

summae
SAPIENTIAE

n. 1, ano 2021 - 1º semestre



FACULDADE
INTERNACIONAL
CIDADE VIVA



FACULDADE
INTERNACIONAL
CIDADE VIVA

summae
SAPIENTIAE



FACULDADE
INTERNACIONAL
CIDADE VIVA

A Revista Summae Sapientiae é a publicação oficial da Faculdade Internacional Cidade Viva e reflete o compromisso desta instituição na disseminação de um debate acadêmico atualizado e de alta qualidade na área das Ciências Humanas. A Revista enfatiza temas de Teologia e de áreas afins.

Editor-Chefe

Dr. André Ricardo Fonsêca da Silva, *Faculdade Internacional Cidade Viva, Brasil*

Editores Adjuntos

Ms. Thiago de Medeiros Dutra, *Faculdade Internacional Cidade Viva, Brasil*

Conselho Editorial

Dr. Iraquitã de Oliveira Caminha, *Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

Dr. Sérgio Augusto de Queiroz, *Faculdade Internacional Cidade Viva, Brasil*

Dr. Cleverton Rodrigues Fernandes, *Faculdade Internacional Cidade Viva, Brasil*

Dra. Maria Marconiete Fernandes, *Centro Universitário de João Pessoa, Brasil*

Dra. Josevânia da Silva, *Universidade Estadual da Paraíba, Brasil*

Dr. Edward Jown Stetzer, *Billy Graham Center, EUA*

Dr. Craig Ott, *Trinity Evangelical Divinity School, EUA*

Ms. Guilherme de Carvalho, *L'Abri Fellowship Brasil, Brasil*

Ms. Franklin Ferreira, *Seminário Martin Bucer, Brasil*

Ms. Jonas Madureira, *Faculdade Teológica Batista de São Paulo, Brasil*

Ms. Josemar Jeremias Bandeira de Souza, *Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

Ms. Fabiana Josefa do Nascimento Sousa, *Faculdade Internacional Cidade Viva, Brasil*

Projeto Gráfico

Ewerton Henrique Patrício e Ana Beatriz de Andrade Borba Delgado

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) Biblioteca da FICV

S955	Revista Summae Sapientiae / Faculdade Internacional Cidade Viva, Curso de Teologia. – v. 4, n. 1, (jan-jul. 2021). João Pessoa: FICV, 2021. Semestral. Publicação on-line: https://periodicos.ficv.edu.br
	ISSN 2595-9204 (on-line) 1. Teologia - Periódico. 2. Cosmovisão cristã - Periódico. 3. Filosofia – religião Ciência – religião. I. Título. II. Faculdade Internacional Cidade Viva - FICV.
FICV / BC	CDU 27-1

Ficha catalográfica elaborada por Tirza Egito Rocha de Souza – CRB – 15/060

Índice para catálogo sistemático:

1. Teologia cristã. Religião

CDU

EDITORIAL	06
ARTIGOS	
A CONSTRUÇÃO SÓCIO-HISTÓRICA DA SANTIDADE: O QUE OS RELATOS BIOGRÁFICOS PODEM NOS ENSEINAR? <i>Elton Roney da Silva Carvalho</i>	07
A PRESERVAÇÃO DO BEM RELIGIOSO E O ESTADO DE DIREITO: CONTRIBUIÇÕES JUSFILOSÓFICAS A PARTIR DE FINNIS E SEM <i>Matheus Thiago Carvalho Mendonça e Lucas Oliveira Vianna</i>	42
ASPECTO HISTÓRICO E CRÍTICA AO HISTORICISMO EM HERMAN DOOYEWEERD <i>Anderson Barbosa Paz</i>	73
COMUNICAÇÃO, CULTURA E DESAFIOS MISSIONÁRIOS NA JANELA AMAZÔNICA <i>Igor de Sousa Vale</i>	102
O CRISTIANISMO NASCEU MESMO NA PALESTINA? <i>Rêmulo Araújo Carvalho</i>	136
O QUE É O MAL - UMA COMPARAÇÃO DA ONTOLOGIA DO MAL EM PLATÃO E AGOSTINHO <i>Victor Chaves Moreira</i>	178
SANTIFICANDO CRISTO COMO SENHOR DO CORAÇÃO: UMA ANÁLISE DA NEUTRALIDADE DO PENSAMENTO CIENTÍFICO A PARTIR DO PENSAMENTO DE ROY CLOUSER <i>Jhonata Santos De Assis</i>	189
SINAIS DE BURNOUT, ANSIEDADE E DEPRESSÃO EM PASTORES EVANGÉLICOS NO BRASIL <i>Fabiana Josefa do Nascimento Sousa et al.</i>	230
TUDO SER QUE RESPIRA LOUVE AO SENHOR: PARÂMETROS PARA PENSAR A MÚSICA CÚLTICA E A MÚSICA NÃO-CÚLTICA A PARTIR DE UMA COSMOVISÃO CRISTÃ <i>Romeu Vieira Damacena</i>	251
UM DEBATE ENTRE J. L. MACKIE E ALVIN PLANTINGA SOBRE O PROBLEMA LÓGICO DO MAL <i>Lusandro Oliveira Leite e Bruno Ribeiro Nascimento</i>	279

EDITORIAL

Apresentamos aos leitores mais outra edição da Revista Summae Sapientiae, uma publicação semestral da Faculdade Internacional Cidade Viva.

A revista reflete o compromisso desta instituição na disseminação de um debate acadêmico atualizado e de alta qualidade, fruto de pesquisa e pensamento crítico, à luz da cosmovisão cristã. Busca ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo, propagando o conhecimento produzido pelas academias de teologia.


Agradecemos, primeiramente, a Deus por ter permitido a continuidade deste sonho acadêmico. Somos gratos também àqueles que contribuíram para a produção desta segunda edição.

A Revista publica textos inéditos na área de teologia e textos interdisciplinares em diálogo com a teologia, por exemplo com direitos humanos, hermenêutica, história, entre outras.

Desta forma, desejamos a todos os leitores um tempo de enriquecimento intelectual e aprimoramento do pensamento crítico.

Boa leitura!

Prof. Dr. André Ricardo Fonsêca da Silva
Editor Científico da Revista Summa Sapientiae



**A CONSTRUÇÃO
SÓCIO-HISTÓRICA DA
SANTIDADE: O QUE OS RELATOS
BIOGRÁFICOS PODEM NOS
ENSINAR?**

*THE SOCIO-HISTORIC CONSTRUCTION OF
HOLINESS: WHAT CAN BIOGRAPHICAL STORY
TEACH US?*

Elton Roney da Silva Carvalho¹

¹Mestre em Ciências da Religiões (UFPB). Professor de História, Teologia e Ciências das Religiões no Estado da Paraíba e na Faculdade Internacional Cidade Viva (eltonsilvacarvalho@hotmail.com)

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo analisar o conceito de santidade, especificamente sua construção sócio-histórica. Para isso, defende que é necessária uma análise de relatos biográficos que possam contribuir para o estudo de entendimento do conceito. O estudo biográfico se torna essencial, pois, o conceito de santidade varia na história e sua interpretação tem sido diversa em vários contextos históricos. A própria interpretação deste conceito tem sido dada por diversos autores e por pessoas que tiveram uma prática social santa, que pode contribuir para a abrangência do tema. A pesquisa teve como metodologia a análise de textos, basicamente. O uso da Teologia Sistemática e de textos específicos das Sagradas Escrituras e produções da História do Pensamento Cristão também foram essenciais, uma vez que se debate a dogmática da fé acerca da santidade. As biografias, neste caso, entram como exemplos pedagógicos essenciais para a boa compreensão do conceito de santidade. Abordou-se, também, um breve conceito da ciência histórica, uma vez que surge a necessidade de estabelecer um conceito claro de análise da história e de sujeitos históricos específicos.

PALAVRAS-CHAVE

Santidade; estudo biográfico; história.

ABSTRACT

This article aims to analyze the concept of holiness, specifically its socio-historical construction. For this, he argues that it is necessary to analyze biographical reports that can contribute to the study of understanding the concept. The biographical study becomes essential, because the concept of holiness varies in

history and its interpretation has been diverse in several historical contexts. The very interpretation of this concept has been given by several authors and by people who had a holy social practice, which can contribute to the scope of the theme. The research had as methodology the analysis of texts, basically. The use of Systematic Theology and specific texts from the Sacred Scriptures and productions of the History of Christian Thought were also essential, since the dogmatics of faith about holiness are debated. In this case, biographies are essential pedagogical examples for a good understanding of the concept of sanctity. A brief concept of historical science was also approached, since there is a need to establish a clear concept of analysis of history and specific historical subjects.

KEYWORDS

Holiness; biographical study;

1. INTRODUÇÃO: CONCEITUANDO O ESTUDO

Iniciamos este artigo afirmando que é fundamental estudarmos a história para promovermos mudanças importantes na sociedade. O estudo da História como ciência concede a possibilidade de compreensão do mundo, da identidade, dos processos sociais e, portanto, do entendimento da sociedade. Esse estudo é análise da relação do passado com o presente, uma vez que a historiografia atual esclarece que o estudo da História não é apenas uma revisão do passado, mas, uma promoção de relação temporal entre as diversas temporalidades, ou seja, *passado-presente-futuro*, como nos esclarece o historiador alemão Reinhart Koselleck (2006) que, contribuiu com os conceitos de

“espaços de experiência” e “horizontes de expectativa”. O que compreendemos dessa relação entre passado, presente e futuro é a própria relação temporal de reciprocidade entre ambos os recortes, gerando uma interpretação própria de sentido e, portanto, o conhecimento do tempo histórico.

Quando o historiador mergulha no passado, ultrapassando suas próprias vivências e recordações, conduzido por perguntas, mas também por desejos e inquietudes, ele se confronta primeiramente com vestígios que se conservaram até hoje, e que em maior ou menor número chegaram até nós. Ao transformar esses vestígios em fontes que dão testemunho da história que deseja apreender, o historiador sempre se movimenta em dois planos. Ou ele analisa fatos que já foram anteriormente articulados na linguagem ou então, com a ajuda de hipóteses e métodos, reconstrói fatos que ainda não chegaram a ser articulados, mas que ele revela a partir desses vestígios. No primeiro caso, os conceitos tradicionais da linguagem das fontes servem-lhe de acesso heurístico para compreender a realidade passada. No segundo, o historiador serve-se de conceitos formados e definidos posteriormente, isto é, de categorias científicas que são empregadas sem que sua existência nas fontes possa ser provada. (KOSELLECK, 2006, p.305)

Assim sendo, a construção do entendimento social no qual vivemos perpassa pela análise criteriosa da História, especificamente do que compreendemos como Tempo Histórico, e das variações que ele produz, ou seja, a linguagem, os significados, os comportamentos e as demandas sociais. É neste cenário de análise historiográfica que devemos inserir nosso estudo de santidade e de relevância de biografias de líderes públicos.

1.1 UM BREVE INTRODUÇÃO SOBRE O CONCEITO DA HISTÓRIA

Não podemos desenvolver o estudo de como os relatos biográficos e a sua relação com o conceito de santidade em um contexto histórico sem definir o próprio conceito da História e promover este estudo em um determinado processo histórico. É necessário definir minimamente o conceito de História, o que ela deseja buscar – a “verdade”? – e destacar qual o período de análise historiográfica do conceito de santidade. O que se busca fazer aqui é um recorte mais bem preciso dos conceitos e analisar a santidade dentro deste momento histórico específico. Analisar o conceito de História nos faz entender que o conceito de santidade tem uma grande variação na história, pois o significado varia em cada contexto histórico, uma vez que o tempo histórico é promotor de interpretações diversas ao longo da construção da cultura, do significado e da própria relação de entendimento dos Homens com a Revelação Divina, seja essa nas Escrituras Sagradas ou no crescimento das doutrinas teológicas ao longo dos séculos.

É notório que estamos desenvolvendo aqui uma análise prévia, introdutória, sobre o conceito de História, sendo essa definição amplamente difundida pelos historiadores profissionais desde meados do século XX. Inclusive com diversas problematizações acerca da metodologia, das fontes e da pesquisa histórica em si. Entretanto, aqui, destacamos que “A história é o que fazem os historiadores”, texto de Antoine Prost, no livro *Doze lições sobre a História*.

Em vez de uma essência eterna, de uma ideia platônica, a disciplina história é uma realidade, em si mesma, histórica, ou seja, situada no tempo e no espaço, assumida por homens que se dizem historiadores e que são reconhecidos como tais, além de ser aceita como história por diversos públicos. Em vez que uma história sub specie aeternitatis, [“sob a forma de eternidade”; grifo nosso], cujas características tivessem atravessado, sem qualquer alteração, as vicissitudes do tempo, existem diferentes produções que os contemporâneos de determinada época estão de acordo em considerar como história; ou seja, antes de ser uma disciplina científica – segundo sua pretensão e, até certo ponto, conforme ela o é efetivamente –, a história é uma prática social. (PROST, 1933, p. 13, grifo nosso)

Neste primeiro entendimento conceitual, a história seria classificada como prática social, ou seja, comportamento, posicionamento, compromisso e atuação social. A história é aquilo que se produz em seu tempo, são as reflexões, os posicionamentos, as afirmações, a “mentalidade”, para citar Le Goff², e as atividades intelectuais e científicas destes aspectos. Fica ainda mais claro a necessidade de averiguar melhor a prática historiográfica antes de analisarmos o que seria a prática da santidade. Se a História é prática social e a santidade é uma atuação, um comportamento, e até mesmo uma cosmovisão de vida em uma atitude de existência, é relevante destacarmos a análise desta prática como uma *prática social santa* – como veremos a seguir.

Não apenas este aspecto de prática é importante para a definição de um conceito de história, o historiador Antoine Prost segue sua argumentação com a afirmação da prática do historiador como científica, mesmo que respondendo a uma demanda social, e da prática da história como fundamental para o processo de conhecimento da identidade, feito isso mediante o ensino da história.

Eis por que os textos historiográficos dos historiadores estão relacionados com uma história indissociavelmente social e cultural. A opinião dos historiadores de determinada época ou escola sobre sua disciplina é suscetível de uma dupla leitura: a primeira, ao pé da letra,

² LE GOFF, J. *História das mentalidades, uma história ambígua*. In: LE GOFF, J. et. NORA, P. *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

empenha-se na concepção da história definida por seus textos; e a outra, mais distanciada, atenta ao contexto da história, decifra sua exposição metodológica ao identificar múltiplas implicações desses documentos.

Assim, os historiadores que escrevem sobre a história – e, neste aspecto, não estamos fora do destino comum – estariam condenados a situar-se em relação a seus predecessores e seus contemporâneos da mesma disciplina, mas também em relação às corporações científicas semelhantes, com as quais a história mantém uma inevitável competição pelo controle de um campo simultaneamente científico e social. Além disso, eles devem levar em consideração a sociedade em seu conjunto e em seus segmentos que, afinal, são os destinatários de seu trabalho e para quem essa história tem ou não, sentido. Como a história é, antes de ser uma prática científica, uma prática social ou, mais exatamente, como seu objetivo científico é, também, uma forma de tomar posição e adquirir sentido em determinada sociedade, a epistemologia da história é, por sua vez, em parte, uma história [...]. (PROST, 1933, pp. 14).

Ainda na questão do entendimento da História e de seu estudo, definimos que ela deve se ater ao que importa, ou seja, aos *factos*. É sabido que a história deve priorizar o que deve ser

investigado, buscado, apurado e produzido como prioridade. Sobre isso, Emília Viotti da Costa, no artigo *“O que é a História” – considerações a propósito de uma obra de E. H. Carr*, adverte:

Poucos são aqueles, entretanto, que chegam a sistematizar os seus problemas e suas respostas. Ninguém negará valor a essas tomadas de consciência por parte do historiador, principalmente quando se trata de um grande historiador. Elas são tanto mais fecundas quanto resultam de uma reflexão alicerçada numa sólida experiência e não são meras especulações de teóricos ou metodólogos profissionais. Tal é o caso de historiadores como Burckhardt, Ranke, Ch. Langlois e Ch. Seignobos, Croce, Marc Bloch, para citarmos ao acaso. Cada um à sua maneira, procurou resolver suas perplexidades, perplexidades que eram as de muitos. (COSTA, 1961).

Desta forma parece essencial a seleção de fatos pela própria percepção, pela própria experiência do historiador frente aos problemas e as questões sociais que se levantam em seu contexto, sendo fundamental esta análise. As questões surgem, justamente, de sua biografia e das biografias de grandes líderes que viveram antes deles. A seleção dos fatos e dos objetos é essencial para um bom trabalho sobre a santidade. Essa história preocupava com novos objetivos, com novos problemas, novas

fontes e novos métodos é o que seria chamada, uma “nova história”. Mas, o que seria esta nova história?

Essa expressão é, na verdade, o título de uma coleção de ensaios, que foi editada por Jacques Le Goff, promovendo uma percepção de “novos problemas”, “novas abordagens” e “novos objetos”. É uma história associada à conhecida “Escola dos Annales”, a *Annales: économies, sociétés, civilisations*. Uma nova história que é contrária a um processo anterior de produção historiográfica. Essa nova história, segundo Peter Burke, no livro *A escrita da história*, é melhor definida pelo que não é. Vejamos,

A nova história é a história escrita como uma reação deliberada contra o ‘paradigma’ tradicional, aquele termo útil, embora impreciso, posto em circulação pelo historiador de ciência americano Thomas Kuhn. Será conveniente descrever este paradigma tradicional como “história rankeana”, conforme o grande historiador alemão Leopold von Ranke (1795-1886), embora este estivesse mesmo limitado por ele que seus seguidores. (Assim como Marx não era um marxista, Ranke não era rankeano.). Poderíamos chamar também este paradigma de a visão do senso comum da história, não para enaltecê-lo, mas para assinalar que ele tem sido, com frequência – com muita frequência – considerado a maneira de se fazer história, ao invés de percebido como uma dentre

várias abordagens possíveis do passado. (BURKE, 1992, p. 9-10).

Atualmente esta nova história ganha espaço e é ela que responde a pergunta pertinente: “Por que devo estudar história?”. Ou a seguinte: “Como ela pode me ajudar?”. Ou, ainda outra: “Como os relatos biográficos podem nos ajudar em uma pesquisa histórica e conceitual?”. Evidente que é essa pergunta que nos interessa, ou seja, como as biografias históricas podem nos ajudar a compreender o conceito de santidade e a relevância histórica ao qual nos propomos.

2. ESTUDAR BIOGRAFIAS HISTÓRICAS PARA COMPREENSÃO DA SANTIDADE: UMA PEDAGOGIA DO EXEMPLO E A “PRÁTICA SOCIAL SANTA”

2. 1 ESTUDOS BIOGRÁFICOS COMO GÊNERO EXEMPLAR

Estamos esclarecendo que é fundamental a análise da santidade em um contexto histórico, para isso definimos bem o conceito de história e seu desenvolvimento. Além disso, lembramos que para compreender um conceito, como o de santidade, devemos nos esforçar para inserir o estudo dentro de uma perspectiva histórica. Agora, iremos esclarecer que perspectiva seria essa. Evidente que já está claro que nosso objetivo é analisar as biografias como portas para a compreensão da santidade, por isso, investiremos atenção, agora, ao conceito de biografia e sua relevância para o entendimento de santidade.

Ou seja, a biografia como “instrumentalidade educativa” (CARINO, 1999, pp. 154).

Neste sentido, sabemos que as biografias tem um incrível poder de ensino, de exemplo. A história humana é, na verdade, uma soma que pequenas, individuais e singulares histórias que marcam as gerações e os processos históricos e sociais da humanidade. Elas se apresentam como um sucesso na história da humanidade.

Quanto ao sucesso das narrativas de vida, é inegável, posto que se mantêm em evidência há mais de 2.000 anos. Desde os tempos do neoplatônico Damaskios, no século V a.C., a quem se atribui a cunhagem da palavra biografia (de bios, vida e gráphein, escrever, descrever, desenhar), a narrativa de trajetórias individuais permanece em destaque, suscitando interesse, quaisquer que sejam sua forma ou as intenções que motivam sua elaboração. (CARINO, 1999, pp. 154).

Na construção da ordem histórica da biografia, Carino (1999), destaca o desenvolvimento do processo histórico das biografias, citando Dilthey (1945, p. 317), como importante conhecimento sobre o crescimento deste gênero.

O conhecimento da natureza e o valor da individualidade foram se desenrolando pouco a pouco na humanidade europeia. Sócrates é o

primeiro a tomar consciência do processo moral dentro de si mesmo, o que torna possível o desenvolvimento da pessoa unitária. O “conhece-te a ti mesmo” orienta-se, em primeiro lugar, ao uniforme da natureza humana, porém, desta, que nele oferecia validade universal e que elevou à luz do saber, teria de separar-se o poderoso, o insondável, que designava como “demônio”, e que, sem dúvida, pertencia à profundidade da subjetividade. A partir de então, Sócrates converteu-se, para seus discípulos, para os estóicos, Montaigne, etc., no tipo da reversão do pensamento às profundidades da pessoa. (CARINO 1999, apud DILTHEY 1945, p. 317)

Aqui, temos um importante destaque no processo de desenvolvimento do gênero biográfico: a individualidade. A característica do sujeito histórico e suas particularidades. Sua personalidade e seu contexto histórico especial. A singularidade do indivíduo e toda sua história deve ser levada em consideração para o desenvolvimento do entendimento sobre um fato, sobre uma história, sobre um processo. A história de um indivíduo é um recorte espacial que não precisa ser desconsiderado no entendimento de um conceito ou de um processo histórico. Uma vez que criar uma biografia é gerar uma história única, original e sem precedentes. É destacar uma importante unidade que se destaca nos processos sociais e, portanto, histórico. Uma certa dose de “singularidade” acentuada. Isso, para um fim especial, um

objetivo com finalidades precisas, que aqui nos interessa bastante:

Não se biografava em vão. Biografava-se com finalidades precisas: exaltar, criticar, demolir, descobrir, renegar, apologizar, reabilitar, santificar, dessacralizar. Tais finalidades e intenções fazem com que retratar vidas, experiências singulares, trajetórias individuais transforme-se, intencionalmente ou não, numa pedagogia do exemplo. A força educativa de um relato biográfico é inegável. (CARINO, 1999, p. 154, grifo nosso).

Biografar é escrever um relato essencial para somar ao processo histórico. Além de relatar uma vida “exemplar”, o que garante uma nova leitura da análise, possibilita, também, uma leitura maior de todo o processo estudado. A pedagogia do exemplo, aqui compreendida, é a aceitação de que grandes líderes públicos tiveram uma vida exemplar, uma prática social que se torna pertinente para a compreensão do conceito de santidade. Sem juízo de valor prévio, cabe-nos a análise da vida, da obra e da prática social (portanto histórica) que nos interessa à definição de santidade como ferramenta de relevância pública.

2.2 A SANTIDADE NA HISTÓRIA E A RELEVÂNCIA DA “PRÁTICA SOCIAL SANTA”

Após uma conceituação da história como fundamento para compreendermos a história como processo de prática social,

de entendimento da sociedade, podemos afirmar que a biografia de grandes líderes – cristãos – se torna essencial para aprendermos o desenvolvimento da santificação em seu âmbito social-histórico.

A santificação em questão é abrangente. Sendo inserida apenas no contexto cristão não significa dizer que é simples. Ela está presente na História do pensamento cristão e, evidentemente, nas Escrituras Sagradas, o que já lhe traz uma abrangência significativa. Ou seja, temos toda a herança judaico-cristã, os processos teológicos desenvolvidos na história e, como dito, as análises escriturísticas diversas. Assim, devemos contextualizar, ainda, o que queremos dizer como *santidade* e seu processo social e histórico.

Até aqui já deve ter ficado relativamente claro que queremos definir este processo de santidade como uma capacidade de crescimento pessoal (uma esfera individual) e uma relevância externa (uma esfera social). Tendo em vista que a santificação será sempre inserida, obviamente, no crescimento da *perfeição* pessoal, se “elevar”, se tornar parecido com Cristo e fazer a vontade de Deus, estas esferas se cruzam, promovendo uma integralidade no crescimento pessoal da santificação e na atuação que se tem diante dos outros. Em Mateus 5, Jesus apresenta as chamadas *Bem-aventuranças* e, em seguida, uma mensagem caracterizada pelo “*Eu porém vos digo*”. Nestas admoestações parece ficar claro uma exortação a uma nova postura de vida que flui do interior para o exterior. Concluindo com uma chamada a perfeição.

Ouvistes que foi dito: Amarás ao teu próximo, e odiarás ao teu inimigo. Eu, porém, vos digo: Amai aos vossos inimigos, e orai pelos que vos perseguem; para que vos torneis filhos do vosso Pai que está nos céus; porque ele faz nascer o seu sol sobre maus e bons, e faz chover sobre justos e injustos. Pois, se amardes aos que vos amam, que recompensa tereis? não fazem os publicanos também o mesmo? E, se saudardes somente os vossos irmãos, que fazeis demais? não fazem os gentios também o mesmo? Sede vós, pois, perfeitos, como é perfeito o vosso Pai celestial. (Mateus 5:43-48)

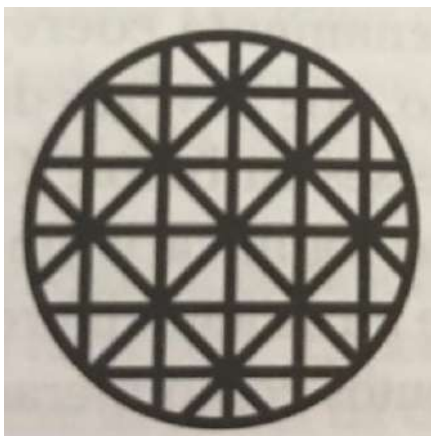
Essa afirmação de Jesus acerca da santidade promove a convicção de que a santidade no conceito bíblico é uma relação de *aprimoramento* pessoal para uma prática abençoadora, para uma ação de amor e de justiça. Neste conceito bíblico, evidentemente, não se pode deixar de lado a percepção sócio histórica, ou seja, este conceito bíblico do qual falamos está inserido em uma dimensão histórica e também delineada em uma perspectiva *sistematizada* (A importância da Teologia Sistemática após a Reforma Protestante no processo é fundamental³) da teologia reformada. Isto é, o desafio é a definição da santidade em termos bíblico-reformado e historicamente localizado, inserido no contexto do Antigo

³ Destacamos o trabalho de João Calvino no período da reforma. O trabalho inovador das Institutas da Religião Cristã como uma fundamentação inicial do que seria a Teologia Sistemática Reformada. Segundo Alister McGrath na obra Teologia – sistemática, histórica e filosófica.

Testamento, do Novo Testamento e em dimensões especiais da história do pensamento cristão.

2.2.1 SANTIDADE NO PENSAMENTO CRISTÃO - UM RECORTE CONCEITUAL

Deus, como definição e essência, não está em questão aqui. Nosso objetivo não é uma definição de Deus enquanto Ser, mas, destacar que Sua santidade faz parte de toda uma "constituição" de unidade de Seu Ser, sendo a santidade uma de Suas características. Na imagem de Grudem (1999) abaixo, podemos perceber linhas que são caracterizadas como atributos de Deus, todas em sintonia e em total unidade. Uma delas seria a santidade.



Muito se pode dizer acerca da essência divina de unidade, para nós, entretanto, apenas lembrar e reafirmar que a

santidade “compõe” a unidade de Deus basta. Porém, ainda inserido na definição de santidade dentro do contexto divino e no âmbito da sistematização da teologia reformada cristã, é fundamental analisar a fundo o que significa dizer que Deus é santo. Para isso, usaremos conceitos de Grudem (1999). Segundo ele,

Dizer que Deus tem como atributo a santidade é dizer que ele é separado do pecado e dedica-se a buscar sua própria honra. Essa definição contém ao mesmo tempo uma qualidade relacional (separação de) e uma qualidade moral (a separação é do pecado ou do mal, e a dedicação é em prol da própria honra ou glória de Deus). A ideia de santidade, abarcando tanto a separação do mal quanto a dedicação de Deus à sua própria glória, encontra-se em várias passagens do Antigo Testamento. A palavra santo é usada para descrever as duas partes do tabernáculo, por exemplo. O próprio tabernáculo era um local separado do mal e do pecado do mundo, e o primeiro recinto dele chamava-se ‘Santo Lugar’ (GRUDEM, 1999, pp 148, grifo nosso).

O lugar que habitação é uma ênfase à santidade. “Quem subirá ao monte do Senhor? Quem há de permanecer no seu santo lugar?” (Sl 24:3). Também temos o destaque do sábado como um dia sagrado, ou *separado* para um propósito específico. No caso, “...o Senhor abençoou o dia de sábado e o santificou”,

segundo Grudem, “(ou “o consagrou”; o verbo é uma forma fiel de *qadash* e significa “santificar”; Êx 20:11; cf. Gn 2:3)”.

A santidade de Deus é também apresentada como algo temível; terrível. O Senhor é Aquele que queima como “fogo consumidor”. Há uma apresentação do pecado como algo intolerável, que não terá perdão na consumação dos séculos.

Os povos serão queimados como se faz com cal; como espinheiros cortados, serão postos no fogo. Vocês que estão longe, atentem para o que eu fiz! Vocês, que estão perto, reconheçam meu poder! Em Sião, os pecadores estão aterrorizados; o tremor se apodera dos ímpios: ‘Quem de nós pode conviver com o fogo consumidor? Quem de nós pode conviver com a chama eterna?’ (Isaías 33:12-14).

Outro destaque importante para a compreensão da santidade de Deus é o parâmetro de santidade que deve haver segundo as ordens de Deus. Como dito, há uma exemplo a ser seguido. “A santidade de Deus traça o parâmetro que seu povo deve imitar. Ele ordena: “Santos sereis, porque eu, o Senhor, vosso Deus, sou santo” (Lv 19:2; 11:44-45; 20:26; 1Pe 1:16) (GRUDEM, 1999, pp 148).

Os crentes da nova aliança também devem seguir “a paz com todos e a santificação sem a qual ninguém verá o Senhor” (Hb 12:14) e saber que a disciplina de Deus vem para que sejamos

“participantes da sua santidade” (Hb 12:10). Paulo encoraja os cristãos a apartar-se da influência dominadora que vem da íntima associação com os incrédulos do espírito, aperfeiçoando a nossa santidade no temor de Deus” (2 Co 7:1; cf Rm 12:1). Deus quer que a própria igreja cresça “para santuário dedicado ao Senhor” (Ef 2:21), e Cristo busca hoje santificá-la “para a apresentar a si mesmo como igreja gloriosa [...] santa e sem defeito” (Ef 5:26-27). Não só as pessoas individualmente, mas também a igreja precisa crescer em santidade. (GRUDEM, 1999, pp. 148)

A noção de que a santidade deve ser seguida como um exemplo é uma narrativa recorrente nos textos da Escritura Sagrada. O ensino de que é necessário olhar para Deus, para Jesus e para os Apóstolos como um exemplo de santidade está presente no Antigo Testamento e no Novo Testamento. “Diga o seguinte a toda a comunidade de Israel: Sejam santos porque eu, o Senhor, o Deus de vocês, sou santo” (Levítico 19:2). “Mas, assim como é santo aquele que os chamou, sejam santos vocês também em tudo o que fizerem” (1 Pedro 1:15).

Ainda no processo de estabelecimento de diretrizes sobre a santidade no contexto estudado, devemos enfatizar, portanto, que Deus é santo pois está “acima e além” de toda a criação. Ele é incomparável. É o “totalmente outro”, como destaca Martinho Lutero na tradição da igreja e outros pensadores, como

o alemão Rudolf Otto.⁴ Nada é como Ele. “A quem, pois, fareis semelhante a Deus, ou com que o comparareis?” (Isaías 40:18). “O SENHOR é Deus; nenhum outro há senão Ele” (Deuteronômio 4:35,39; 1 Reis 8:60; Isaías 45:5,6,14,18,21,22; 46:9; Joel 2:27).

Já o Cristo é o “Santo de Deus”, como lemos: “Justamente naquela hora, na Sinagoga, um homem possesso de um espírito imundo gritou: o que queres conosco, Jesus de Nazaré? Vieste para nos destruir? Sei quem tu és: o Santo de Deus” (Marcos 1:23-24). Em João 6:69, lemos: “Nós cremos e sabemos que é o Santo de Deus”. A santidade de Jesus é destacada em diversas passagens, porém, há um destaque que deve ser dado nas seguintes passagens apresentadas no quadrante abaixo:

“Para isso vocês foram chamados, pois também Cristo sofreu no lugar de vocês, deixando-lhes exemplo, para que sigam os seus passos. Ele não cometeu pecado algum, e nenhum engano foi encontrado em sua boca” (1 Pedro 2:21-22).

“Deus tornou pecado por nós aquele que não tinha pecado, para que nele nos tornássemos justiça de Deus. (2 Coríntios 5:21)

“[...]passou por todo tipo de tentação, pôem sem pecado” (Hebreus 4:15)

“Vocês sabem que ele se manifestou para tirar os nossos pecados, e nele não há pecado”. (1 João 3:5)

⁴ Para aprofundamento sobre esta questão: *O Sagrado*.

“No dia seguinte João viu Jesus aproximando-se e disse: ‘Vejam! É o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo!’ Quando viu Jesus passando, disse: ‘Vejam! É o Cordeiro de Deus!’ (João 1:29,36)

Em nosso objetivo de definir o processo de desenvolvimento social e histórico da santidade, não podemos deixar de lado os aspectos estabelecidos na teologia reformada da *santificação*. Aqui, utilizaremos as definições de Grudem, conforme já citado (1999).

Existem alguns pontos essenciais no entendimento da santificação por Grudem. A tabela⁵ abaixo destaca uma diferença entre a *Justificação* e a *santificação*.

Justificação	Santificação
Posição legal	Condição interna
De uma vez por todas	Continua por toda a vida
Obra inteiramente de Deus	Nós cooperamos
Perfeita nesta vida	Não perfeita nesta vida
A mesma em todos os cristãos	Maior em alguns do que em outros

A principal característica destacada é a certeza de que a santificação é contínua em nossa vida. Um processo de crescimento que se finda apenas na morte. Tendo, inclusive,

⁵ GRUDEM (1999, pp 622).

estágios. Para Grudem, três estágios são vividos na santificação. Primeiro ela tem um **começo definitivo**. A partir do novo nascimento (1 Jo 3:9), a mudança da regeneração se inicia. Esta mudança inicial seria moral, promovendo uma forte ruptura com o poder preponderante do pecado. “Assim também vós *considerai-vos mortos para o pecado*, mas vivos para Deus, em Cristo Jesus [...] Porque *o pecado não terá domínio sobre vós*” (Rm 6:11, 14). Segundo ela **aumenta por toda a vida**, ou seja, há um imperativo para que, assim como nos entregávamos para o pecado, devemos oferecer os nosso membros para servirem a justiça, para a santificação (Rm 6:19). “Paulo diz que por toda a vida cristã “*todos nós [...] somos transformados, de glória em glória, na sua própria imagem*” (2 Cor 3:18). Gradualmente nos tornamos cada vez mais semelhantes a Cristo, conforma avançamos na vida cristã”. Conforme destaca o autor de Hebreus, “*seguir a paz com todos e a santificação, sem a qual ninguém verá o Senhor*” (Hb 12:14). Em terceiro lugar, **a santificação se completará na morte (em nossa alma) e quando o Senhor retornar (em nosso corpo)**. Aqui, o destaque é que o pecado ainda permanece em nosso coração, mesmo quando nos tornamos cristãos (Rm 6:12-13). Chegaremos um dia “aos espíritos dos justos *aperfeiçoados*” (Hb 12:23). Teremos nosso corpo de humilhação transformado, “para ser igual ao corpo da sua glória” (Fp 3:21). Essa percepção é melhor apresentada na figura abaixo (GRUDEM, 1999, pp 623-624).

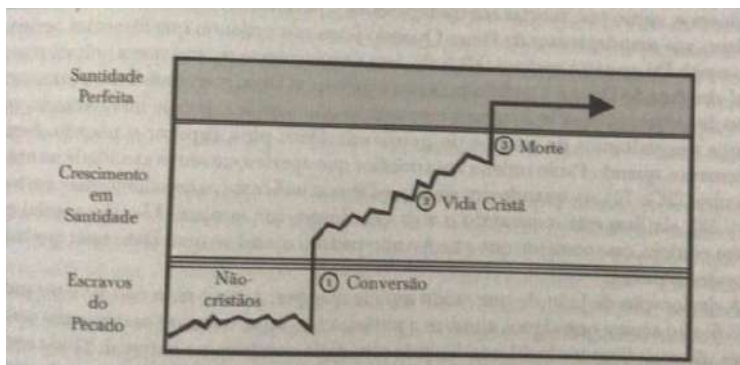


Tabela do desenvolvimento da Santidade (GRUDEM, 1999).

3. UM EXEMPLO BIAGRÁFICO: A BREVE HISTÓRIA DE BONHOEFFER

Apesar do pouco tempo de vida, Dietrich Bonhoeffer deixou um legado teológico impressionante, com um forte posicionamento político contrário ao movimento totalitarista e antidemocrático. Responsável por uma grande obra sobre ética e sobre como devemos promover a justiça em nossa sociedade, chegou a ser morto por ordem direta de Hitler, sendo um grande mártir para a humanidade.

Dietrich Bonhoeffer nasceu em 4 de fevereiro de 1906, em Breslau na Alemanha. Estudou Teologia em Tübingen, em Berlim e nos EUA. Após um período de muito trabalho, perseguição e resistência ao Movimento do Nazismo, ele foi preso em 5 abril de 1943 e executado em 9 de abril de 1945.

Dietrich Bonhoeffer foi um pastor luterano, um professor universitário em teologia, um pioneiro do movimento ecumênico, um escritor, poeta e uma figura central na luta contra o regime

nazista. Sua família era o que podemos chamar de privilegiada. Seu pai Karl Bonhoeffer, foi um dos mais importantes psiquiatras da Alemanha. Já sua mãe, Paula Bonhoeffer, era uma condessa. Ele tinha 7 irmãos, sendo uma gêmea, chamada Sabine, com a qual teve um ótimo relacionamento.

Desde jovem, por volta dos 13 ou 14 anos, Bonhoeffer declarava para sua família que desejava ser um ministro da Igreja. Brincava de batizar em seu quintal, visitou Roma e Espanha em processos de crescimento de sua fé e seu gosto pela teologia.

Formou-se em Teologia em Berlim, em 1927 e iniciou seu trabalho em uma igreja alemã em Barcelona, em 1928. Em 1930 foi estudar teologia em Nova York, no Union Theological Seminary. Em 1931 iniciou seu trabalho na Faculdade de Teologia de Berlim, onde foi ordenado pastor.

3.1 FORMAÇÃO E CRESCIMENTO RELEVANTE

Sua carreira começa na universidade de Tubingen, onde estudou com o historiador da igreja Adolf Von Harnack, que o considerava um futuro historiador da igreja importante. Entretanto, ele decidiu concentrar seus estudos em dogmática, associando seus estudos de Cristologia com Igreja. Sua dissertação, *The Communion of Saints (A comunhão dos santos)*, foi completada em 1927, quando ele tinha apenas 21 anos. Karl Barth, que terá grande influência sobre ele e depositaria em Bonhoeffer uma confiança em ouvi-lo e replicá-lo sobre como tratar o Nazismo, o celebrou com um “milagre teológico”. Bonhoeffer, de volta à Alemanha, publicou uma segunda

dissertação, com o título de “Ser e Agir”, em 1931, com ênfase no “agir” e no “ser” que Deus e Cristo se apresentam em sua igreja.

A experiência de Bonhoeffer nos EUA, participando de comunidades negras no Harlem e seu contato com o professor Reinhold Niebuhr, com seu amigo Paul Lehmann, com outro amigo, o reverendo Frank Fisher e com o pacifista francês Jean Lasserre, tendenciaram sua teologia para uma participação pública, ética e relevante socialmente. Lá ele presenciou, além de grande pobreza, o horror do racismo. Não é à toa que a produção de Bonhoeffer está fortemente ligada ao comportamento, à ética, ao discipulado e à vida cristã integral. Uma das mudanças significativas que ocorreu em sua vida tem uma relação direta com a preocupação que ele tinha de cumprir, de viver o Sermão do Monte.

Após seu retorno para a Alemanha, inicia-se um grande processo de crescimento pessoal como professor de teologia. Algumas palestras ganham destaque e são publicadas como livros. Um deles é a “Natureza da Igreja”, no qual Dietrich afirma que a igreja ficou à deriva, não deveria ficar do lado dos privilegiados, mas, tinha que ter coragem de incomodar, de alterar a idolatria secular. Outros trabalhos, como “Cristo, o centro”, ele incomoda os alunos para que fizessem perguntas que promovam a fé no ambiente em que estão, como Quem é Jesus, no mundo de 1933? Onde Ele pode ser achado? Para ele, o Cristo de 1933 era o judeu perseguido e o dissidente na luta da igreja. Como se pode ver, mesmo no auge do crescimento do *reich* de

Hitler, Bonhoeffer insistia em promover o pensamento cristão e expor um cristianismo contrário aos ideais nazistas.

É aqui que Bonhoeffer começa seu alinhamento com o movimento ecumênico, sendo eleito, em 1931, secretário juvenil da União Mundial para a colaboração entre as igrejas. Em 1933, passa a fazer parte do Conselho Cristão Universal (Life and Work). Célula do Conselho Ecumênico de Igrejas.

Neste momento temos o crescimento da Ideologia totalitarista Nacional-Socialista, o Nazismo, na Alemanha. Em 30 de janeiro de 1933, Hitler tem forte poder na nação, se tornando Chanceler, e grande parte da igreja romana e também protestante se alinha aos pressupostos políticos nazistas. O grupo chamado “Cristãos-alemães” torna-se porta voz da relação entre o nazismo e a fé cristã (dica de livro: A cruz de Hitler; editora vida, Erwin Lutzer- se eu te emprestei, me devolva por favor hehehe). O que mais dividiu a igreja e despertou a polêmica envolvendo a fé e o nazismo foi o “parágrafo ariano”, no chamado “sínodo marrom” (chamado assim porque muitos já utilizavam os uniformes nazistas marrons) segundo o qual os não arianos não poderiam ser ministros na igreja e que os judeus não se tornariam arianos nem mesmo com o batismo. (Na verdade, a partir daí, temos igrejas que utilizam a suásticas em seus paramentos litúrgicos).

A participação de Bonhoeffer na luta contra o nazismo foi implacável. Em seu livro ÉTICA, ele chegou a afirmar que a igreja deveria ter gritado contra o nazismo, mas, ficou em silêncio. Bonhoeffer, porém, não desistiu de lutar contra o erro teológico e

político no qual a Igreja Alemã estava caindo. Mesmo em Londres, depois de recusar um posto de pastor em Berlim como protesto em favor do povo judeu, não parou de escrever e de informar ao mundo, mediante o movimento ecumênico internacional o perigo do nazismo.

3.2 A IGREJA CONFESSANTE E OS ANOS DIFÍCEIS

Diante de um cenário de incertezas e de um pequeno apoio dos cristãos protestantes, os líderes ortodoxos que não apoiavam no nazismo iniciaram uma mobilização maior. Em 1934, nascia a chamada Igreja Confessante. Esta igreja adotou a Declaração de Barmen, oriunda do sínodo de mesmo nome, ocorrido em 29 e 31 de maio de 1934. A declaração deixava claro que não era possível ser cristão e apoiar Hitler. “Nós repudiamos o falso ensino de que há áreas em nossa vida que não pertencem a Jesus Cristo, mas a outros senhores...”

Bonhoeffer passou a dirigir seminários clandestinos para formação de líderes. Os primeiros a participarem eram jovens. Primeiro o grupo se estabeleceu em Zingst, depois em Finkenwalde. Nestes seminários, a organização e a estrutura dos dias eram sistematizadas por Bonhoeffer. O dia era composto por orações, meditação, leituras bíblicas, serviços diversos e, com grande destaque, as suas palestras. Estas palestras eram, em grande medida, sobre discipulado. Delas temos o maravilhoso e indispensável livro “O Discipulado”. É neste livro que Bonhoeffer denuncia os cristãos por buscarem a “graça barata”, uma barganha com Deus.

Os seminários foram importantes para a formação da luta contra o que acontecia na Alemanha, entretanto, em Agosto de 1937, Himmler, líder da polícia secreta do Estado (Gestapo) declarou ilegal qualquer atividade de formação de candidatos para a Igreja Confessante. Ele continuou na clandestinidade, entretanto, em janeiro de 1938, a Gestapo o banuiu de Berlim e em 1940 ele foi proibido de falar em público.

Bonhoeffer se sentiu sozinho e sem poder de influência na Igreja Confessante e no movimento ecumênico, chegando renunciar o cargo de secretário da Aliança Mundial. Ainda em 1938, durante o Sexto Sínodo da Igreja Confessante, o Dr. Friedrich Werner, comissário do governo, responsável pela igreja na Prússia, ameaçou expulsar qualquer pastor que se recusasse a fazer o juramento de lealdade civil a Hitler. Entretanto, a igreja não lutou pela sua liberdade e jogou a decisão para cada pastor individualmente, assim a Gestapo poderia identificar cada um e limitar sua oposição. Bonhoeffer também se entristeceu quando soube da noite dos cristais - em 9 de novembro de 1938 - e da falta de ação da igreja em condenar o episódio. Questionava ele, "Será que a Igreja Confessante nunca irá aprender que, em questões de consciência, a decisão majoritária mata o espírito?"

Neste momento, Bonhoeffer foi para os EUA, fugiu da perseguição e da repressão para uma série de palestras a convite de seu amigo Paul Lehmann e do seu antigo professor Reinhold Niebuhr. Porém, com a declaração Godesberg, de 4 de Abril de 1939, que obrigava os pastores a devotarem-se ao trabalho político por Hitler, Bonhoeffer afirmou: "Cometi um engano ao vir para a América", ele escreveu para Reinhold Niebuhr. "Eu tenho

que viver este período da história nacional com os cristãos da Alemanha. Eu não terei direito de participar da reconstrução da vida cristã na Alemanha depois da guerra, se não compartilhar das aflições deste tempo com o meu povo”.

3.3 ESPIONAGEM, CONSPIRAÇÕES E MORTE

A essa altura, Bonhoeffer já estava praticamente proibido de manifestar suas opiniões, de pregar ou de publicar qualquer coisa na Alemanha. Ele deveria apresentar uma versão de seus escritos antes de tentar distribuir cada um deles. Ele também deveria se apresentar à polícia regularmente.

É aqui que ele inicia sua participação em conspirações e em espionagem, na tentativa de derrubar o governo de Hitler. Hans von Dohnanyi e o coronel Hans Oster o selecionaram para trabalhos específicos na Suíça. O contato de Bonhoeffer com as agências ecumênicas facilitaram o processo. Foi nesta época que ele escreveu o livro *Ética* – uma obra que seria publicada postumamente por Eberhard Bethge. Na verdade, os textos eram os últimos quatro fragmentos dos métodos de construção da ética cristã em meio à crise nacional da Alemanha.

A sua atividade para ajudar um grupo de judeus a fugir da **Alemanha** levou à sua prisão em abril de 1943. A operação 7, como ficou conhecida, atraiu a atenção da Gestapo. Outro motivo que chamou a atenção, foram três tentativas de matar Hitler. Assim, ele foi preso na prisão militar de Tegel, em Berlim.

Durante os dois anos de prisão que precederam a sua morte, Bonhoeffer escreveu várias cartas e poemas que hoje são considerados clássicos cristãos. Mas cartas, ele reflete sobre a apatia da igreja contra Hitler, sobre o significado da fé e sobre o significado de Cristo hoje. Nas cartas ao amigo **Eberhard Bethge**, por exemplo, **Bonhoeffer** explorou o significado da fé cristã em um "mundo que se tornou adulto", perguntando-se: "Quem é **Cristo** para nós hoje?".

Bonhoeffer escreveu, também, à sua noiva, Maria von Wedemeyer. Inicialmente, a família dela foi contra a um compromisso, tendo em vista a diferença de idade – ela estava com 18 anos e ele com 37. Ele também estava envolvido em ações secretas que poderiam ser perigosas para ela. Mas após sua prisão, eles anunciaram o noivado publicamente como uma forma de apoio a ele. As visitas de Maria a Bonhoeffer tornaram-se o principal sustento dele durante os primeiros dias sombrios do seu encarceramento.

Em fevereiro de 1945, ele foi enviado ao campo de Buchenwald. Maria tentava a todo custo ver Bonhoeffer novamente caminhando por vários campos de concentração. No dia 3 de abril, Bonhoeffer e outros presos foram colocados em um vagão de trem e levados para serem exterminados no campo de Flossenbürg.

Em 08 de abril, eles fizeram uma pausa na Bavária, e Bonhoeffer conduziu um culto, a pedido dos prisioneiros. Ele meditou em Isaiás. Em seguida, após relatos, dois homens entraram na escola em que eles estavam juntos e pediram que

fossem seguidos. Puxando Best, um amigo e prisioneiro importante em sua história, ele falou as últimas palavras, uma mensagem para seu amigo inglês, o Bispo Bell: “Este é o fim – mas para mim, o início da vida”.

Bem cedo, na manhã de 9 de abril, Bonhoeffer, Wilhelm Canaris, Hans Oster, e mais quatro outros conspiradores foram enforcados no campo de extermínio de Flossenbürg. Há relato de um médico que afirma que ele se ajoelhou e orou antes de ser levado à forca.

Na biografia *“Bonhoeffer, pastor, Mártir, profeta, espião”*, Eric Metaxas, compartilha a seguinte frase de Bonhoeffer: “Se a nossa fé não a transformar, a morte é o inferno, é a noite e o frio. Mas justamente isto que é maravilhoso, o fato de podermos transformar a morte”.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As biografias têm um poder de nos ensinar muito acerca do contexto histórico que queremos aprender e sobre conceitos específicos que desejamos assimilar ao longo da história da humanidade. Analisar a vida de um indivíduo, ou de vários, em um processo historiográfico é, na verdade, essencial para a assimilação integral do objeto de estudo. A História científica que desconsidera este processo falhava em deixar de lado a *micro-história* nos estudos. Com o conceito de santidade no pensamento cristão não seria diferente. Devemos, para compreender, analisar os processos de desenvolvimento e formação do conceito na vida de grandes líderes e grandes

personagens bíblicos e históricos. Esse conceito também deve ser analisado dentro do conceito histórico de cada um, assim, teremos um melhor entendimento do mesmo.

Convém também afirmar que é importante, não apenas a análise da vida dos personagens em um conceito biográfico, mas, o que cada um afirmava ser a santidade, sendo isso possível, claro. Ou seja, se o indivíduo em questão analisou o conceito que desejamos compreender, não podemos deixar de lado sua própria análise. No caso de Bonhoeffer, autor usado como exemplo em uma curta biografia, foi importante destacar não seu entendimento de santidade, mas, sua ética e posicionamento diante de um contexto histórico específico. Se pairou uma dúvida sobre por que não foi utilizado um autor ou personagem que trabalhasse diretamente a santidade, a resposta é a seguinte: santidade também é ação política, e isso, Bonhoeffer teve de sobra.

REFERÊNCIAS

BURKE, P (org.). **A escrita da História**: novas perspectivas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: UNESP 1992. (Biblioteca Básica).

CARINO, J. A biografia e sua instrumentalidade educativa. **Educação & Sociedade**, ano XX, nº 67, ago/1999.

COSTA, E. V. da. Crítica bibliográfica o que é a história: considerações a propósito de uma obra de E. H. Carr. **Revista de História**. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, v. 27, n. 56, 1961. 154 p. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/122633>
Acesso em: 03mar.2021

CUMARU, L. O legado: para a Igreja no Brasil. **Sociedade Internacional Dietrich Bonhoeffer**. Seção língua portuguesa Brasil. Disponível em: <http://www.sociedadebonhoeffer.org.br/olegado.htm> Acesso em: 12 mar. 2021

DIETRICH Bonhoeffer, 04-02-1906 - 09-04-1945: uma biografia. Instituto Humanitas Unisinos. abr. 2015. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/169-noticias/noticias-2015/541537-dietrich-bonhoeffer-uma-biografia> Acesso em: 12 mar. 2021.

KOSELLECK, R., Espaço de experiência e horizonte de expectativas. In:_____. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUCRio, 2006. p. 311-337 [original: 1979].

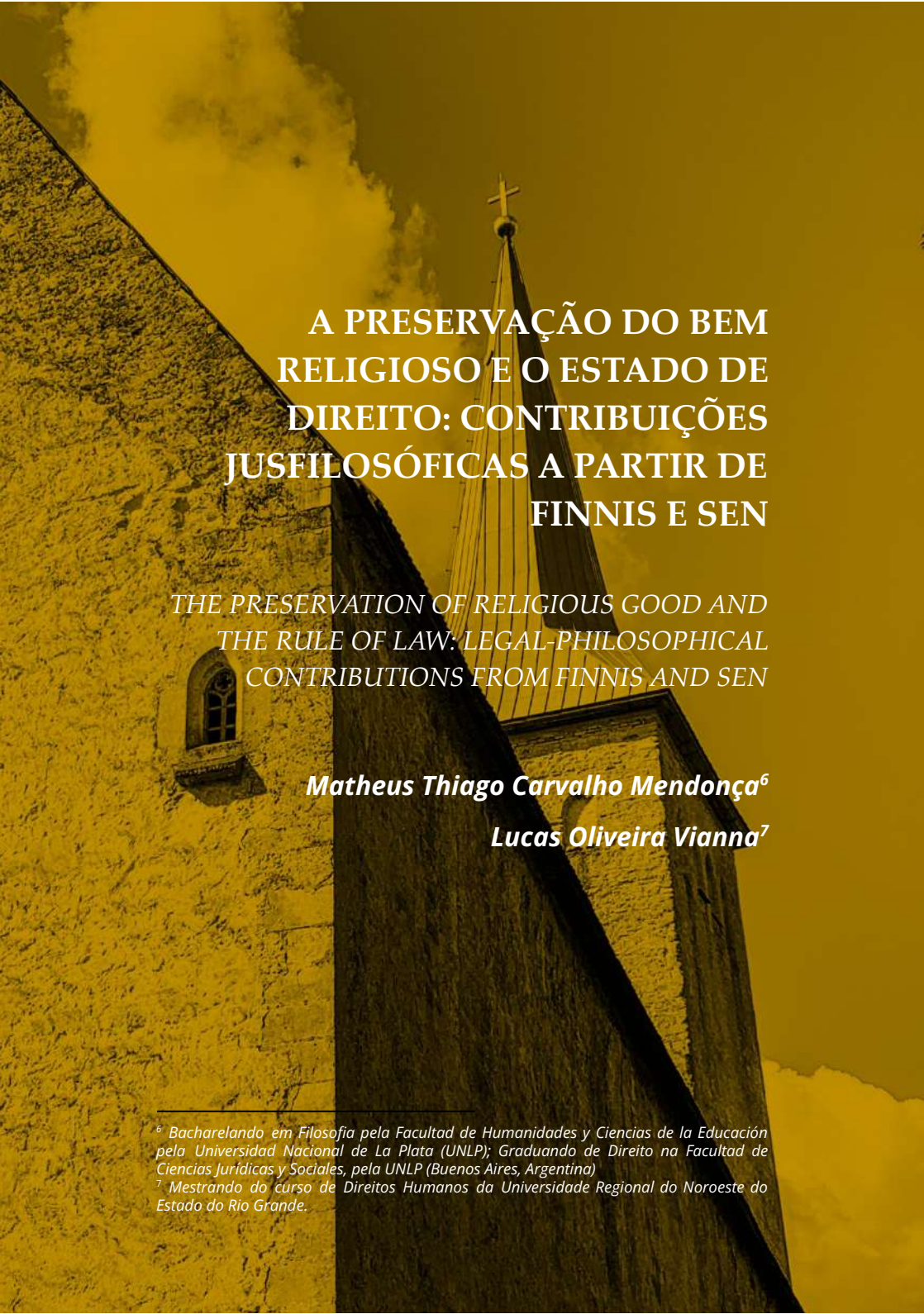
KOSELLECK, R. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUCRio, 2006.

LE GOFF, J. História das mentalidades, uma história ambígua. In: _____; NORA, P. (org.). **História**: novos objetos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

_____; NORA, P. (org.). **História**: novos objetos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

NANNY; WINSTON. Dietrich Bonhoeffer: biografia de um herói de fé. **Textos Louco amor**. abr. 2011. Disponível em: <http://www.decoracaoacoracao.com.br/dietrich-bonhoeffer-biografia-de-um-heroi-da-fe/> Acesso em: 12 mar. 2021.

PROST, Antoine. **Doze lições sobre a história**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.



**A PRESERVAÇÃO DO BEM
RELIGIOSO E O ESTADO DE
DIREITO: CONTRIBUIÇÕES
JUSFILOSÓFICAS A PARTIR DE
FINNIS E SEN**

*THE PRESERVATION OF RELIGIOUS GOOD AND
THE RULE OF LAW: LEGAL-PHILOSOPHICAL
CONTRIBUTIONS FROM FINNIS AND SEN*

Matheus Thiago Carvalho Mendonça⁶

Lucas Oliveira Vianna⁷

⁶ *Bacharelado em Filosofia pela Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación pela Universidad Nacional de La Plata (UNLP); Graduando de Direito na Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, pela UNLP (Buenos Aires, Argentina)*

⁷ *Mestrando do curso de Direitos Humanos da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande.*

RESUMO

A especulação sobre uma ordem metafísica irreduzível à experiência individual é universal à condição humana, manifestando-se principalmente em crenças religiosas. Os panoramas teórico-filosóficos estruturados por John Finnis e Amartya Sen são profícuos à compreensão desse fenômeno e ao discernimento de seu espaço adequado nas comunidades humanas. O Estado de Direito assume um papel-chave na gestão desse bem básico, devendo, para tanto, preservar as condições de seu florescimento, para o que se mostra indispensável uma postura de laicidade que reconheça a relevância social das diferentes visões religiosas para a consecução do bem comum dos seres humanos.

PALAVRAS-CHAVE

Religião; liberdades políticas; abordagem das capacitações; Finnis; Sen.

ABSTRACT

Speculation about a metaphysical order irreducible to individual experience is universal to the human condition, manifesting itself mainly in religious beliefs. The theoretical-philosophical panoramas structured by John Finnis and Amartya Sen are useful for understanding this phenomenon and for discerning its appropriate space in human communities. The rule of law assumes a key role in the management of this basic good, and, therefore, it must preserve the conditions of its flourishing, for which a secular posture that recognizes the social relevance of

different religious visions for the attainment of the common good of human beings.

KEYWORDS

Religion; political freedoms; capability approach; Finnis; Sen.

1. INTRODUÇÃO

Desde os primórdios da existência humana, questionamentos sobre a metafísica ocupam as inquições do indivíduo. Não foram poucos os pensadores que, desde a Grécia Antiga até a pós-modernidade, debruçaram-se sobre tais investigações. Naturalmente, as ciências do espírito testemunham múltiplos arcabouços teóricos que se pretendem suficientes ou efetivos para divisar tal fenômeno.

Nesse contexto, o presente ensaio tem por objeto principal a proteção jurídica do bem religioso e das liberdades religiosas. Instrumentalizando a investigação bibliográfica como instrumento metodológico, a produção jusfilosófica de John Finnis foi escolhida como referencial teórico para dar suporte às discussões sobre a proteção da religião como bem humano básico. Não obstante, a abordagem das capacitações de Amartya Sen posta-se ao lado como segundo referencial destinado a proteção das liberdades humanas como bem fundamental para sua dignidade e desenvolvimento.

Assim, o presente estudo divide-se em três partes. Na primeira delas, explorar-se-á a busca pelo transcendente como fenômeno universal a partir de Finnis. Posteriormente, no segundo momento, apresenta-se a abordagem de Sen e sua

defesa das liberdades políticas. Ao final, o texto apresenta sua contribuição jurídica, versando sobre a tutela da referida proteção no ordenamento jurídico brasileiro.

2. A BUSCA PELO TRANSCENDENTE COMO UM BEM BÁSICO

É notável a presença de crenças de caráter religioso nas mais diversas sociedades e culturas mundiais, como tem sido percebido por inúmeros pesquisadores dos campos da antropologia, sociologia e psicologia social (APUD; CZACHESZ, 2019). Essas observações têm levado muitos estudiosos dessas áreas a concluir pela universalidade do fenômeno religioso (BROWN, 1991; HAIDT, 2012). A generalidade do impulso religioso é tão relevante que alguns psicólogos sociais têm proposto mesmo a existência de uma raiz biológica, extracultural para esse traço humano (BARRET, 2011). Mesmo materialistas como Richard Dawkins (2006) reconhecem a presença omnicultural das crenças religiosas. Tais observações vêm ao encontro das filosofias éticas naturalistas, como a desenvolvida por John Finnis (2007).

Finnis é possivelmente o mais conhecido expoente da tradição filosófica denominada Teoria Neoclássica da Lei Natural, cujas raízes preliminares encontram-se em um artigo elaborado por Germain Grisez (1965), no qual o filósofo americano, comentando uma questão da Suma Teológica de Tomás de Aquino, propõe que as tradicionais interpretações da obra estão equivocadas em sua exegese e apresenta argumentos em favor de uma hermenêutica distinta do conceito tomista de Lei Natural.

A partir destes questionamentos, vários autores laboraram na referida Teoria, distinguindo-se nomes como John Finnis, Joseph Boyle e Robert P. George. No âmbito brasileiro, destacam-se pesquisadores como Victor S. Pinheiro e Elden B. de Souza (2016), bem como Mendonça (2018). Para os fins deste artigo, e considerando as limitações inerentes à extensão visada, adotar-se-ão as contribuições de Finnis, principalmente no que tange à busca pelo transcendente como um bem humano básico.

Um dos principais motivos propulsores dos trabalhos de Grisez e Finnis é responder à tese do filósofo David Hume que ficou conhecida como “falácia naturalista”, a qual, resumidamente, sustenta que o dever-ser não pode ser extraído do ser ou, em outras palavras, que de juízos de fato não se podem derivar juízos morais (HUME, 2000). Assim, haveria uma separação intransponível entre observações empíricas e proposições éticas, não se podendo derivar obrigações morais unicamente da natureza de um ente. Os neonaturalistas buscarão, então, demonstrar por que o argumento de Hume não refuta o naturalismo, revitalizando, nessa empreitada, a teoria da Lei Natural.

Respondendo à tese de Hume, Finnis evidenciará que o naturalismo de Aquino não está fundamentado nas exteriorizações observáveis da natureza humana, e sim no que o neotomista chama de “princípios da razão prática”, os quais “não são inferidos dos fatos”, nem de “proposições metafísicas sobre a natureza humana” (FINNIS, 2007, p. 45). Na filosofia tomista, esses primeiros princípios, “que especificam as formas básicas do bem e do mal e que podem ser adequadamente apreendidos por qualquer um que tenha atingido a idade da razão (e não apenas

pelos metafísicos), são per se nota (evidentes por si mesmos) e indemonstráveis” (FINNIS, 2007, p. 44). O que se infere, pois, é que, na compreensão do filósofo australiano, Aquino “nunca incorreu na *naturalistic fallacy*, porque o ‘bom’ e o ‘mau’ não derivariam de fatores empíricos, mas destes ‘primeiros princípios.’” (SGARBI, 2007, p. 663).

Não se trata aqui de princípios morais propriamente ditos, mas de princípios que se estendem a toda a deliberação prática, razões não instrumentais ou básicas para a ação, proporcionadas por fins que se podem identificar de maneira racional e perseguir, não como meios para outros fins, senão como fins em si mesmos (AGUIRRE, 2014, p. 649-650). Trata-se, pois, de enunciados pré-morais que podem ser universalmente reconhecidos pelos seres humanos, cujo principal e primeiro exemplo seria o axioma “o bem há de ser feito e o mal há de ser evitado” (GRISEZ, 1965). O conjunto desses princípios compõe o que Finnis denomina “razoabilidade prática”, um conceito central na teoria do autor. “Prática”, cumpre salientar, em sua acepção aristotélica, não no sentido de factibilidade ou eficiência, mas de princípios que dirigem-se às decisões que dirigem as ações a serem tomadas (PINHEIRO; SOUZA, 2016, p. 71).

A razão prática, por sua vez, dirige-se naturalmente à busca do que o autor chama de bens humanos básicos, que seriam “as formas elementares de florescimento humano, bens que são universalmente buscados e realizados por todos que refletem e deliberam sobre o que fazer, ainda que sejam infundadas as suas conclusões” (CULLETON; BRAGATO; FAJARDO, 2009, p. 47). A inclinação natural do ser humano à consecução desses bens, defendem os autores, não é mera especulação

filosófica, mas pode ser comprovada por diversas teorias psicológicas, desde freudianas a behavioristas, as quais podem divergir na explicação e listagem relativas a tais inclinações, mas são materialmente consonantes em constatar sua existência (FINNIS; GRISEZ; BOYLE, 1987, p. 113).

Os bens humanos universais apontados por Finnis (2007) são, em lista não exaustiva: vida, conhecimento, jogo, experiência estética, sociabilidade (amizade), razoabilidade prática e “religião”. Não se abordará o significado e implicações de cada um destes, mas apenas o que interessa ao presente recorte, a “religião”.

Apõe-se o termo “religião” entre aspas (como o autor também faz em sua obra) porque aqui o autor refere-se não a uma instituição mediadora do contato do indivíduo com o transcendente (DIAS, 2013, p. 145), nem às doutrinas religiosas específicas de cada confissão, mas à “existência inquestionável de indagações metafísicas em relação à ordem que ultrapassa por completo o campo da experiência individual, alcançando a origem do cosmos, da liberdade humana e da razão” (PINHEIRO; SOUZA, 2016, p. 80), uma “preocupação com uma ordem de coisas ‘além’ de cada um” (FINNIS, 2007, p. 95).

É importante observar que a universalidade está na inerência dessas indagações à condição humana, e não nas multiformes respostas que lhes são apresentadas (SGARBI, 2007). Assim é que, mesmo um ateu como Sartré, em que pese negar a existência de uma entidade divina pessoal, ainda assim julga “ser obrigado a agir com liberdade e autenticidade e a desejar a liberdade das outras pessoas da mesma forma que a sua”, expressando, “uma preocupação com um bem que consiste em

uma forma irredutivelmente distinta de ordem” (FINNIS, 2007, p. 95).

Desse modo, ainda que, na busca de responder a esse “impulso metafísico”, diferentes culturas apresentem respostas absolutamente divergentes, “a especulação metafísica sobre uma ordem supraindividual e irredutível à experiência sensível é universal” (PINHEIRO; SOUZA, 2016, p. 80). De igual maneira, ao tratar do bem básico do conhecimento, Finnis (2007, p. 67-71) não se refere a qualquer compreensão particular acerca de determinada matéria, mas à tendência humana à busca pela verdade, à curiosidade em geral e a evitar o erro e a ignorância.

Um outro caráter distintivo do bem religioso é que o indivíduo não apenas conjectura acerca da existência dessa ordenação transcendente, mas também busca, instintivamente, a harmonização pessoal com essa composição (OLIVEIRA, 2002, p. 73). O bem básico da “religião” não se reduz à procura por conhecer ou amar a Deus, mas também por tornar-se como ele [*assimilatio*] (FINNIS, 1998, p. 85). Esse é um tema recorrente em diversas religiões.

2. A PROMOÇÃO DAS LIBERDADES NA ABORDAGEM DAS CAPACITAÇÕES

2.1 A ABORDAGEM DAS CAPACITAÇÕES E A IDEIA DE JUSTIÇA EM SEN

Os aportes de Amartya Sen às Ciências Sociais – especialmente às Ciências Econômicas – abrangem distintos segmentos, desde pontos concernentes à escolha social, à economia do bem-estar e à escolha racional até o

desenvolvimento econômico. Ademais, para além âmbito analítico “exclusivamente” acadêmico, pode-se destacar sua produção acerca de temas práticos relacionados à pobreza e à desigualdade. A priori, o presente trabalho — que não pretende debruçar-se longamente sobre tal referencial teórico – apresenta duas teses defendidas pelo autor que resultam capitais em sua obra: a abordagem das capacitações e a ideia de justiça.

Nas décadas de 70 e 60, Amartya Sen sugeriu uma teoria geral do bem-estar como forma de associar a tradicional preocupação dos economistas em relação ao bem-estar material com a preocupação filosófica sobre direitos individuais e justiça. Destaca-se que Sen apontou para a liberdade, em vez de para a riqueza, como o referencial do progresso de uma sociedade. Para Sen, essa trata-se de um fim primário assim como o principal meio para alcançar o desenvolvimento econômico (NASAR, 2012; SEN, 1999; 2010).

A expansão das liberdades é vista, por essa abordagem, como o principal fim e o principal meio do desenvolvimento. O desenvolvimento consiste na eliminação de privações de liberdade que limitam as escolhas e as oportunidades das pessoas de exercer ponderadamente sua condição de agente. A eliminação de privações de liberdades substanciais, argumenta-se aqui, é constitutiva do desenvolvimento (SEN, 2010, p. 9).

Denota-se que a abordagem das capacitações de Sen reflete o sem-número de combinações de funcionamentos (estados e atividades que as pessoas valorizam em suas vidas) que as pessoas podem atingir. A capacitação alude à liberdade individual da escolha por um modo de viver. Capacidade pessoal equivale à liberdade pessoal, sendo um conceito que se define pela noção de potencialidade (SEN, 1999).

Nesses termos, Sen defende que as capacitações das pessoas devem ser equiparadas, oferecendo condições que favoreçam aos indivíduos alcançarem as metas por eles tidas como essenciais. O autor fundamenta sua interpretação no reconhecimento da potencialidade como uma liberdade, “principal fim e principal meio do desenvolvimento”. O desenvolvimento consiste na eliminação de privações de liberdade que limitam as escolhas e as oportunidades das pessoas de exercer ponderadamente sua condição de agente” (SEN, 1999, p. 10).

Sen, com isso, concilia dois pólos que aparentemente possuem irremediável antagonismo: igualdade e liberdade, pondo ênfase no papel da participação da sociedade civil, autodeterminação e livre arbítrio como forma de desenvolvimento de um povo, sem confundi-lo com o desenvolvimento econômico regional. Dessarte, o autor evidencia as inúmeras implicações da abordagem das capacitações:

Uma variedade de instituições sociais – ligadas a operação de mercados, a administrações, legislaturas, partidos políticos, organizações não

governamentais, poder judiciário, mídia e comunidade em geral – contribui para o processo de desenvolvimento precisamente por meio de seus efeitos sobre o aumento e a sustentação das liberdades individuais. A análise do desenvolvimento requer uma compreensão integrada dos papéis respectivos dessas diferentes instituições e suas interações (SEN, 1999, p. 336).

Do excerto anterior derivam as noções interdependentes de liberdades instrumentais e substantivas. As primeiras são consideradas no processo social de desenvolvimento e estão intimamente relacionadas às liberdades políticas e econômicas, às oportunidades sociais, às garantias de transparência interpessoal (segurança do convívio público) e à rede de segurança social (SEN, 1999).

Dessarte, o debate público deve patrocinar a expansão das capacidades básicas dos cidadãos, permitindo a escuta das demandas da sociedade (direitos democráticos institucionalizados) e fazendo com que as necessidades sejam avaliadas em suas múltiplas dimensões. Assim, o aparato teórico de Sen convém como forma de criar consciência sobre o que é socialmente injusto, isto é, como provisão para a discussão pública. Para além dessa implicação nota-se, ainda, o fato de Sen ser crítico à tendência prevalente de aferir o sucesso do desenvolvimento com base exclusivamente nas variações do produto interno bruto (SEN, 1999, 2005, 2009).

Em continuidade, a partir da afirmação das liberdades instrumentais é que podem consolidar-se as liberdades substantivas. Dentre essas últimas, o autor destaca as capacidades de se impedir a desnutrição, a fome, a mortalidade precoce e as liberdades relativas ao acesso à educação/cultura ou à participação ativa na vida política da sociedade. Para isso, o desenvolvimento requer que sejam excluídas as principais fontes de privação de liberdade: i) pobreza e tirania; ii) carência de oportunidades econômicas e destituição social sistemática; iii) negligência dos serviços públicos; iv) intolerância ou interferência excessiva de Estados opressivos (SEN, 1999).

Dessarte, a liberdade política ampla deve ser a tônica na qual é importante ao indivíduo ter garantidos seus “direitos a ter direitos”. Essa é uma perspectiva de modificação social que pretende mitigar e eliminar as barreiras interpostas entre os indivíduos e o acesso ao que eles considerem importante para suas vidas.

Noutro ponto de sua produção, Sen traz noções essenciais ao debate sob o ponto de vista de sua ideia de justiça. O autor mostra-se adepto de arranjos que primam pela observação do comportamento real das pessoas e de suas relações sociais, apreciam as diferenças e consideram a vida que as pessoas são capazes de levar. Para Sen, “a justiça está fundamentalmente conectada ao modo como as pessoas vivem e não meramente à natureza das instituições que as cercam” (SEN, 2009, p. 12-13). Ademais, Sen entende que o institucionalismo transcendental (de tom “contratualista”) mostra-se como um obstáculo à remoção das injustiças, por centrar-se nas utopias de justiça perfeita, ao passo que a análise enfocada nas realizações

favorece o exame racional das assimetrias produtoras de injustiças, considerando também fatores não racionais como os anseios dos indivíduos (SEN, 2005, 2009).

Com base nessa perspectiva, a teoria seniana da justiça fundamenta-se na noção de equidade como “justiça realizável”, que, por assim dizer, dispõe um tratamento desigual aos desiguais. Seu pressuposto teórico reside no reconhecimento de que as pessoas, embora sejam iguais perante a lei, possuem necessidades, capacidades e desejos diferenciados. Para Sen, a promoção da equidade na justiça é a trilha que conduz a mitigação das desigualdades socioeconômicas intrínsecas a uma sociedade complexa, assim como para a universalização de suas liberdades democráticas. Disso decorre sua defesa da via de mão dupla entre a liberdade e os direitos humanos, descritas por ele como “pretensões éticas constitutivamente associadas à importância da liberdade humana” (SEN, 2009, p. 401). A partir desse ponto, então resultaria a mensagem central de sua teoria da justiça, que é o forte nexos de convergência entre igualdade e liberdade e a crítica implícita e explícita às desigualdades com ou sem liberdades (SEN, 2009).

Sen propõe uma ideia da justiça calcada na base informacional relativa às liberdades dos cidadãos, sensível às consequências. Não lhes prestar a devida atenção, como as liberdades que as pessoas de fato conseguem exercer, impede uma base adequada para um sistema de avaliação (SEN, 1999, 2009). O autor lembra, outrossim, que a justiça não pode ser confinada a um exame que aponta apenas para os “resultados de culminação”, pois “a sensibilidade às consequências não exige insensibilidade em relação à agência e às relações pessoais na

avaliação do que está acontecendo no mundo” (SEN, 2009, p. 255).

É necessário considerar que a abordagem das capacitações e a ideia de justiça contém forte ênfase pluralista e que ambicionam uma “agregação” positiva de elementos heterogêneos, com diferentes funcionamentos. Mas, questiona Sen, como selecionar valores sociais? Para conseguir uma escala “comum” para a avaliação social, deve haver uma espécie de consenso social. Esse é um processo de “escolha social” que demanda debate público e democrático, esclarecimento e averiguação crítica (“imparcialidade aberta”). Sen reconhece que o exercício da escolha democrática de acordo ou consenso pode ser extremamente complexo, uma vez que a escala de valores é uma questão de valoração e julgamento, não de qualquer tecnologia impessoal. Nas suas próprias palavras, “não há fórmula mágica” (SEN, 2009, p. 358).

É imperioso objetivar francamente as liberdades concretas, que têm amplitude e sensibilidade que lhe possibilitam um alcance muito maior, pois as liberdades individuais podem ser estimadas por meio de referência explícita aos rendimentos e aos processos que os indivíduos têm motivos para buscar e valorizar. Sen advoga pela capacidade de orientar disposições políticas adequadas para ampliar a justiça social, especialmente no tocante à minimização das injustiças intoleráveis. O autor se concentra no estabelecimento de critérios capazes de orientar as escolhas no sentido de que elas sejam mais justas que as alternativas viáveis, o que exige transcendência das individualidades (SEN, 1999, 2005, 2009).

Nesse aspecto, o mais importante é que as relações derivadas do ato sejam justas (ainda que parcialmente), evitando-se a injustiça, que é a situação de anomia em que abrem-se brechas para excessos. Uma das ideias relevantes ligadas a essa perspectiva é a de que, embora haja grande variedade de noções sobre o que é justo, há certo consenso em cada momento histórico sobre o fato de certas situações constituírem-se em injustiça intolerável (SEN, 2005, 2009), ademais do exame racional sobre opções mais ou menos razoáveis, como o proposto em Finnis no presente ensaio.

Sugere-se uma reflexão que instigue o engajamento efetivo das pessoas não apenas no cumprimento das leis, mas na transformação da sociedade para que ela exclua as injustiças sentidas como inaceitáveis. Para Sen (2009, p. 409), “não se deve confundir obrigação vagamente especificada com ausência de qualquer obrigação”. É um equívoco assumir que “já que não é possível resolver todas as disputas através do exame crítico, então não teríamos bases sólidas suficientes para utilizar a ideia de justiça nos casos em que o exame racional leva a um juízo conclusivo” (SEN, 2009, p. 436).

Em alguma medida próximo de Finnis, Sen propõe uma teoria capaz de orientar uma escolha valorativa racionalmente informada, baseada na ideia de que “a escolha e a ponderação podem ser difíceis, mas não há nenhuma impossibilidade geral de fazer escolhas arrazoadas baseadas em combinações de objetos diversos” (SEN, 2009, p. 275). A multiplicidade de parâmetros enredados impossibilita a realização do cálculo unificado e do sistema de hierarquização, o que naturalmente não impede que

não possam ser articulados de forma racional (SEN, 1977, 1999, 2005, 2009).

Em suma, percebe-se, no arcabouço teórico proposto por Amartya Sen, um quê de essencialidade fundamental da qual se revestem as liberdades políticas — dentre elas, a liberdade religiosa, como se verifica também em Nussbaum (2000; 2012) e Skerker (2004). Para além da universalidade da busca pelo transcendente, o bem religioso também vincula-se aos anseios e metas livremente propostas pelos indivíduos, inclusive, como guia para a consecução de suas metas. Dado tal ferramentalidade, vislumbra-se a premente necessidade de que dita liberdade substancial seja protegida e promovida pelo Estado. Assim, a próxima janela desse ensaio abre-se para o papel do Estado na proteção do bem religioso.

3. O PAPEL DO ESTADO DE DIREITO

Consoante observado supra, tanto Finnis quanto Sen exibem panoramas teóricos profícuos no que diz respeito ao papel e lugar da religião como liberdade fundamental na sociedade. Pretende-se, na presente seção, a partir do prisma estruturado por esses autores, examinar especificamente o papel do Estado na gerência desse bem humano básico e de promoção das liberdades.

Para Finnis (2007, p. 266), uma das funções primárias do Estado de Direito é que, detendo o monopólio do uso da força e exercendo-o nos limites a ele outorgados, impede que os seres estejam sujeitos ao arbítrio alheio, o que é uma exigência para o florescimento pleno das virtudes humanas, na medida em que “os

indivíduos só podem ser *eus* — isto é, ter a ‘dignidade’ de serem ‘agentes responsáveis’ — se não forem forçados a viver suas vidas para a conveniência de outrem, mas lhes seja permitido e sejam ajudados a criar uma identidade duradoura por ‘toda a vida.’” Logo, “a tese ética da razão prática e dos bens humanos básicos [...] se articula com a tese política da autoridade do Estado de Direito para promover o bem comum” (PINHEIRO; PIMENTEL, 2020, p. 341).

Ora, tal compreensão implica que o Estado assume um papel-chave no estabelecimento e manutenção das condições de florescimento livre dos bens humanos, básicos, nestes incluída a religião, justificando-se a presente análise. Assim como, por exemplo, para o florescimento adequado do bem básico do conhecimento é essencial a garantia estatal das liberdades de ciência, de imprensa e de expressão, quando se trata do bem humano da “religião”, seu florescimento pleno depende diretamente da tutela estatal da liberdade religiosa (FINNIS, 2009).

Compreendidas tais premissas, pode-se assentar de plano a inadequação do modelo de Estado confessional, ou seja, aquele em que uma confissão religiosa específica é chancelada pelo Poder Público, quer expressamente, quer através da concessão de privilégios não estendidos às demais instituições confessionais. Esse paradigma é incompatível com o bem finnisiano da “religião” pois, “como bem eminentemente reflexivo, ele só pode ser instanciado de forma autêntica e íntegra, sem que ninguém obrigue o agente racional a crer em determinada tradição religiosa ou filosófica” (PINHEIRO; PIMENTEL, 2020, p. 341). O impulso em direção à fonte transcendente de sentido da

vida deve ter como função-guia a razoabilidade prática exercida pelo indivíduo, e não o direcionamento estatal (PINK, 2013).

Entendemos, portanto, que o desenvolvimento do bem humano religioso depende do estabelecimento de um Estado laico, pois é nesse sistema que se estabelece “a emancipação recíproca entre Estado e religiões, para que se permita o livre exercício religioso, efetivando-se, outrossim, direitos individuais de liberdade do cidadão em relação a sua crença e culto” (NUTO; ALCÂNTARA, 2014, p. 109). Em síntese, o bem humano básico almejado pelo modelo Estado laico é, paradoxalmente, a “religião”.

Além disso, a separação entre Estado e religiões,

longe de arrefecer o ânimo religioso, muitas vezes o fortalece, na medida em que incentiva o proselitismo, seja das religiões minoritárias, pela abertura de um espaço que até então lhes era negado, seja da organização religiosa hegemônica, que, órfã das regalias do poder, passa a dinamizar os seus esforços na tentativa de evitar ou minimizar a perda de influência no tecido social (SANTOS JÚNIOR, 2007, p. 64).

Em suma, a laicidade estatal beneficia também o florescimento religioso comunitário, na medida em que possibilita às instituições correspondentes uma atuação livre segundo a sua lógica própria, valendo-se não de capital político, mas de capital “religioso”, moral e social.

É oportuno, contudo, diante das diferentes compreensões existentes acerca de laicidade, que se delineie os contornos de sua definição para os fins do presente artigo. De acordo com o verbete de Valerio Zanone, presente no Dicionário de Política de Norberto Bobbio, o Estado laico

[...] é separado de confissões religiosas, mas deve garantir a liberdade de religião e de culto a todos os grupos religiosos, sem implementar privilégios nem estruturas de controle direcionadas a certas confissões, salvaguardando assim a autonomia do poder civil de eventual tentativa de controle religioso e, simultaneamente, defendendo as confissões de qualquer tentativa de restrição ao livre exercício de culto por parte do poder temporal (ZANONE, 2004, p. 670).

Evidencia-se, pois, uma dupla dimensão, não apenas a de proteger o Estado do controle da Igreja, mas também a de escudar as confissões de restrições arbitrárias de sua atuação por parte do poder temporal (SANTOS JÚNIOR, 2007).

Quanto aos diferentes paradigmas possíveis, Kuru (2007, p. 571) afirma que há, basicamente, dois grandes modos de postura estatal laica, os quais se pode denominar, de forma simplista, de “secularismo passivo” e “secularismo assertivo”⁸. Naquele, o Estado adota uma postura passiva na criação e

⁸ Não se deve entender tais expressões como uma classificação binária, mas como polos de um espectro em relação aos quais um modelo de Estado laico pode se aproximar, de forma semelhante ao que ocorre com as expressões “esquerda” e “direita” na política.

estabelecimento de religiões, mas permite a estas a visibilidade pública. Neste, o poder estatal busca afastar as expressões religiosas da esfera pública, adotando uma postura agressiva que relega a religião ao foro privado. Numerosos pesquisadores têm denominado a forma assertiva de “laicismo”, típica de um estado “laicista”, e a passiva de “laicidade”, típica de um estado “laico” (MIRANDA, 2014, p. 7; LENZA, 2014, p. 189; CALSING et al., 2017).

O exame de como o Estado lida com a manifestação religiosa pública (e não apenas privada) é central na avaliação de sua adequação à compreensão da “religião” como um bem humano básico principalmente por dois motivos. Primeiro, porque na concepção finnisiana os bens básicos são realizados integralmente não na seara privada do indivíduo, mas na comunidade (OLIVEIRA, 2002). Em segundo lugar, porque é sobre a esfera das expressões nas relações público-sociais que incide a tutela estatal, e não sobre o foro privado das escolhas dos indivíduos, o qual já é naturalmente resguardado da intervenção estatal no modelo liberal (LEITE, 2013). Por conseguinte, se a liberdade religiosa dissesse respeito unicamente à expressão pística na seara particular do indivíduo, sua proteção em um Estado liberal seria tautológica.

Como assevera Silva (2005, p. 231), “a questão fundamental [...] é saber se, feita a escolha, é possível determinar-se em função dela”, ou seja, “se se têm condições objetivas para atuar no sentido da escolha feita.” Assim sendo, a liberdade de crença, enquanto instrumental ao florescimento do bem humano religioso, deve ser entendida como “o direito de exprimir uma crença, e não o direito de ter uma crença (condição

necessária, mas não suficiente à caracterização deste direito fundamental)" (LEITE, 2013, p. 166).

Com isso em vista, já se percebe a insuficiência do modelo laicista para a consecução daquele fim, pois adota "uma atitude de intolerância e hostilidade estatal em relação às religiões" (LENZA, 2014, p. 189), a qual acaba por macular a própria neutralidade estatal, uma vez que "reconhecer o direito ao exercício da fé mas restringi-lo à esfera privada do indivíduo também não é neutralidade, mas uma confissão específica: a de que o exercício correto da religião é no âmbito particular" (BARBOSA; VIANNA, 2019, p. 240-260). A dizer de outro modo, Estado laico "não significa Estado ateu, pois o ateísmo não deixa de ser uma concepção religiosa" (SARMENTO, 2006 p. 308) e um ateísmo público não seria neutralidade religiosa, senão um credo – negativo, isso sim – de caráter antirreligioso (RHONHEIMER, 2009, p. 110).

Com tais considerações em mente, e a partir das contribuições teórico-filosóficas de Finnis e Sen, pode-se inferir que a ordem laica é a que melhor oportuniza o florescimento do bem básico "religião", pois entende a relevância do fenômeno religioso para a sociedade e permite as suas expressões públicas (SANTOS JÚNIOR, 2007; MIRANDA, 2014).

Uma observação, contudo, deve ser feita. Permitir a manifestação religiosa na esfera pública não significa abrir espaço para o triunfalismo religioso, que ocorre quando credos específicos buscam obter hegemonia política para veicular pautas que beneficiem o seu grupo religioso em detrimento de outros, ou tutelar estatalmente valores morais exclusivos de sua

cosmovisão (FREESTON, 2006). Toda expressão religiosa pública deve ter em mente que posições de fé são pessoais e idiossincráticas, não podendo ser exigidas de terceiros (RUIZ; ZUNIGA-FAJURI, 2014, p. 97). A condução política do Estado de Direito na visão finnisiãna deve ser feita tendo em vista que os bens básicos são inteligíveis pela razão pública, e que sua consecução depende da liberdade individual, não se podendo permitir o controle estatal por parte de setores religiosos.

Assim, para que o Estado seja laico, não precisa banir a manifestação religiosa dos espaços públicos, desde que as instituições políticas não tenham por base de legitimidade as instituições religiosas, e sim a soberania ou vontade popular (BECKFORD; DEMERATH, 2007, p. 724). Em suma, a religião não precisa estar ausente da sociedade, mas não pode dominá-la (SILVA, 2016, p. 166).

Para além disso, é imperioso atentar para o fato de que a atual concepção jusfilosófica de direitos, aliada ao modelo sócio-político-econômico de Estado de Bem Estar Social, considera-os não mais unicamente sob a óptica negativa de resguardo da intervenção estatal indevida, mas também assume a existência de uma dimensão comissiva, a qual depende de prestações estatais positivas (CANOTILHO et al., 2013; SARMENTO, 2006).

Compreendida sob essa ótica, a liberdade religiosa aponta “para o Estado e para os demais indivíduos civis um direito objetivo de proporcionar o exercício efetivo de liberdade religiosa” (FONSECA, 2014, p. 99). Segue-se que a proteção do bem humano religioso “não consiste apenas em o Estado a

ninguém impor religião ou a ninguém impedir de professar determinada crença”, mas também em “o Estado permitir ou propiciar a quem seguir determinada religião o cumprimento dos deveres que dela decorrem (em matéria de culto, de família ou de ensino, por exemplo) em termos razoáveis” (MIRANDA, 1998, p. 359).

Há exemplos na Constituição Federal (CRFB/88) de ambas as dimensões desse direito, visto que, em sentido negativo, o Estado não pode “estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança”, ao passo que, no viés positivo, é assegurada, por exemplo, “a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva” (BRASIL, 1988).

É evidente, portanto, que o sistema laico — e não o laicista — é suportado pelo ordenamento constitucional, conforme explicitado em obra conjunta de alguns dos mais destacados constitucionalistas brasileiros:

[...] o regime constitucional brasileiro é de não identificação (Estado laico) com separação, o que não significa, vale frisar, oposição, que está presente numa concepção laicista (ao estilo francês), de relativa hostilidade à religião. Nem indiferente, e ainda menos hostil, a Constituição revela-se atenta, separada, mas cooperativa, não confessional, mas solidária, tolerante em relação

ao fenômeno religioso (CANOTILHO et al., 2013, p. 708)

A vigência no Brasil de um modelo de secularidade passivo também já foi reconhecida em diversas decisões da Suprema Corte brasileira (BRASIL, 2016; BRASIL, 2017). As referências ao ordenamento constitucional são relevantes porque, tratando-se do documento que enuncia as matrizes axiológicas do Estado de Direito brasileiro, situa-se na fronteira entre o filosófico e o jurídico.

O Estado laico constitucional brasileiro adotou o que se intitulou de *princípio da cooperação*, o qual traduz que “o Estado cooperará com as igrejas e confissões religiosas, principalmente para a promoção dos princípios e direitos e garantias fundamentais” (CANOTILHO *et al.*, 2013, p. 707). Para que se compreenda adequadamente como se dá a coadjuvação entre as instituições religiosas e o Estado, deve-se perquirir qual o objetivo compartilhado por ambos, uma vez que a Constituição brasileira apenas prevê a possibilidade da “colaboração de interesse público” (BRASIL, 1988), sem explicitar maiores detalhes.

Novamente, a estrutura teórica finnisiana mostra-se útil, ao identificar o conceito sociopolítico de “interesse público” com a noção jusfilosófica de “bem comum”, o qual representa um conjunto de condições que permite “que os membros de uma comunidade atinjam por si mesmos objetivos razoáveis, ou que realizem, de modo razoável, por si mesmos, o valor em nome do qual eles têm razão de colaborar uns com os outros (positiva ou negativamente) em uma comunidade” (FINNIS, 2007, p. 155).

Saliente-se que essa definição “nem afirma, nem acarreta que os membros de uma comunidade devam todos ter os mesmos valores ou objetivos (ou um conjunto de valores ou objetivos)” mas apenas que “deve haver algum conjunto (ou um conjunto de conjuntos) de *condições* que precisa se dar para que cada um dos membros atinja seus próprios objetivos” (FINNIS, 2007, p. 156).

Aportando tal concepção para a presente discussão, conclui-se que o Estado não deve fomentar nenhuma instituição eclesiástica ou confissão religiosa específica, mas exercer um papel de garantidor das condições que permitam aos indivíduos desenvolver seu impulso ao transcendente por si mesmos.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A existência e a diversidade dos fenômenos religiosos é um fato visualizável desde os primeiros registros históricos e antropológicos que se tem da humanidade, e que permanece continuamente presente apesar da crescente secularização da sociedade. As predições de autores materialistas que prenunciaram o declínio da religião no mundo moderno e pós-moderno mostraram-se equivocadas. Pode-se asseverar, a partir dessa observação, que a especulação sobre o transcendente é inerente à própria condição humana.

No aspecto sociológico, apresentam-se múltiplos arcabouços teóricos úteis à compreensão do lugar, papel e função do impulso metafísico para as comunidades humanas, dentre os quais destacamos as contribuições da Teoria

Neoclássica da Lei Natural de John Finnis e a Abordagem das Capacitações de Amartya Sen, tanto pela riqueza e fidelidade com que abordam o tema, quanto pelo reconhecimento que prestam à relevância social da religião.

Sendo o organizador primário das liberdades individuais, o Estado de Direito assume um papel-chave na gestão social, devendo garantir as condições de florescimento do bem humano básico da “religião”, entendida esta não como uma confissão religiosa específica ou como alguma instituição responsável pela mediação do contato entre o indivíduo e o transcendente, mas justamente como a potencialidade do sujeito em refletir sobre uma ordem metafísica irredutível a sua experiência sensorial individual.

Para tanto, deve o poder temporal adotar uma postura de laicidade que não relegue às expressões písticas à esfera privada dos indivíduos nem privilegie alguma cosmovisão religiosa específica em detrimento de outras, permitindo, portanto, o desenvolvimento desse bem humano a partir de sua lógica própria, de acordo com a razoabilidade prática livre do indivíduo.

REFERÊNCIAS

AGUIRRE, S. C. El primer principio de la ley natural, según Finnis-Grisez y Rhonheimer y las lecturas contemporáneas de "Summa Theologiae" i,ii, q. 94, a. 2. **Revista de Derecho**

de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso XLIII, Valparaíso, Chile, p. 643-669, jul-dez 2014.

APUD, I.; CZACHESZ, I. Creencias, Rituales y Memoria. Una introducción a la Ciencia Cognitiva de la Religión. **Psicol. Conoc. Soc.** [online]. v. 9, n. 1, p. 182-204, 2019.

BARBOSA, J. R. S.; VIANNA, L. O. Reflexões sobre os limites da expressão religiosa pública no Estado laico brasileiro. *In*: Douglas Cesar Lucas; Daniel Rubens Cenci; Elenise Felzke Schonardie; Maiquel Angelo Dezordi Wermuth. (Org.). **Direitos Humanos e Democracia em tempos de crise**. 1ed. Porto Alegre: Editora Fi, v. 3, p. 240-260, 2019.

BARRET, J. L. **Exploring the natural foundations of religion**. Trends in Cognitive Sciences, v. 4, n. 1, p. 29-34, 2000.

BECKFORD, J. A.; DEMERATH, N. J. **The sage handbook of the Sociology of Religion**. London: Sage Publication, 2007.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Promulgada em 5 de outubro de 1988.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. 1ª Turma. **RHC 134.682/BA**. Rel. Min. Edson Fachin. Julgado em 29 nov. 2016.

_____. _____. **ADI nº 4.439**. Rel. Min. Alexandre de Moraes. Julgado em 27 set. 2017.

BROWN, D. E. **Human universals**. New York, NY: McGraw-Hill, 1991.

CALSING, R. de A; SANTOS, J. E; SANTOS, C. C. O estado laico na atualidade: uma análise comparativa da laicidade nos ordenamentos jurídicos brasileiro e espanhol. **Revista Brasileira de Direito**, v. 13, n. 2, 2017.

CANOTILHO, J. J. G.; MENDES, Gilmar F.; SARLET, I. W.; STRECK, L. L.(Coords.). **Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo: Saraiva; Almedina, 2013.

CULLETON, A.; BRAGATO, F. F.; FAJARDO, S. P. **Curso de direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DAWKINS, R. **The God delusion**. Boston: Houghton Mifflin, 2006.

DIAS, J. C. O direito natural no pensamento jurídico contemporâneo: John

Finnis. *In*: DIAS, J. C.; SIMÕES, S. A. S. (Org.). **Direito, políticas públicas e desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Método; Belém: Cesupa, 2013.

FINNIS, J. Aquinas. **Moral, political, and legal theory**. Oxford: OUP, 1998.

_____. Does free exercise of religion deserve constitutional mention? **The American Journal of Jurisprudence**, v. 54, p. 41-66, 2009.

_____. **Lei natural e direitos naturais**. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

FINNIS, J.; GRISEZ, G.; BOYLE, J. Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends. **American Journal of Jurisprudence**, v. 32, n. 99, 1987, p. 99-151.

FONSECA, F. T. da. **A liberdade religiosa como direito fundamental e a laicização do estado democrático de direito**. Pouso Alegre – MG: FDSM, 2014.

FRESTON, P. **Religião e Política, Sim, Igreja e Estado, Não**. Viçosa, MG: Ultimato, 2006.

GEORGE, R. P. Ley natural y naturaleza humana. **Bol. Mex. Der. Comp.**, México, v. 37, n. 110, p. 597-610, agosto 2004.

GRISEZ, G. O primeiro princípio da razão prática. **Rev. Direito GV**, v. 3, n. 2, p. 179-218, jul-dez 2007.

HAIDT, J. **The Righteous Mind: why good people are divided by politics and religions**. New York: Vintage Books, 2012.

HUME, D. (1739-40). **Tratado da natureza humana**. São Paulo: Unesp, 2000.

KURU, A. T. Passive and assertive secularism: historical conditions, ideological struggles, and state policies toward religion. **World Politics**. v. 59, n. 4, p. 567-594, jul. 2007.

LEITE, F. C. A liberdade de crença e o sacrifício de animais em cultos religiosos. **Veredas do Direito**, Belo Horizonte, v. 10, n. 20, p. 163-177, jul./dez. 2013.

LENZA, P. **Direito Constitucional Esquemático**. 18. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2014.

MENDONÇA, M. T. C. Introdução ao pensamento de John Finnis e as insuficiências juspositivistas. **Revista dos Estudantes de Direito da Universidade de Brasília**, n. 14, p. 93 - 107, 28 set. 2018.

MIRANDA, J. Estado, liberdade religiosa e laicidade. **Observatório da Jurisdição Constitucional**. Brasília: IDP, Ano 7, n. 1, jan./jun. 2014. ISSN 1982-4564.

_____. **Manual de Direito Constitucional**. Tomo IV, 2ª ed. Coimbra: Coimbra, 1998.

NASAR, S. **A imaginação econômica: gênios que criaram a economia moderna e mudaram a história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NUSSBAUM, M. C. **The new religious intolerance**. London: Belknap/Harvard Press, 2012

_____. **Women and Human Development: The Capabilities Approach**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000

NUTO, J. V. C.; ALCÂNTARA, P. I. S. de. O uso de símbolos religiosos em repartições públicas: uma análise histórica sobre o alcance da laicidade. *In*: Conselho Nacional do Ministério Público. **Ministério Público em defesa do Estado laico**. Brasília: CNMP, 2014.

OLIVEIRA, E. S. de. **Bem comum, razoabilidade prática e direito: a fundamentação do conceito de bem comum na obra de John M. Finnis**. Porto Alegre: FURG, 2002.

PINHEIRO, V. S. PIMENTEL, M. S. Secularização, Estado laico e Direito à liberdade religiosa: aproximação da sociologia histórica de Charles Taylor e da Filosofia Jurídica de John Finnis. **Revista Juris Poiesis**, v. 23, n. 31, Rio de Janeiro: 2020, p. 323-353. ISSN 2448-0517.

PINHEIRO, V. S.; SOUZA, E. B. A Fundamentação Ética dos Direitos Humanos em John Finnis. **Rev. Direitos Humanos e Democracia**, ano 4, n. 7, jan./jun, Ijuí: Editora Unijuí, 2016, p. 65-83. ISSN 2317-5389.

PINK, T. 'The right to religious liberty and the coercion of belief: a note on dignitatis humanae'. In: KEOWN, John; Robert P. GEORGE (eds.). **Reason, Morality, and Law: The Philosophy of John Finnis**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

RHONHEIMER, Martin. **Cristianismo Direito laicidad**. Madri: Rialp, 2009.

RUIZ, A. M.; ZUNIGA-FAJURI, A. Derecho a la vida y Constitución: consecuencias de la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos "Artavia Murillo V. Costa Rica. **Estudios constitucionales**, Santiago, v. 12, n. 1, p. 71-104, 2014.

SANTOS JÚNIOR, A. **Liberdade de Organização Religiosa e o Estado Laico Brasileiro**. São Paulo: Mackenzie, 2007.

SARMENTO, D. **Livres e iguais**: estudos de direito constitucional. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.

SEN, A. **Development as Freedom**. New York: Oxford University Press, 1999.

_____. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

_____. **Sobre Ética e Economia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005

_____. **The Idea of Justice**. Cambridge: Belknap Harvard, 2009.

SGARBI, A. O Direito Natural Revigorado de John Mitchell Finnis. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, v. 102 p. 661 – 689, jan./dez. 2007.

SILVA, C. A. Símbolos religiosos em espaços públicos: para pensar os conceitos de laicidade e secularização. **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v.19 n.2, p. 154-173, 2016.

SILVA, J. A. da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 11. ed. São Paulo: Malheiros editores, 2005.

SKERKER, M. Nussbaum's Capabilities Approach and Religion. **The Journal of Religion**, v. 84, n. 3, p. 379-409, jul. 2004

ZANONE, V. Laicismo. In: BOBBIO, N.; MATEUCCI, N.; PASQUINO, G. (org.). **Dicionário de Política**. Tradução de Carmen C. Varriale. 5 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.



ASPECTO HISTÓRICO E CRÍTICA AO HISTORICISMO EM HERMAN DOOYEWEERD

*HISTORICAL ASPECT AND CRITIQUE TO
HISTORICISM IN HERMAN DOOYEWEERD*

Anderson Barbosa Paz⁹

⁹ Advogado. Bacharel em Direito pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Bacharel em LEA Negociações Internacionais pela UFPB. Graduando de Licenciatura em Filosofia pela Universidade Cruzeiro do Sul. Mestrando em Ciência Política e Relações Internacionais pela UFPB, Especialista em Direito Administrativo e Gestão Pública pela Faculdade Internacional da Paraíba.

RESUMO

O presente artigo tem o objetivo de estudar a crítica de Herman Dooyeweerd ao historicismo, como também analisar seu conceito de aspecto histórico como um modo da experiência humana. Para tanto, adota-se uma metodologia exploratória por meio de pesquisa e revisão bibliográfica. Apresenta-se como o autor holandês conceitua historicismo assentado no motivo básico religioso natureza-liberdade. E analisa-se como, a partir de sua filosofia cosmonômica, Dooyeweerd distingue o aspecto histórico da realidade e identifica seu núcleo de sentido como poder formativo cultural. A partir disso, discutem-se as consequências do historicismo e da concepção do aspecto histórico como um modo da experiência humana.

PALAVRAS-CHAVE

Aspecto Histórico; Filosofia Cosmonômica; Herman Dooyeweerd; Historicismo.

ABSTRACT

This article aims to study Herman Dooyeweerd's critique of historicism, as well as to analyze his concept of historical aspect as a mode of human experience. For this, an exploratory methodology is adopted through research and bibliographic review. It is presented as the dutch author conceptualizes historicism based on the religious ground motive nature-freedom. And it is analyzed how, based on his cosmological philosophy, Dooyeweerd distinguishes the historical aspect of reality and identifies its core of meaning as cultural formative power. From

this, the consequences of historicism and of the conception about historical aspect as a mode of human experience are discussed.

KEYWORDS

Historical Aspect; Cosmomic Philosophy; Herman Dooyeweerd; Historicism.

1. INTRODUÇÃO

Herman Dooyeweerd (1894-1977) foi um filósofo holandês e principal articulador da filosofia reformacional de seu país. Seu pensamento é conhecido como *filosofia cosmonômica* ou *filosofia da ideia de lei* pela qual propôs uma análise da experiência humana através de “esferas modais” ou modos de experiência ordenados divinamente por meio de leis¹⁰. Na atitude teórica, o ser humano pode conhecer cada um desses aspectos, em suas respectivas áreas de investigação científica, a fim de compreendê-los melhor. Os aspectos modais estão, na ordem do tempo, universalmente ligados em uma coerência inquebrantável e são soberanos em sua própria esfera de lei.

Um dos aspectos modais da realidade temporal é o histórico. Na modernidade, muitos pensadores perceberam a dimensão histórica da vida e passaram a fundamentar suas teorias nesse aspecto da realidade. Contudo, para Dooyeweerd, à medida que filósofos entendiam a realidade sobre o motivo básico humanista da natureza e liberdade, a história, entendida

¹⁰ Dooyeweerd identifica quinze modalidades de experiência: o aspecto numérico, o espacial, o cinemático, o físico-químico, o biótico, o sensitivo, o lógico, o histórico, o linguístico, o social, o econômico, o estético, o jurídico, o moral e o confessional ou pístico.

como aquilo que aconteceu no passado, assumiu um lugar proeminente e absoluto na explicação e determinação da realidade. Surgiu, dessa forma, a filosofia historicista. O autor holandês escreveu amplamente sobre o historicismo em suas obras, identificando nessa filosofia uma das principais bases para a crise humanista da teoria política e da sociedade moderna.

Em contrapartida, Dooyeweerd apresentou, a partir de sua filosofia cosmonômica, o aspecto histórico não como um *quê* (aquilo que aconteceu no passado), mas sim como um modo de experiência da realidade cujo núcleo distintivo e irreduzível de significado é o poder formativo cultural. O autor entendia que, dessa maneira, o aspecto histórico mantém sua irreduzibilidade e coerência com os outros aspectos da realidade a partir do qual sucede-se um processo de abertura para o desenvolvimento cultural.

Com isso, Dooyeweerd buscava sustentar que, à medida que um processo de abertura social levava à diferenciação entre as estruturas da sociedade, cada esfera mantinha sua soberania por dispor de princípios estruturais próprios divinamente normatizados. Com base no motivo básico religioso criação-queda-redenção seria possível, no pensamento dooyeweerdiano, não cair em reducionismos teóricos, reconhecer o desenvolvimento histórico das sociedades e perceber que as coisas concretas, os eventos e as esferas sociais funcionam no aspecto histórico, assim como funcionam nos demais aspectos. O presente artigo tem o objetivo de estudar a crítica de Herman Dooyeweerd ao historicismo, como também analisar seu conceito de aspecto histórico como um modo da experiência humana. Para tanto, adota-se uma metodologia exploratória por meio de pesquisa e revisão bibliográfica.

2. HISTORICISMO E O MOTIVO BÁSICO NATUREZA-LIBERDADE

Para Dooyeweerd (2018), o historicismo é a concepção filosófica que absolutiza o aspecto histórico da realidade temporal, absorvendo os outros modos de experiência humana. Inclusive, o eu humano é reduzido a meros momentos históricos da consciência. Dessa forma, uma concepção filosófica historicista entende que o poder formativo cultural humano é o elemento que determina todos os âmbitos da vida social e privada. Não há padrões para além da história. Nesse sentido,

Todos os nossos padrões e concepções científicas, filosóficas, éticas, estéticas, políticas e religiosas são vistas como a expressão da mentalidade de uma cultura ou civilização particular. [...] A história não tem janelas observando a eternidade. O homem está completamente encerrado nela, e não pode elevar-se a um nível de contemplação supra-histórico. A história é a essência e a finalidade da existência do homem e de suas faculdades experienciais. E ela é governada pelo destino, o inescapável *fado*. (DOOYEWEERD, 2018, p. 108).

Dessa maneira, o problema do historicismo é tornar absoluto aquilo que é apenas relativo, a saber, a dimensão histórica da realidade. A história humana se dá por meio de uma sucessão de fatos, mas o que a filosofia historicista faz é reduzir os fatos históricos a sua dimensão estritamente histórica. Não há

normas supra-históricas que determinam a natureza interna das esferas e relações sociais. Tudo o que há, em uma visão historicista, é uma sucessão de fatos históricos resultantes das relações sociais por meio das quais os seres humanos exercem poder formativo.

Com efeito, para Dooyeweerd (2015), o processo de abertura histórico é guiado pela fé de um povo que se baseia, por sua vez, em *motivos básicos religiosos*. Esses motivos agem no sentido de determinar a direção da abertura normativa do desenvolvimento cultural de um povo. O autor holandês identifica quatro motivos básicos religiosos do pensamento ocidental que são assumidos enquanto fundamentos do desenvolvimento cultural do Ocidente e que determinam a escolha do ponto arquimediano para a síntese teórica. Os motivos básicos “são as forças motrizes mais profundas por trás de todo o desenvolvimento cultural e espiritual do Ocidente” (DOOYEWEERD, 2015, p. 22). Isto é, os motivos básicos religiosos são crenças fundamentais coletivas de uma civilização e de uma cultura.

De acordo com Dooyeweerd, esses motivos básicos religiosos são:

1. O motivo básico ‘forma-matéria’ da antiguidade grega, aliado ao motivo romano de poder.
2. O motivo básico da religião cristã: criação, queda e redenção por meio de Jesus Cristo em comunhão com o Espírito Santo.
3. O motivo básico católico-romano da “natureza e graça”, que procura combinar os dois anteriores.

4. O motivo básico moderno e humanista de 'natureza e liberdade', por meio do qual se procura conduzir todos os motivos anteriores a uma síntese religiosa concentrada no valor da personalidade humana. (DOOYEWEERD, 2015, p. 29)¹¹.

Segundo o autor holandês (2015), com exceção do motivo básico religioso criação-queda-redenção, cada um dos motivos restantes contém uma antítese religiosa que não permite uma síntese teórica. Como cada motivo religioso básico determina o ponto fundamental para a síntese do pensamento teórico, os motivos "forma-matéria", "natureza e graça" e "natureza e liberdade" escolhem seu ponto de síntese dentro da estrutura da realidade. E, conseqüentemente, levam a antíteses insolúveis e à absolutização de algum aspecto da experiência humana em detrimento de outros aspectos para fundamentar a investigação teórica, resultando em *ismos* teóricos, como materialismo, positivismo, etc.

Tais motivos se tornam o ponto de partida do exercício filosófico, mas sua escolha depende da concepção religiosa da origem (*arché*). De fato, o historicismo tem momentos de verdade, mas, ao reduzir todos os aspectos da realidade ao aspecto histórico, torna absoluto aquilo que é relativo e, portanto, não alcança a origem absoluta da realidade. Dooyeweerd *apud* Kalsbeek (2015) declara que:

¹¹ Dooyeweerd desenvolve o conteúdo dos motivos básicos religiosos na obra *Raízes da Cultura Ocidental* (2015) e em sua *Enciclopédia da Ciência do Direito* (2012a, pp. 48-75).

Há muitos momentos de verdade nessa visão 'historicista'. Tudo o que é temporal tem, de fato, um aspecto histórico. Existe um desenvolvimento histórico mesmo na Palavra-revelação de Deus, assim como o há no empreendimento científico humano, na sociedade, na arte, e nos 'ideais'. Entretanto, o histórico permanece como apenas um aspecto da realidade total como nos é dada no tempo. É apenas um aspecto dentre muitos outros que não podem ser reduzidos a ele. E como tal, este aspecto não alcança a raiz da unidade e a origem absoluta da realidade. (DOOYEWEERD *apud* KALSBECK, 2015, p. 99)

O historicismo busca uma síntese dialética entre natureza e liberdade assentada no motivo básico religioso humanista. Não há, no historicismo moderno, princípios estruturais para as relações e esferas sociais. A história é um constante devir em um universo fechado. O autor holandês afirma que

O historicismo moderno [...] está dominado pelo motivo religioso básico do humanismo (natureza e liberdade). Entende a cultura como um desenvolvimento histórico interminável, rejeitando todas as estruturas permanentes da criação, as quais tornam possível esse desenvolvimento. O historicismo rejeita a estrutura permanente do aspecto histórico que

contém os decretos divinos para o desenvolvimento histórico. Consequentemente, carece de um modelo fidedigno para distinguir as tendências reacionárias das progressistas, no desenvolvimento histórico. (DOOYEWEERD, 2015, p. 83).

Nesse sentido, o problema do historicismo é, segundo Dooyeweerd (2012b, p. 53), reduzir à história “todo o nosso horizonte temporal de experiência e tornar o horizonte da experiência o ponto de referência religioso central”, logo “a absolutização do aspecto histórico começa com a eliminação de sua estrutura modal pela qual seu significado geral é determinado e restringido”.

Com efeito, de acordo com Dooyeweerd (2018), o historicismo radical na filosofia moderna surge no início do século XIX, no período conhecido como *Restauração*, em reação ao pensamento matemático e de ciências naturais vigente à época. Nas primeiras décadas do século XVIII, havia um historicismo moderado pelo qual muitos pensadores, com destaque para o filósofo italiano Vico, opuseram o aspecto histórico da experiência humana à filosofia das ciências naturais que submetia a vida e conhecimento humano à matemática e às ciências naturais. Em Vico, a história abrange todos os aspectos normativos da realidade humana, pois todas as normas e valores, assim como as instituições sociais, são assumidas como apenas produtos históricos de uma cultura específica em uma determinada fase de seu desenvolvimento¹².

¹² Dooyeweerd (2012b, p. 52) explica que “segundo Vico, é a realização histórica de ideias eternas na vida social das nações, produto de sua mente ou consciência coletiva, o

Por trás do surgimento do historicismo moderado, havia a filosofia de René Descartes. Dooyeweerd (2018) entende que o período da *Renascença*, baseado no motivo religioso da escolástica medieval de natureza e graça, possibilitou uma abordagem filosófica que só aceitava a razão autônoma como fundamento para a vida e conhecimento. Nesse sentido, a filosofia renascentista rejeitou a esfera sobrenatural e qualquer ordenação do mundo com base em normas da criação divina. E, já no século XVII, a filosofia racionalista de Descartes, assentada no motivo básico religioso de natureza e liberdade, divulgou a crença por meio da qual o mundo poderia ser recriado a partir da razão natural humana conforme o padrão geométrico de pensamento.

Segundo Dooyeweerd (2018), a concepção mecânica de Descartes e de Thomas Hobbes sugeria uma ordenação da realidade social com base em padrões matemáticos. Disso resultou que a liberdade autônoma do ser humano foi restringida à medida que se entendia o ser humano como sujeito à causalidade mecânica da natureza. Para proteger a liberdade humana, Descartes sugeriu que a alma do ser humano existia como se o corpo não existisse, e vice-versa. Contudo, Hobbes sustentou que a alma racional também era parte do mecanismo do mundo. Logo,

O motivo básico humanista de natureza e liberdade começou a revelar seu conflito interno e sua tensão dialética. O ídolo mecanicista da

'mundo civil', como ele o chama. Ela abrange seus costumes, suas leis, sua língua, suas belas artes, suas relações econômicas, sua religião, sua vida científica, suas instituições sociais".

natureza, invocado pelo próprio motivo humanista da liberdade, veio a se tornar o Leviatã (o monstro lendário mencionado no livro de Jó), que ameaçava devorar o ídolo da personalidade humana livre e autônoma. (DOOYEWEERD, 2018, p. 113).

A tensão entre natureza e liberdade levou pensadores importantes a atribuírem primazia religiosa a um dos motivos em detrimento do outro. Para Dooyeweerd (2018), Descartes, Hobbes e Leibniz deram precedência religiosa à natureza à medida que davam primazia às ciências naturais na explicação do mundo e ao poder absoluto do estado, construído conforme o padrão geométrico de pensamento, na ordenação social em detrimento da liberdade humana. Por outro lado, Locke, Rousseau e Kant deram primazia à liberdade humana em detrimento da natureza, de forma a conceber a sociedade como uma soma de indivíduos autônomos e não como um todo social com inter-relações entre seus membros.

Após a Revolução Francesa, no período da *Restauração*, Dooyeweerd (2018) explica que a concepção kantiana de autonomia da vontade foi mantida de modo que a ética deveria ser derivada da individualidade concreta da personalidade humana. Contudo, rejeitou-se a concepção de lei geral (“imperativo categórico”) para determinar a ação humana. Para fugir de uma anarquia ética, no romantismo e no idealismo pós-kantiano, liderados por Hegel e Schelling, a determinação individual passou a ser acompanhada pela concepção de comunidade humana, com destaque para a comunidade nacional

¹³.Tal foi a tentativa de síntese dialética do idealismo pós-kantiano entre os motivos básicos natureza e liberdade. A cultura e a mentalidade nacional passaram a criar e padronizar normas e instituições sociais como resultado do desenvolvimento histórico.

Nesse contexto, conforme Dooyeweerd (2018), o filósofo alemão Schelling entendeu que a natureza e o espírito livre eram formas de aparecimento do absoluto que opera no sentido de desenvolver, orgânica e naturalmente, a comunidade de forma cada vez mais elevada¹⁴. Uma lei oculta leva ao desenvolvimento orgânico de uma cultura conforme sua necessidade natural. Cada nação dispõe de um destino cultural próprio. Assim, o desenvolvimento histórico ocorria conforme uma providência oculta. Logo, a lei regente da história passaria a ser interpretada em sentido normativo para o comportamento humano. O devir histórico tornar-se-ia dever-ser.

Ainda assim, o historicismo desse período (historicismo moderado) cultivava a crença de que o desenvolvimento da civilização ocidental continuava a ser o padrão da história mundial com uma vocação cultural singular. Isto é, a providência divina havia sido secularizada à medida que se cultivava a crença no progresso da humanidade de forma orgânica, natural e crescente a partir do espírito absoluto. Contudo, Dooyeweerd (2018) explica que com os alemães Wilhelm Dilthey e Oswald Spengler surge um historicismo radical em que a cultura ocidental

¹³ Dooyeweerd (2018, p. 119) explica que no idealismo pós-kantiano, “todo homem nasce na comunidade de uma nação, que determina seu caráter individual, enquanto a vontade comunal determina, ao mesmo tempo, a própria vontade autônoma do homem. A nação é uma revelação temporal da ideia eterna de humanidade, de uma comunidade espiritual. Todas as nações têm sua própria mente individual, seu Volksgeist. A nação revela sua própria cultura em uma liberdade criativa autônoma”.

¹⁴ Dooyeweerd (2010, p. 65) entende que o historicismo é “determinado pelo ideal humanista de personalidade conforme o idealismo da liberdade pós-kantiano, que encontra seu único abrigo para a realidade subjetiva da liberdade humana vis-à-vis o determinismo da natureza na função histórica da realidade.”

passa a ser vista como uma civilização como outra cultura qualquer, sem uma vocação cultural singular na história. O historicismo radical tornou-se um modo de explicação histórica da realidade que resultou em um relativismo radical.

3. ASPECTO HISTÓRICO E PODER FORMATIVO CULTURAL

Como referido, Dooyeweerd (2018) entende que o historicismo absolutizou o aspecto histórico da realidade ao elevar o ponto de vista histórico-cultural sobre os demais modos da experiência humana. Contudo, para o autor holandês, a realidade dispõe de vários modos de experiência em que cada coisa, evento e esfera social funciona. O filósofo holandês propõe uma análise da experiência humana através de *aspectos modais ou esferas modais* que se revelam no tempo cósmico divinamente ordenado. Ou seja, o universo dispõe de várias modalidades de experiência, regidas por leis próprias, pelas quais o ser humano conhece a realidade. Tais aspectos estão conectados entre si e dispõem de estruturas constantes que não variam no tempo. E são apreendidos intuitivamente na experiência ordinária humana e distinguidos racionalmente na atitude teórica. Dooyeweerd identificou quinze desses aspectos ou modalidades, sugerindo quais seriam seus respectivos núcleos de significado, isto é, o momento nuclear que lhes dá sentido singular.

Os aspectos modais e seus respectivos núcleos de significado, identificados por Dooyeweerd, em ordem de sucessão do mais simples (aspecto numérico) ao mais complexo (aspecto pístico), são, conforme tabela abaixo:

Aspecto Modal	Núcleo de Significado
Numérico	Quantidade numérica
Espacial	Extensão contínua
Cinemático	Movimento
Físico-químico	Energia e matéria
Biótico	Vida orgânica
Sensitivo (psíquico)	Sentimento e sensação
Lógico	Distinção analítica
Histórico	Poder formativo cultural
Linguístico	Significado simbólico
Social	Intercurso social
Econômico	Administração de recursos findáveis
Estético	Harmonia
Jurídico	Retribuição
Ético (moral)	Amor ou solidariedade
Confessional (pístico)	Certeza

Fonte: Elaboração nossa a partir de Dooyeweerd (2018, p. 48-9).

De acordo com Dooyeweerd (2012a), os aspectos modais são entidades *ônticas a priori* porque não são fundadas na consciência subjetiva do sujeito pensante, mas sim encontrados na ordem temporal da realidade. Esses aspectos modais são delimitados por *esferas de lei*, a saber, leis que estabelecem a estrutura modal da esfera. Dessa forma, “cada aspecto da realidade é definido dentro de sua própria esfera de leis, que é delimitada em relação às outras esferas de leis por uma estrutura modal” (DOOYEWEERD, 2012a, p. 95).

Assim, os aspectos modais têm estruturas e leis próprias que não variam ao longo do tempo. Para Dooyeweerd (2018), as

esferas modais são soberanas e universalmente ligadas entre si à medida que cada aspecto se expressa em coerência inquebrantável com os demais. As fronteiras entre as esferas modais são estabelecidas na ordem cósmica divina sendo percebidas intuitivamente pelo ser humano na experiência comum. Na experiência *pré-teórica ou ordinária*, o ser humano conhece todos os aspectos que formam a realidade cósmica e social de maneira completa e inquebrantável. Já na experiência *teórica ou científica*, o ser humano destaca um aspecto modal para melhor compreender seu núcleo de sentido e suas implicações, formando-se uma ciência especial.

Esses aspectos da experiência humana são modos por meio do qual o ser humano experimenta *totalidades individuais*, como coisas concretas, relações sociais, eventos históricos, etc. Na experiência humana ordinária, coisas, eventos e relações sociais são conhecidas como um todo singular, uma totalidade individual. Por isso, a história, na experiência comum, é conhecida como aquilo que aconteceu. Por exemplo, um evento como a II Guerra Mundial dispõe de dimensões histórica, linguística, social, econômica, estética, jurídica, moral e física, mas o ser humano pode se referir a tal evento histórico como uma totalidade singular. Como os modos da experiência humana estão inquebrantável e universalmente ligados e cada esfera é soberana, os vários aspectos de um evento como uma guerra só são conhecidos na atitude teórica por meio de uma abstração racional que separa os aspectos entre si para conhecê-los melhor.

Com efeito, dentre os aspectos modais, é possível distinguir, na atitude teórica, o aspecto histórico. Para o autor holandês, a história ou historiografia é a ciência que destaca o aspecto histórico da realidade para analisar os fatos. Para tanto, a

história não é qualificada pelo *quê*, aquilo que aconteceu no passado, mas sim pelo *como* ou modo da experiência. Nesse sentido, ao passo que o historicismo identificou o aspecto histórico como sendo *a* história, a saber, aquilo que aconteceu, Dooyeweerd (2012b, p. 39) entende que “o aspecto histórico constitui o *como*, ou seja, o *caráter modal* da história”. Logo, cada acontecimento funciona em todos os aspectos da realidade, o que possibilita que, na atitude teórica, seja analisada a sua dimensão histórica.

O erro do historicismo, no pensamento dooyeweerdiano, é identificar o aspecto histórico como aquilo que aconteceu e esquecer que os acontecimentos funcionam em todos os aspectos da realidade, não apenas no histórico. Por isso, o autor holandês afirma que

Acontecimentos concretos, como as guerras, a fome, as revoltas, o surgimento de novas forças políticas, os descobrimentos importantes, as invenções, etc., pertencem todos à realidade concreta que, em princípio, funciona em *todos* os aspectos, sem exceção. De fato, as coisas da nossa experiência diária e das várias esferas da sociedade, como a família, a escola e a igreja, funcionam em todos os aspectos também. Se, no entanto, identificamos o aspecto histórico com ‘o que aconteceu’, então esquecemo-nos de que os acontecimentos concretos exibem muitos outros aspectos que não são de caráter histórico. Consequentemente, a realidade é equiparada a apenas um de seus aspectos (o aspecto

abstraído pela ciência da História).
(DOOYEWEERD, 2015, p. 80).

Na experiência ordinária, a história é entendida como aquilo que aconteceu no passado. Contudo, na atitude teórica, a partir da filosofia cosmonômica, a ciência da história não pode entender a história como tudo o que ocorreu no passado, pois nem todo fato da vida humana ou dos acontecimentos sociais é historicamente relevante. Cada fato da vida funciona no aspecto histórico, mas não apresenta apenas um caráter histórico, isto é, não é caracterizado apenas por sua historicidade. Conforme o filósofo holandês (2018), é preciso uma abstração teórica para distinguir o que é um fato passado com relevância histórica daqueles que não dispõem dessa importância. Isto é, é preciso um critério para uma delimitação teórica do campo científico da história. A partir disso, o autor holandês sustenta que

A base dessa distinção [do aspecto histórico em relação aos demais aspectos] não é o *que* acontece no aspecto histórico, mas *como* algo acontece no aspecto histórico. A preocupação primordial do historiador, por isso, é captar o núcleo do *modo* histórico dos acontecimentos concretos. Ele necessita de um critério para distinguir o aspecto histórico da realidade dos outros aspectos. (DOOYEWEERD, 2015, p. 81).

Como cada aspecto modal tem um núcleo de significado irreduzível, que só pode ser conhecido no contexto dos *momentos*

*analógicos*¹⁵, é preciso investigar qual o núcleo de significado irreduzível do aspecto histórico. A partir do método de oposição entre os aspectos modais¹⁶, o autor entende que o *poder formativo cultural* é o núcleo modal do aspecto histórico¹⁷, pois “os acontecimentos tipicamente históricos atuam *formativamente* na história do mundo”¹⁸ (DOOYEWEERD, 2015, p. 80). Dessa maneira,

É este momento nuclear que, sozinho, pode dar ao conceito analógico ou multívoco de desenvolvimento um sentido propriamente histórico. Portanto, o desenvolvimento histórico da humanidade significa, em princípio, o desenvolvimento de seu poder formativo sobre o

¹⁵ Cada uma das modalidades dispõe de um núcleo próprio de sentido (momento nuclear) que não pode ser reduzido a qualquer outro. Essa concepção é chamada por Dooyeweerd (2015) de soberania das esferas. Por outro lado, essas esferas modais coexistem em coerência universal e mantêm relações mútuas de significado através de analogias. Isto é, cada esfera modal dispõe de núcleos de significado e são passíveis de analogias fundacionais (as esferas antecedentes são necessárias para a existência da esfera subsequente) e analogias de abertura (as esferas subsequentes enriquecem as esferas antecedentes). As esferas subsequentes são fundadas nas anteriores em uma sucessão de complexidade. De acordo com Dooyeweerd (2012a), quando uma esfera modal aponta para o núcleo de sentido de uma esfera anterior, tem-se uma analogia retrocipatória. Quando uma esfera modal aponta para o núcleo de uma esfera subsequente, tem-se uma analogia antecipatória. As antecipações abrem e aprofundam o significado dos aspectos modais porque as esferas subsequentes enriquecem as esferas antecedentes. Se uma esfera reduzir por meio de analogias o núcleo de significado da outra tem-se uma antinomia teórica.

¹⁶ Kalsbeek (2015, p. 103) explica que Dooyeweerd desenvolveu “o método da antinomia” para distinguir os modos da experiência humana e demonstrar a irreduzibilidade do aspecto jurídico. Nesse método, o teórico tenta reduzir os conceitos de uma ciência especial à outra. E quando essa tentativa leva a antinomias insolúveis, tem-se a constatação de que houve uma violação teórica dos limites modais entre as esferas de leis.

¹⁷ Segundo Dooyeweerd (2012b, p. 54), “o modo cultural de formação deve receber sua qualificação modal específica por meio da liberdade formativa, controle ou poder. É por isso que o grande mandamento cultural dado à humanidade após a criação do mundo diz: ‘Subjuguem a terra e tenham domínio sobre ela.’ E se o ponto de vista histórico genuíno da historiografia é o do desenvolvimento cultural, segue-se que o poder ou controle formativo deve ser também o momento nuclear do aspecto histórico que dá ao conceito analógico de desenvolvimento seu sentido histórico adequado.”

¹⁸ Dooyeweerd (2015, p. 81) também chama o núcleo do aspecto histórico de “modo cultural de ser” e afirma que “a atividade cultural consiste sempre em dar forma ao material, com livre controle sobre ele. Consiste em dar forma de acordo com um livre designio”.

mundo e sobre a sua vida social. (DOOYEWEERD, 2018, p. 137).

Com efeito, Chaplin (2011) explica que, para Dooyeweerd, a maneira histórica de uma coisa ser não é determinada por sua historicidade ou datação, mas sim por sua dimensão cultural. O poder formativo cultural que dá sentido irreduzível ao aspecto histórico é um comando para que o ser humano aja culturalmente, exercendo sua autoridade para dar forma às coisas, aos eventos e às relações sociais conforme normas pré-determinadas. O controle formativo sobre coisas e pessoas se dá através de exercício de *poder* que promove desenvolvimento cultural. Contudo, devido à direção que o poder é aplicado, as normas para um harmonioso desenvolvimento da cultura podem ser quebradas¹⁹.

Segundo Dooyeweerd (2018), o poder formativo cultural se revela tanto sobre as pessoas ao dar-lhes forma à sua existência social, quanto sobre materiais naturais e coisas concretas para finalidades culturais. Contudo, os acontecimentos não são exauridos no aspecto histórico-cultural, como propõe o pensamento historicista que entende que a linguagem, as interações sociais, a economia, a estética, o direito, a moral e a fé são produtos da história. O aspecto histórico não pode ter revelado seu sentido histórico-cultural à parte dos outros aspectos da realidade. Pelo contrário, o aspecto histórico está em coerência com os demais modos da experiência humana e pode apresentar momentos analógicos entre si.

¹⁹ Dooyeweerd (2015, p. 85) entende que a existência de normas históricas pode ser demonstrada quando se percebe que pensadores distinguem normas reacionárias de progressistas. Tem-se, com isso, um juízo de valor histórico que pressupõe determinada norma para o desenvolvimento da cultura.

A partir disso, Dooyeweerd (2018) sustenta ser possível compreender o conceito de *desenvolvimento histórico*. Esse conceito é resultado de uma analogia retrocipatória do aspecto histórico ao aspecto biótico, propriamente caracterizado pelo crescimento orgânico²⁰. O desenvolvimento histórico não pode depender de uma avaliação subjetiva do curso da história, mas sim “deve estar fundado em uma norma objetiva de desenvolvimento histórico que, implicitamente, repousa no fundamento do modo histórico-cultural da experiência” (DOOYEWEERD, 2018, p. 143).

O autor holandês (2018) sugere que o critério normativo para determinar o conceito de desenvolvimento histórico é a *diferenciação ou desvelamento*²¹. O aspecto histórico tem um núcleo de significado, poder formativo cultural, que tem um sentido normativo que implica uma vocação e um comando cultural dado ao homem na criação. Por ser normativo, a orientação do aspecto histórico pode não ser observada pelo

²⁰ Chaplin (2011, p. 60-1) comenta que “um organicismo consistente afirma que o desenvolvimento histórico de uma cultura ocorre conforme os princípios similares ao crescimento orgânico de uma planta – em que ambos, a vida da planta e da história, são, finalmente, instâncias de um processo orgânico mais amplo que abrange ambos. E, de fato, no que toca ao desenvolvimento histórico, parece se assemelhar ao crescimento orgânico em alguma medida; nós frequentemente falamos de certo processo histórico crescendo para fora de, ou de sua ‘evolução’, ‘maturação’, ou ‘morte’”.

²¹ De acordo com Chaplin (2011, p. 347, n. 30), “o termo desvelamento (disclosure) aponta para uma íntima relação entre a vocação cultural do homem e o processo de abertura modal. [...] As duas coisas não são as mesmas à medida que o processo de abertura acontece, em parte, sem a ação cultural humana. [...] A vocação cultural do homem envolve o ‘processo de abertura normativa’ (ou ‘desvelamento do significado normativo’). Isso significa a abertura de ambas analogias normativas (‘momentos antecipatórios normativos’) dentro dos aspectos pré-normativos e dos momentos antecipatórios dentro os aspectos normativos. [...] De forma estrita, esse processo de abertura normativa não é ainda idêntico ao desenvolvimento cultural. O processo acontece enquanto seres humanos preenchem suas vocações culturais. Na formação cultural, o homem se engaja em ambientes naturais e humanos na abertura dos momentos antecipatórios normativos de todos os aspectos modais. Assim, o aspecto histórico ou cultural é ‘o ponto nodal do processo completo de desvelamento na antecipação normativa das esferas nos outros aspectos’”.

sujeito²². Em uma sociedade simples ou primitiva que se organiza em *sociedades indiferenciadas* – i.e. não há diferenciação cultural entre esferas distintas – o poder formativo que promove o desenvolvimento cultural não opera em um processo de abertura e o indivíduo é absorvido pela comunidade e pelo tradicionalismo. Contudo, em culturas que se abriram, conforme o aspecto histórico da realidade, o desenvolvimento histórico leva à distinção da cultura em esferas de poder, como estado, igreja, empresas, etc.

Segundo o filósofo holandês (2015), esse processo de diferenciação cultural é sucedido por uma *integração cultural*, a saber, a formação de novas esferas e relações sociais e por uma *individualização*, isto é, a consolidação de características nacionais individuais. Isso ocorre quando comunidades indiferenciadas entram em contato com civilizações abertas que romperam com o tradicionalismo. A partir da diferenciação, integração e individualização histórica, a cultura de um povo passa a exibir sua identidade e significado por meio da antecipação analógica dos aspectos linguístico, social, seguida da antecipação de sentido econômico (alocação de recursos), estético (harmonia das esferas), jurídico (retribuição para equilíbrio de interesses), moral e pístico. Isso “ocorre quando o aspecto da cultura expressa concretamente sua coerência interna com os aspectos subsequentes da realidade, e, desse modo, revela sua ‘universalidade de esfera” (DOOYEWEERD, 2015, p. 99). O

²² “Dooyeweerd distingue entre as esferas normativas e a-normativas. Por esta designação ele quer dizer que os sujeitos das cinco primeiras esferas [da numérica à sensitiva] não têm outra opção senão obedecer às leis correlativas dessas esferas. Da esfera analítica em diante, contudo, as leis tornam-se normas [podem não ser observadas]. Embora essas normas tenham sido estabelecidas a princípio por Deus na estrutura de cada esfera, elas devem ser descobertas e aplicadas ou positivadas” (TAYLOR, 2019, p. 37).

indivíduo, por sua vez, passa a poder, em uma sociedade diferenciada, desenvolver seu potencial pessoal na história.

Tal processo de abertura, segundo Dooyeweerd (2015, p. 92), deve seguir a “norma para a abertura” que “exige a diferenciação da cultura em esferas que possuam sua própria natureza única”. Nesse sentido, sociedades abertas dispõem de esferas sociais distintas entre si com suas respectivas naturezas internas próprias, mesmo mantendo inter-relações entre si. Cada esfera tem seus princípios estruturais próprios e sua respectiva qualificação típica de poder formativo, cujos limites são determinados pela natureza privada de cada esfera. Essas estruturas de sociedades diferenciadas formam *estruturas de individualidade*, isto é, “estruturas típicas de uma totalidade individual” (DOOYEWEERD, 2018, p. 148). Tais estruturas, salvo comunidades naturais como família e casamento, são fundadas no aspecto histórico (*função fundante*) e são qualificadas ou orientadas conforme sua natureza interna por aspectos modais próprios (*função qualificante*)²³.

Assim, é a ordem da criação divina que *determina* a natureza interna de cada estrutura de individualidade e suas fronteiras privadas e a diferenciação da cultura *relewa* a natureza única de cada esfera e estrutura social. E, conforme o princípio da *soberania das esferas*, que diz que cada esfera é soberana ou irredutível à outra esfera em sua área de competência por ter um

²³ As estruturas sociais podem ser distinguidas entre si conforme suas funções qualificantes. Chaplin (2011, p. 111) apresenta alguns exemplos de estruturas sociais qualificadas conforme seus respectivos aspectos modais: “confessionalmente qualificadas: comunidades religiosas, incluindo igrejas; moralmente qualificadas: casamentos, famílias, uniões comerciais, partidos políticos, organizações de caridades, escolas; juridicamente qualificadas: Estados e organizações políticas internacionais; esteticamente qualificadas: teatros, galerias, orquestras; economicamente qualificadas: corporações de negócios, organizações industriais; socialmente qualificadas: clubes, associações de fraternidade”.

princípio estrutural singular derivado diretamente de Deus, “cada uma dessas esferas, *de acordo com sua natureza interna*, é limitada *em sua esfera cultural de poder*” (DOOYEWEERD, 2015, p. 98). Isso se dá porque “toda expansão extrema da esfera de poder histórico de uma esfera específica da vida ocorre à custa das outras esferas da vida, pois retarda o desdobrar delas de um modo insalubre” (DOOYEWEERD, 2015, p. 99).

A partir disso, Dooyeweerd aplica o princípio da soberania das esferas ao desenvolvimento histórico. No processo de abertura histórica, deve-se buscar preservar a harmonia entre as esferas diferenciadas da sociedade. Para tanto, de acordo com o autor holandês (2018, p. 154), o desenvolvimento histórico deve obedecer ao *princípio normativo de economia cultural* por meio do qual proíbe “qualquer expansão excessiva do poder formativo de uma esfera cultural particular em detrimento das outras”²⁴. Se os limites das diferentes esferas forem ignorados, surgem tensões e conflitos na sociedade humana. Dessa forma, o ser humano exerce poder na abertura histórica, mas deve fazer isso em observância à norma dada divinamente para o desenvolvimento histórico.

Ainda assim, a determinação divina não é específica, posto que as normas para as estruturas de individualidade são *princípios* gerais. Segundo Dooyeweerd (2018), o mandato divino comanda que os seres humanos exerçam poder formativo em tais estruturas, determinando-lhes fins específicos conforme o nível de desenvolvimento histórico de uma sociedade²⁵. Dessa

²⁴ Dooyeweerd (2015, p. 103) ressalta que “apenas quando uma cultura observa o princípio de economia cultural é que garante o desenvolvimento cultural harmonioso. Toda transgressão à norma histórica expressa nesse princípio leva a um desenvolvimento cultural desarmonioso”.

²⁵ Dooyeweerd (2015, p. 87) entende que “o processo de dar forma a princípios normativos deve sempre levar em consideração o nível de desenvolvimento de um povo,

forma, as estruturas podem variar de cultura para cultura, mas os princípios estruturais que lhes dão conteúdo não podem ser entendidos como historicamente determinados e, portanto, variáveis. Ou seja, a natureza interna do estado, das escolas, de empresas, etc, não são variáveis no tempo, mas somente suas formas sociais, resultante do poder formativo humano, em que se realizam em dada cultura.

Tem-se, assim, para o autor holandês, uma norma objetiva do processo histórico:

Podemos então afirmar que a norma da diferenciação, integração e individualização cultural é realmente uma norma objetiva do processo histórico de desdobramento da sociedade humana. Ela se funda na ordem divina do mundo, uma vez que indica as condições necessárias desse processo prospectivo de desdobramento, sem as quais a humanidade não pode cumprir a tarefa histórica a ela comissionada pelo grande mandato cultural. Além disso, ela nos oferece um critério objetivo para distinguir as tendências históricas verdadeiramente progressistas daquelas reacionárias. (DOOYEWEERD, 2018, p. 151).

Segundo Chaplin (2011, p. 157), Dooyeweerd identifica que o pensamento político moderno concebeu o estado como um fenômeno variável da história. As teorias modernas sobre o

pois todos os aspectos subsequentes da vida humana estão entretidos com o aspecto histórico da cultura. Dar forma de qualquer tipo sempre remete à formação cultural do desenvolvimento histórico".

estado não dispõem de uma “ideia-estado” (*state-idea*). Sem a concepção de uma esfera própria do ente estatal, a teoria do estado entrou em crise. Tanto o historicismo, quanto o positivismo contribuíram para essa crise à medida que absolutizaram determinados aspectos modais, o que Dooyeweerd chama de *funcionalismo*. Teorias funcionalistas “buscam construir explicações [baseadas] unicamente em termos de funções modais particulares de fenômenos variados, ignorando as estruturas típicas de individualidade dentro das quais eles funcionam” (CHAPLIN, 2011, p. 158). As várias escolas do pensamento político absolutizam aspectos modais variados, demonstrando o erro de seu funcionalismo.

A partir disso, Dooyeweerd (1986) entende haver uma crise nas instituições, posto que, com base no historicismo, a sociologia moderna e as teorias do estado postulam que não há princípios estruturais típicos e constantes para as relações sociais que determinam sua natureza e que sejam fundados na ordem da criação²⁶. O motivo básico humanista natureza e liberdade aceita um universo fechado, sem normas estruturais prévias para as relações sociais e, por isso, absolutiza algum aspecto da realidade para nortear suas teorias. Nesse sentido,

O historicismo na sociologia resulta da absolutização do aspecto histórico do fenômeno social. Um historicista nega a realidade dos

²⁶ Para Dooyeweerd (2013, p. 73-4), “influenciada por visões positivistas e historicistas da realidade social, a sociologia moderna começou a confundir o caráter interno típico das esferas sociais específicas com as formas sociais mutáveis nas quais os princípios estruturais internos são positivados e realizados. O resultado foi que a natureza interna das diferentes esferas da vida social também passou a ser pensado como um fenômeno mutável da história, de modo que qualquer tentativa de tipologia parecia carecer de uma base firme e os limites internos dessas esferas se tornaram confusos.”

princípios estruturais transhistóricos contra o qual o processo histórico pode ser julgado e busca considerar as normas sociais em termos de seu desenvolvimento histórico apenas. Em contraste, o positivismo alega que todos os fenômenos devem ser explicados em termos de causas das percepções sensoriais reveladas nas interações [sociais] resultando em uma ilícita absolutização do aspecto (psíquico) do conhecimento humano. De fato, é um problema comum do historicismo e positivismo que não permite que nenhum dos dois penetre além do domínio das aparências visíveis. (CHAPLIN, 2011, p. 158).

Dessa maneira, Dooyeweerd (2012c) entende ser preciso buscar uma visão política cristã que não absolutiza nenhum aspecto da realidade e que mantém, com base no motivo básico religioso criação, queda e redenção, a universalidade, soberania e coerência das esferas sociais. Uma visão política em que as estruturas de individualidade das esferas são preservadas e coordenadas para gerar vínculos intercomunitários e interpessoais (*entrelaçamentos encápticos*) mais sólidos e morais.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo teve por objetivo estudar a crítica de Herman Dooyeweerd ao historicismo, como também analisar seu conceito de aspecto histórico como um modo da experiência

humana. Em geral, o autor holandês criticou fortemente o historicismo à medida que absolutiza o aspecto histórico da realidade e que se assenta no motivo básico religioso humanista natureza e liberdade. Ademais, analisou-se como, com base em sua filosofia da ideia de lei, Dooyeweerd distinguiu o aspecto histórico da realidade, identificou seu núcleo de sentido e reconheceu o processo de diferenciação e abertura histórica com base no motivo básico religioso criação-queda-redenção.

A crítica dooyeweerdiana ao historicismo e sua defesa da distinção do aspecto histórico da realidade como um dos modos da experiência humana são a base de sua rejeição às teorias sociais e políticas modernas e à formulação de sua filosofia social cosmonômica. Dooyeweerd entende que o historicismo serve de pressuposto fundamental para as formulações teóricas relativistas de valores, normas e instituições sociais. Para o autor, à medida que as esferas de uma sociedade aberta são consideradas como resultado da história e são entendidas como desprovidas de normas supra-históricas que lhes dão princípios estruturais típicos, as teorias sociais coletivistas e individualistas historicistas absolutizam o que é relativo e submetem as demais relações sociais a um elemento assumido como absoluto. O resultado é uma crise na política humanista moderna e nas relações entre as esferas.

O historicismo nega os princípios estruturais das esferas sociais e absolutiza a história, enquanto aquilo que aconteceu no passado, como determinante último da sociedade. O relativismo historicista fecha as portas para a eternidade e o drama político-social é resumido à luta de poder. Em contrapartida, ao sustentar que o aspecto histórico é um modo de experiência da realidade, Dooyeweerd articula uma abordagem filosófica em que

as coisas, eventos e esferas sociais funcionam no aspecto histórico, como também funcionam nos outros aspectos. Logo, o poder formativo cultural não é a única dimensão que determina a vida social humana, mas sim uma dentre as várias dimensões da experiência humana cotidiana. Essa perspectiva não-reducionista da realidade possibilita ao ser humano uma visão de mundo pluralista da sociedade, mas não relativista. O indivíduo pode exercer sua liberdade, mas seu poder formativo não é ilimitado, posto que deve observar as normas estruturais típicas para as esferas e relações sociais.

REFERÊNCIAS

CHAPLIN, Jonathan. **Herman Dooyeweerd**: Christian philosopher of state and civil society. Indiana: Notre Dame, 2011.

DOOYEWEERD, Herman. (1986). **A Christian Theory of Social Institutions**. The Herman Dooyeweerd Foundation: La Jolla CA, 1986.

_____. **The Crisis in Humanist Political Theory**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2010.

_____. **Encyclopedia of the Science of Law**. Paideia Press, 2012a.

_____. **Christian Philosophy and the Meaning of History**. Paideia Press, 2012b.

_____. **Struggle for a Christian Politics**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2012c.

_____. **Essays in Legal, Social, and Political Philosophy**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2013.

_____. **Raízes da Cultura Ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

_____. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018.

KALSBECK, L. **Contornos da filosofia cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

TAYLOR, Hebden. **A nova ordem legal à luz da filosofia cristã do direito**. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019.

COMUNICAÇÃO, CULTURA E DESAFIOS MISSIONÁRIOS NA JANELA AMAZÔNICA

*HISTORICAL ASPECT AND CRITIQUE TO
HISTORICISM IN HERMAN DOOYEWEERD*

Igor de Sousa Vale²⁷

²⁷ Igor de Sousa Vale – Atua como missionário e plantador de igrejas na região amazônica do Brasil. Ministro licenciado pela Igreja do Nazareno no Brasil e mestrando em ministérios pela Piedmont International University. E-mail: valei@piedmontu.edu

RESUMO

O objetivo do artigo é apresentar uma reflexão sobre os pontos fundamentais do processo de comunicação da mensagem bíblica, sua recepção, decodificação e significação por meio dos povos que vivem na floresta Amazônica. Isso porque a comunicação é o instrumento essencial da existência humana, pois é por meio dela que o ser humano transmite informações, pensamentos e tradições. Usando a comunicação é possível gerar conhecimento e atribuir sentido às relações humanas. No campo ministerial, teológico e missionário não é diferente, pois o ministro é portador das boas novas e precisa transmiti-la todo tempo, para que seus ouvintes possam conhecer a Cristo e sua salvação. Contudo, povos com diferentes culturas, crenças e cosmovisões desiguais tendem a desenvolver de maneira diferente seu processo de recepção, decodificação e significação da mensagem bíblica. Isto representa um dos muitos desafios vividos no campo missionário amazônico do Brasil. Entender as formas de significação e as barreiras nesse processo ajuda a garantir que o povo esteja realmente recebendo uma mensagem inteligível para eles. Conclui-se que um processo de comunicação transcultural saudável é importante para garantir que o evangelho esteja sendo transmitido corretamente e significado de maneira certa pelos povos ribeirinhos e indígenas da Amazônia.

PALAVRAS-CHAVE

Comunicação missionária; evangelização; ribeirinhos; Amazônia.

ABSTRACT

Communication is the essential instrument of human existence, for it is through it that man transmits information, thoughts and

traditions. Using communication it is possible to generate knowledge and give meaning to human relations. In the ministerial, theological and missionary fields it is no different, for the minister is the bearer of the good news and he must transmit it at all times so that his hearers may know Christ and his salvation. However, different peoples with unequal cultures, beliefs, and worldviews tend to develop differently their process of reception, decoding, and meaning of the biblical message. This represents one of the many challenges faced in the Amazonian mission field in Brazil. Understanding the forms of meaning and barriers in this process helps ensure that the people are actually receiving an intelligible message to them. A healthy transcultural communication process is important to ensure that the gospel is being correctly transmitted and meaningfully understood by the Amazonian and tribal peoples of the Amazon.

KEYWORDS

Missionary communication; evangelization; villagers; Amazon.

1. INTRODUÇÃO

Neste artigo, a temática a ser tratada envolve o ambiente da comunicação missionária e evangelística transcultural na região denominada de “Janela Amazônica”, e dos embates no processo de transferência da mensagem bíblica da salvação. O objetivo é apresentar uma reflexão sobre os pontos fundamentais do processo de comunicação da mensagem bíblica, sua recepção, decodificação e significação por meio dos povos que vivem na floresta Amazônia.

Reconhece-se que a maneira como se prega e ensina a palavra de Deus em uma grande cidade não é a mesma como se

deveria pregar e se ensinar a bíblia para os moradores nativos da floresta Amazônia. Afinal, parte-se da premissa básica que sua visão de mundo é completamente diferente da cosmovisão de uma pessoa da cidade pelo simples fato de que habitam em locais diferentes, vivendo um modo de vida diferente e organizados em sociedade de maneira diferente. Por exemplo, o sentido de “comunhão” (ter tudo em comum) para o cristão de uma cidade grande pode assumir uma postura e comportamento eventual fundamentados em contatos esporádicos durante as reuniões e cultos da igreja.

O ribeirinho vive a vida comum com seu irmão comunitário todos os dias compartilhando dores, lutas, pescarias, farinhas ou peixes. Nesse sentido, questiona-se qual comunhão é mais comunhão? E, ainda, qual o significado de comunhão para um cristão ribeirinho inserido neste ambiente?

O fator de apreciação também é perceber o alto número de missionários estrangeiros que vivem e ministram na Amazônia sejam eles de outra parte do Brasil ou de outros países configurando assim uma relação em que uma cosmovisão tenta ministrar e ensinar para a outra. O cerne da questão é: como a mensagem de Cristo pode ser comunicada corretamente na relação missionário versus nativo. Outra questão problematizadora é: como o ribeirinho ou indígena da Amazônia se apropria do evangelho e como atribui significado a ele.

No intuito de percorrer esse desafio proposto será feita uma abordagem sobre os conceitos e as fases da comunicação e da significação. Também haverá uma atenção especial para o modo de vida e a cultura amazônica cabocla, tentando delinear os meandros que ela pode gerar nesta evangelização contextualizada.

Não desejando encerrar o assunto, espera-se com este trabalho prover uma contribuição valiosa para o meio acadêmico e uma reflexão bem acurada no que tange à vida ministerial do campo missionário.

2. PROCESSO DE COMUNICAÇÃO E SIGNIFICAÇÃO

A comunicação é um processo de interação e troca de mensagens entre dois interlocutores em que a mensagem é transmitida, recebida, decodificada, compreendida e assimilada. Segundo Hesselgrave (1994, p.39), “a palavra comunicação provém da palavra latina *communis* (comum). Devemos estabelecer uma comunhão com alguém para haver comunicação. A comunhão encontra-se em códigos partilhados mutuamente”.

Correta comunicação só ocorre quando a mensagem é recebida e entendida de maneira correta. Fica sob a responsabilidade do receptor a decisão se mensagem será praticada ou não, mas isso só pode ocorrer após interpretação. Somente transmitir uma mensagem não pode ser considerado uma comunicação eficaz, pois deve ser preocupação do comunicador perceber se o receptor está recebendo, decodificando e dando sentido correto à mensagem ou se esse processo está defasado em virtude de algum bloqueio ou ruído no caminho.

De acordo com Lidório (2008, p.12) deve-se considerar que três fatores são fundamentais para a comunicação: a informação, a interpretação e a associação. A informação é uma mensagem ou dado trocado entre dois indivíduos por meio de

signo ou linguagem verbal ou não verbal. Após a recepção esse dado precisa ser decodificado, que é a interpretação dessa informação, contudo, a interpretação depende do código ou sinal utilizado. Se a mensagem foi informada em um código já conhecido e utilizado na outra cultura receptora então poderá haver mais facilidade de interpretação. Se a mensagem estiver num padrão de código desconhecido na outra cultura poderá ocorrer problemas para a interpretação da mensagem.

Recepção e interpretação adequadas são fundamentais para que haja compreensão da mensagem. Com a compreensão da mensagem será realizada a associação, isto é, o receptor após ter compreendido a mensagem encontrará a melhor forma e a área de sua vida que aquela mensagem possa ser aplicada. Num aspecto geral:

A comunicação, portanto, pode ser definida como um processo em que uma informação (formal ou informal) é transmitida, decodificada, interpretada e associada ao universo de quem a recebe. Isto independe, é claro, de sua aceitação ou rejeição (LIDÓRIO, 2008, p.13).

Ainda, conforme Hesselgrave (1994) para abordar com mais precisão a ideia de codificação/decodificação o modelo de cibernética (termo criado por Norbert Wiener) pode ajudar a esclarecer melhor esse conceito. Quando uma pessoa usa, por exemplo, senha de e-mail "joao2020" essa senha não é guardada de maneira original no banco de dados. Um programa adequado irá usar um código de criptografia que irá gerar a versão criptografada dessa senha, que será uma mensagem mascarada a

ser guardada no banco de dados. Se um *hacker* invadir aquele banco de dados ele não poderá entender as informações ao menos que tenha o código de criptografia para descriptografar as senhas mascaradas e então fazer a compreensão da mensagem. É importante dizer que as duas partes (enviadora e receptora) precisam possuir acesso ao mesmo código para que possam codificar/decodificar e interpretar a mensagem.

Cada povo contém seus códigos de “criptografia”, assim, por exemplo, um comunicador missionário do povo *Checheno* da Rússia não poderá entregar a mensagem criptografada em seu próprio código para o povo *Banjar* da Indonésia, pois a mensagem ficaria incompreensível. Antes deverá procurar conhecer o código do povo *Banjar* e transferir a mensagem já no código daquele povo.

O código não deve ser entendido exclusivamente como língua. Em termos culturais e missionários existem mais códigos usados para veicular e interpretar mensagens no processo de comunicação. O código é cultural, assim a mensagem precisa entrar no ambiente da cultura para ser interpretada e compreendida. Como descreve Lidório (2008) os principais códigos que envolvem um povo são a língua, a cultura e o ambiente. Portanto a proposta reflexiva do artigo envolve a importância de interpretar corretamente a sociedade ou povo (e seus códigos) que vai receber a mensagem bíblica para facilitar desde a fonte a tradução da mensagem bíblica. Que diferenças podem existir no processo de comunicação da mensagem bíblica em dois contextos diferentes como o calçadão no centro de uma cidade populosa e um barracão de palha numa comunidade indígena isolada na Amazônia?

Figura 1 - Pregação na cidade



Fonte: (CANATO, 2017)

Desenvolver esse processo comunicativo de maneira correta é de extrema importância, pois o contexto missionário não se trata de uma mensagem qualquer, mas de uma mensagem eterna de salvação. Uma mensagem de Deus para os homens com objetivo de sua redenção.

Figura 2 - Pregação para indígenas



Fonte: (TONETTI, 2015)

No meio da comunicação missionária usa-se também o termo “contextualização” que significa colocar a mensagem num código cultural (de língua, cultura ou ambiente) que o povo receptor possa compreender. Como relata Lidório (2008) “a não

contextualização, ou a má contextualização certamente provocará a distorção” da mensagem bíblica. Como descreve Domingues (2017, p. 76) “a contextualização permite que o sentido da mensagem se aproxime de seus interlocutores, a partir de elementos presentes no repertório cultural e que são conhecidos e legitimados por tal grupo social”.

Ainda sobre o sentido e importância de contextualização, no livro “O Totem da Paz” de Don Richardson (2000) o escritor relata sobre lutas e barreiras encontradas para conseguir transmitir a mensagem de maneira compreensível ao povo da Guiné Equatorial numa tribo isolada sem contato com o “homem branco”. Após longo tempo aprendendo a língua do povo (um dos códigos necessários) o escritor relata que começou a visitar os nativos em suas casas e fazer a primeira exposição do evangelho na língua do próprio povo. Ainda que o povo pudesse entender o que o missionário estava falando a mensagem não significava nada para eles e não causava impacto na vida dos nativos. A situação agrava-se quando após uma extensa exposição bíblica para os homens da tribo houve um senso geral de que Judas (o traidor) era o homem que todos gostariam de inspirar e copiar. Havia claramente um problema de contextualização ou codificação cultural. Na narrativa feita por Richardson naquela cultura os homens mais respeitados eram aqueles que faziam atos cruéis de traição efetuando em sequência a morte da pessoa traída. Judas era o ícone perfeito que se alinhava com a cultura daquele povo africano. Por causa da Graça de Deus e depois de muita oração, estudo e reflexão, o missionário Don Richardson conseguiu encontrar o meio correto de contextualizar e comunicar a mensagem de maneira que ela pudesse chegar com significado correto e assim houve transformação naquela cultura.

Nas escrituras sagradas um exemplo de comunicação sadia pode ser encontrado em Jesus Cristo. Embora ele fosse Deus conseguia comunicar a mensagem da redenção de maneira que o povo pudesse compreender e então fazer a decisão de se render àquela mensagem. Jesus (que era da cultura de Deus) viveu entre aquele povo e entendia o código daquele povo Judeu usando os meios corretos para transmitir a mensagem. Uma das principais formas usadas por Ele eram as parábolas, pois, “com muitas parábolas semelhantes, Jesus lhes expunha a palavra, conforme podiam compreendê-la” (BIBLIA, Marcos, 5:33).

As histórias de Jesus carregavam figuras e situações cotidianas da vida judaica. Seu exemplo é ótimo seguindo os conceitos língua, cultura e ambiente. Segundo Kunz (2017, p. 16) as parábolas de Jesus eram contadas para cativar os ouvintes, a fim de fazê-los parar e pensar acerca das suas próprias ações, ou de fazê-los dar uma resposta. A comunicação exercida por Jesus Cristo era eficaz e gerava significados. Esse grau de comunicação gerando significados e efeitos é o esperado para o trabalho missionário na Amazônia.

Por fim, citando bíblia e contexto, podemos definir que a mensagem bíblica envolve texto e contexto. Segundo Silva (1986) a bíblia é o texto, tudo que a envolve (história, linguística, arqueologia, geografia) é seu contexto. Ainda como relata Silva (1986) a falta de compreensão e a falta de uma definição sobre o conteúdo essencial da mensagem que o comunicador tem que transmitir, tem produzido choques de cultura e anomalias na obra missionária. Portanto, a comunicação bíblica adequada deve considerar o correto entendimento e diferença entre mensagem e contexto a fim de seguir o caminho correto para

exposição da mensagem de salvação.

3. A JANELA AMAZÔNICA E SEUS DESAFIOS

É pensamento comum dizer que a Amazônia é o pulmão do mundo. O que geralmente se pensa sobre Amazônia é “verde”, “água” e “animais”. Tal pensamento ganha força quando se tem a oportunidade de sobrevoar a Amazônia e perceber que o grande ecossistema presente nessa região faz jus ao valor que a Amazônia possui para a terra. Seus rios, afluentes e igarapés, suas intermináveis florestas primárias e sua desejada fauna e flora fazem deste território um ambiente enigmático. Não é o visitante que descobre Amazônia, é a Amazônia que descobre seu visitante, pois nenhum visitante é portador de certeza clara se pode suportar e sobreviver ao clima da maior floresta tropical do mundo. A elevada umidade relativa do ar, as tempestades imprevisíveis, o calor sempre intenso e os perigos da selva são algumas das dificuldades ali encontradas.

Sobre a vasta hidrografia da Amazônia, pode-se conferir que os maiores e mais importantes rios da região são o Rio Amazonas, Rio Negro, Rio Solimões, Rio Madeira e Rio Purus. São rios antigos, muitos deles já visitados e explorados. Dados antigos registram no ano de 1884 o seguinte fluxo de passageiros: 766 pessoas no Rio Negro, 1917 pessoas no Rio Solimões, 2754 pessoas no Rio Madeira e 3421 pessoas no Rio Purus todas no ano de 1884 conforme relata Ferrarini (2009). As missões católicas e protestantes, já muito cedo se lançavam na região. Entender a influência do rio para a cosmovisão do ribeirinho é muito importante para decifrar esses ícones que norteiam todas as

relações e pensamentos do povo ribeirinho. Segundo Santana (2013) para o ribeirinho, o rio institui o alicerce de sobrevivência dos ribeirinhos, graças, sobretudo, às terras férteis de suas margens, além de se apresentar como via de transporte. No rio o ribeirinho pode se alimentar, beber, lavar roupa, dar banho nos filhos, nadar para se divertir, navegar para chegar e partir, transportar madeira e etc. O rio atua em todas as dimensões de vida do povo ribeirinho.

Este vasto território e sua grande exuberância podem fazer esquecer algo que existe ali: o seu povo. Povo esse que realmente se torna difícil encontrar porque vivem imersos na grandiosidade da selva, dialogando com a mesma e vivendo de seus recursos. O último censo IBGE (2018) contabilizou 4.080.611 milhões de pessoas vivendo num território de 1.571.000 Km² somente no estado do Amazonas.

A densidade demográfica do Amazonas é baixíssima, ou seja, de 2.62 hab./km². Como exemplo é possível citar o município de Santa Isabel do Rio Negro, que fica a 846 km da capital Manaus e, que para chegar até esta cidade são necessários aproximadamente três dias de barco, pois não há estradas.

A grandiosidade da selva, o isolamento dos moradores, a ausência de estradas e as longas viagens fazem a obra missionária e o alcance dos povos tradicionais constituir-se em uma tarefa extremamente difícil. Acompanhe um quadro resumo de algumas cidades do Amazonas.

Tabela 1 – Dados de algumas cidades.

Cidade	Distância de Manaus	População	Viagem (dias) barco
São Gabriel	852 km	44.816 hab.	4
Ipixuna	1.380 km	27.587 hab.	
Lábrea	852 km	44.841 hab.	5
Amaturá	1072 km	11.242 hab.	

Fonte: Tabela do autor (2019).

Ocorre que se gasta muito tempo para chegar a lugares isolados onde vivem poucas pessoas. Não existem estradas ou transporte aéreo para a maioria das cidades do Amazonas. Nestas cidades o uso das tecnologias de comunicação ainda é deficiente. Os preços de passagens costumam ser caros, isso faz com que as pessoas não possuam condições para ir à capital do estado com frequência. Com tais configurações existe um nível elevado de isolamento e distância. Contudo, são nesses lugares que o evangelho deve chegar. Não nos pode fugir a mensagem de Mateus 28:19 para ir a todos os lugares pregando, ensinando e fazendo discípulos. Assim como o Apóstolo Paulo cruzava os rios para apresentar a mensagem do Reino de Deus, em povos e cidades diferentes, um grande número de missionários se desdobram e se dedicam à tarefa missionária para fazer Cristo conhecido, seja indo por água ou por ar.

Outro fator de muita influência na região e que impacta significativamente suas práticas diárias é a cheia dos rios. Essa variável impacta desde o que os ribeirinhos comem até seus estudos e transportes. Se com a cheia dos rios fica mais fácil

chegar a algumas regiões, a seca dos rios chega a impossibilitar a chegada em outros lugares. Quando a seca é muito forte os rios secam e é impossível o trânsito de barcos. Como descreve Benchimol (2014):

Sempre teremos seis meses de cheia e seis meses de menos cheia. Os rios da Amazônia são o sistema de drenagem desse fluxo que termina no Oceano Atlântico. Temos um ciclo de seca, durante o qual alguns rios amazônicos não permitem navegação e, conseqüentemente, aquelas áreas que não podem atingidas ficam isoladas sem um processo de continuidade. Dito isso, é muito simples compreendermos a razão do isolamento amazônico, principalmente nos altos rios. As populações que se encontram nessas localidades não podem ser assistidas a não ser durante a época da cheia. (BENCHIMOL, 2014)

No porto da cidade de Manaus uma régua construída com dados de todas as cheias relembra aos moradores os níveis de enchente obtidos em várias décadas.

Figura 3 - Régua de enchentes do Rio Negro no Porto de Manaus



Fonte: Marina Souza/G1 Amazonas

A maior cheia registrada do Rio Negro data de 29/05/2012 quando o rio atingiu o nível histórico de 29,97 cm, o que significa dizer um volume de água de vinte nove metros e noventa e a mais de elevação em toda a bacia d o Rio Negro segundo as informações apresentadas no site do Porto de Manaus. Por este e outros fatores a relação entre os amazônicos e os rios é singular. Como relata Tocantins (1972): as ocorrências da vida de cada um estão ligadas ao rio e não à terra.

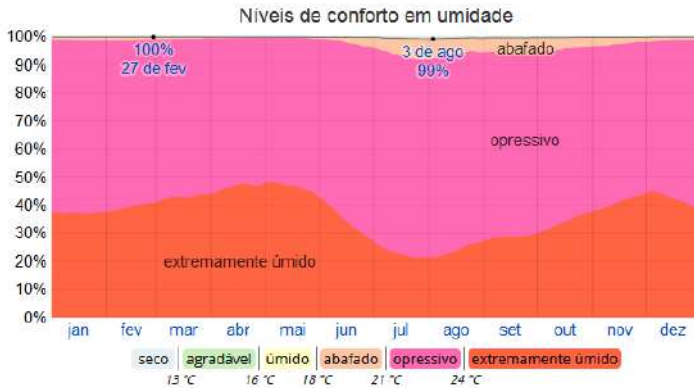
Figura 4 - Enchente histórica em 2012.



Fonte: Site FAPEAM (2016)

Como último desafio deste tópico do artigo (mas não último do contexto amazônico) é possível citar a humidade relativa do ar que também se apresenta como fator de influência crítica da região. Esse fator se categoriza também como item de risco, pois é algo que pode influenciar diretamente na saúde e bem estar das pessoas. Sem desejar aprofundar este assunto climatológico, mas citando sua extrema relevância como desafio do campo missionário. A partir dos dados classificados e organizados em plataforma pela empresa *Cedar Lake Ventures, Inc.* é possível verificar a classificação da umidade relativa do ar no estado do Amazonas usando termos “opressivo” e “extremamente úmido” para tentar definir o clima. Isso trará ao leitor alguma ideia de como é o ar na maior floresta tropical do mundo.

Tabela 2 - Classificações de umidade



Fonte:weatherspark.com (2019)

4. CULTURA CABOCLA E MEIO DE VIDA

Além de caracterizar o ambiente estudado, é de extrema importância definir e caracterizar as populações que vivem nessa imensa floresta. Num lugar extremamente singular vive um povo de características especiais e diferenciadas. Os povos da Amazônia vêm sendo estudados e observados a um longo tempo por pesquisadores e escritores. São chamados povos tradicionais da Amazônia e são compostos por índios, ribeirinhos e quilombolas. Contudo, esses grupos tradicionais têm muitas classificações menores que podem variar de cultura, língua e modo de vida. Entender sua cosmovisão, sua estrutura social e sua comunicação são fundamentais para a boa transmissão do evangelho de Cristo.

Os denominados “ribeirinhos” são populações que habitam nas margens dos rios amazônicos e são originários da era do Ciclo da Borracha, era em que o Brasil possuía quase toda produção e venda de borracha mundial oriunda do Látex encontrado na floresta amazônica. Muitas pessoas se mudaram para o Norte a fim de encontrarem trabalho como soldados da borracha. Com a queda do ciclo da borracha, o Brasil perdeu o lugar de destaque e esses trabalhadores ao invés de retornar para suas terras de origem decidiram ficar habitando as margens dos rios. Ali foram se estabelecendo, fazendo casas de madeira e recomeçando a vida. Isso deu início aos povos chamados “ribeirinhos”. Vivem da pesca, da caça e da madeira. Sua estrada é o rio. O rio é a sua rua. Segundo Gawora (2003) a cultura ribeirinha atual, apesar de receber forte influência de outras culturas, é a sucessora direta da cultura indígena. Também, como descreve Spindola (1997).

O ribeirinho tem uma visão de mundo da natureza comparável com a dos índios. [...] Acostumado desde pequenino à água e à mata, encontra-se seguro quando está brincando, nadando, pescando numa canoa, nos rios ou andando na floresta. Expressa sua liberdade nos gestos calmos e harmônicos como se o encontro homem-natureza fosse conhecer um do outro, amigos de muito tempo. As famílias respeitam e defendem o meio ambiente. Descendente de nordestino e de índio, o caboclo ribeirinho resgata a cultura indígena, nesse aspecto

ajudando a firmar o conceito de preservação do meio ambiente, da natureza. (SPINDOLA, 1997)

Ainda segundo Gawora (2003) o povo ribeirinho durante muito tempo não recebeu atenção em debates sociais ou científicos. Pouco se falava em ribeirinho. Eles basicamente eram contabilizados como população rural e alguns registros eram chamados de caboclos. Muito tempo sem definição, sem atenção, sem cuidado. Os próprios termos de identificação podem nunca ter sido pensados ou discutidos. O tempo passou e somente ficaram nomeados como ribeirinhos ou caboclos mesmo. De acordo com Pace (1997) chamar alguém de caboclo significa dizer que este alguém possui um status social inferior.

Sobre a forma de vida e aspectos culturais ribeirinhos Ferrarini (2009) elenca alguns itens gerais como: cultura do *tapiri*, cultura das águas, cultura da mulher como baluarte, cultura voltada para a cidade, cultura *antiautoctones* e etc. Sobre a cultura do *tapiri*, são habitações de *paxiúba* (um tipo de madeira) cobertas com palha, essa era a moradia original do povo ribeirinho. No interior do *tapiri* tudo é simples, poucos objetos na casa. Um estilo de vida sem capitalismo, sem acúmulo de bens. Somente o necessário para viver. Numa sala ribeirinha muitas vezes o que se encontra é uma rede pra ser esticada na hora de dormir e uma pequena TV (caso a família tenha posses para isso). A respeito da cultura das águas, conforme mencionado anteriormente, a vida cotidiana ribeirinha inicia e termina na relação com o rio. Ali o morador pode sentar para ver o cenário e assistir as embarcações que passam. No rio ele encontra peixes e quelônios (animais de casco) para constituir sua alimentação costumeira. O rio é o que liga o ribeirinho ao município ou à

capital, lugar onde vai comprar seu rancho ou buscar sua bolsa família. É nesse mesmo rio que chegam as embarcações esperadas que trazem componentes importantes como diesel, gás, produtos industrializados, torrada e qualquer coisa que um parente tenha enviado. O rio representa o comércio, pois traz ou leva a farinha produzida. Item essencial na existência e maneira de alimentação do ribeirinho a farinha tem uma ideia de “farinha com algo mais”. O café é com farinha, o açaí é com farinha, a melancia é com farinha, o caldo de peixe é com farinha, a galinha é com farinha. Para o caboclo ribeirinho farinha é bom com tudo. Nas palavras de um poeta amazônico:

*Seca ou d'água
Chibé, jacuba ou pirão
É tão boa
É tão única
É tão santa
Que merece louvação*

(BRAGA, 2001)

A cultura da mulher como baluarte reflete a estrutura familiar em muitas regiões da selva. A mulher é que mantém a família em ordem e caminhando. Ela cuida da alimentação, educação, limpeza, saúde e etc. Tudo isso devido a muitos fatores como devido à ausência de renda os homens precisam passar muito tempo na mata, na casa, na floresta e na pesca, assim a mulher precisa ficar cuidando de tudo. Outro fator também é a presença do álcool nas comunidades e cidades. Os homens facilmente se envolvem com a bebida e resta para a mulher

cuidar para que seu lar não se desfaça em meio à ausência masculina. A cultura voltada para a cidade aponta para a desvalorização do interior e das comunidades. Existe um pensamento subentendido de que o interior é um lugar de atraso e preso no passado. Segundo Ferrarini (2009) “a meta da maioria das pessoas seria ter condições de sair do interior para a cidade grande”. O ribeirinho não percebe o perigo que pode haver ao desejar trocar sua vida simples, com boa casa de madeira, peixe, caça e frutas pela vida da cidade grande, onde provavelmente ele se tornará população de periferia. Mas muitos deles vivem essa esperança de “ir embora” para a cidade.

A cultura antiautoctones revela o etnocentrismo presente. Acreditando que Amazônia era terra desabitada e precisava ser ocupada, e, somando ao idealismo de que a cultura europeia era a cultura civilizada, se criou e difundiu uma cultura antiautoctone onde o homem do interior (seja ribeirinho ou indígena) precisa ser civilizado e aprender com o homem branco. Na própria relação e vivência com o nativo percebe-se que ele promove o homem da metrópole (seja São Paulo ou Rio de Janeiro) como alguém mais inteligente, capaz ou rico.

5. EVANGELHO E CULTURA

A relação entre Cristo e a cultura levanta a necessidade de reflexão sobre o limite ou encaixe entre teologia e cultura (Cristo e Cultura). Para iniciar a reflexão sobre essa conexão, pode ser uma boa questão ponderar se o evangelho deve ser adequar à cultura ou se a cultura deve se adaptar ao evangelho. O ajuste errado entre mensagem e cultura pode trazer prejuízos para a

obra missionária? Se o evangelho é eterno e imutável, e a cultura é dinâmica e está sempre em movimento, como conciliar algo eterno (mas não estático) com algo mutável?

Temos em Cristo o modelo de mensageiro do céu enviado pelo Pai. É importante ressaltar que como filho enviado de Deus, Ele encarnou e viveu entre nós. Se Ele viveu entre um povo isso significa que Ele estava alocado em um tempo, espaço e cultura. Portanto é razoável dizer que sua mensagem dialoga com um tempo, um espaço e cultura. O tempo é o momento cronológico em que Ele viveu entre nós. O espaço geográfico é a região (judaica) onde ele nasceu e se criou. A cultura vivida é uma cultura judaica, vivida de debaixo de um império romano e ainda com forte influência histórica grega. A mensagem de Cristo é pregada numa sinergia e encaixe adequado com o tempo, espaço e cultura. Outro fator é atribuído à relação entre evangelho e cultura, quando Hesselgrave (1994, p.98) diz que cada cultura possui elementos de obediência à ordem divina e de rebelião satânica. Cada cultura então possui crenças que serão reforçadas pela verdade bíblica e outras que serão contrariedades pelas escrituras. Mas isso não é um olhar fácil e esta percepção não pode ser simplista. Isso deverá ser objeto de observação e definição do missionário quando está no campo missionário.

Segundo Lidório (2018) é preciso refletir sobre a posição da mensagem de Deus em relação à cultura. Segundo o mesmo autor o evangelho do Senhor Jesus é supracultural, pois “é suficiente para comunicar a verdade de Deus a todo homem, em todas as culturas e em todos os tempos”.

Contudo, o material mais fundamental nesse debate entre Cristo e Cultura é a Niebuhr (1967) ao elencar que numa tensão entre Cristo e a cultura podem existir cinco perspectivas

apontadas por diversos teólogos, a saber: Cristo contra a cultura, o Cristo da cultura, Cristo acima da cultura, Cristo e cultura em paradoxo e Cristo como transformador da cultura. Em "Cristo contra a cultura", conforme colabora Hesselgrave (1994) aponta-se que Cristo é a única autoridade e, portanto, devem ser rejeitadas todas as alegações feitas pela cultura. Carson (2012) afirma que nessa relação entre Cristo e cultura parece haver duas reivindicações de autoridade na vida do cristão. E sempre a principal e primeira resposta para a questão é que não existe concessão e Cristo se afirma como única autoridade. Assim como descreve Niebuhr (1967)

Lógica e cronologicamente esta resposta parece merecer a primeira posição: logicamente, porque ela parece provir diretamente do princípio comum da Soberania de Jesus Cristo, e, cronologicamente, porque é amplamente aceito que ela foi a atitude típica dos primeiros cristãos. (NIEBUHR,1967)

A ideia de o "Cristo da Cultura" é enfatizada em razão de grupos que aceitam a figura de Cristo e decidem a parte de sua cultura deve ser conformada pela ideia de Cristo, mas não tudo. Somente aquilo que lhes aprouver assimilar a Cristo. Não necessariamente se abrirá mão daquilo que lhes incomoda na mensagem de Cristo, mas para todos os efeitos é uma cultura de Cristo (ou parte Dele). Conforme Carson (2012) colaborou, esses grupos se sentem bem com Cristo e com a cultura que vivem. Não é preciso abrir mão de nada e nem há necessidade ou espaço para transformação. Niebuhr (1967) afirma que nessa posição

não se considera que haja tensão entre igreja e mundo. Representa uma acomodação da cultura.

No conceito de “Cristo acima da cultura” Hesselgrave (2009) afirma que “a recepção da graça aperfeiçoa e completa a cultura, embora não haja uma curva suave ou linha contínua entre elas”. Uma posição que não pende para o abandono da cultura por causa da soberania de Cristo, mas também não aponta para uma acomodação de Cristo na cultura. Não se tem o objetivo nem de absolutização e nem de relativização. Acrescenta-se a isso o debate de que “toda a cultura esta alicerçada e que é boa e devidamente estruturada por Aquele a quem Jesus Cristo é obediente...,” como cita Niebuhr (1967 *apud* Carson, 2012). Neste ponto de vista a pacificidade e desenvolvimento, pois os lados estão em sinergia e caminhando colaborativamente.

Na definição “Cristo e a cultura em paradoxo”, Hesselgrave (2009) relata que “ambas são autoridades a ser obedecidas, e o cristão, portanto, vive com essa tensão”. Os adeptos a essa perspectiva são denominados por Niebuhr (1967) como “dualistas”. Não estão num lado radical estabelecendo uma linha entre Cristo e o mundo e nem estão do outro lado adaptando Cristo ao mundo. Estão convivendo com Cristo e cultura não com sinergia e colaboração, mas com tensão e conflito constante. Por fim, a última perspectiva de “Cristo como transformador da cultura” define que... “à cultura reflete o estado caído do homem; em Cristo, o homem é redimido, e a cultura pode ser renovada...” (Hesselgrave, 2009). Este conceito aponta para a transformação que Cristo pode realizar na cultura decaída. Segundo Niebuhr (1951) “Cristo é o transformador da cultura para

Agostinho, no sentido de que ele reorienta, revigora e regenera aquela vida do homem expressa em todas as obras humanas”.

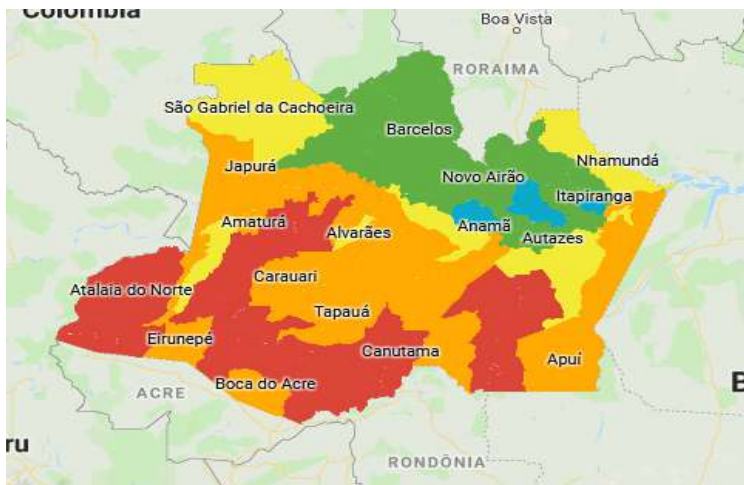
Ao apresentar esses pontos não objetiva-se elencar a posição correta em Cristo e Cultura, pois ela pode ser interpretativa, mas espera-se de fato sensibilizar para importância de dialogar cuidadosamente e aproximar respeitosamente da cultura sem os pressupostos de “isso não é de Deus” ou “aquilo é pecado”.

6. A TAREFA DA EVANGELIZAÇÃO

Olhando para a realidade dos obstáculos de evangelização da Amazônia, agências missionárias e pesquisadores têm feito esforços para levantar informações pertinentes e identificar os lugares menos evangelizados da Amazônia e lugares aonde o evangelho não chegou. Mesmo com o grande desafio encontrado a igreja precisa continuar concentrando e organizando esforços para levar a tarefa evangelística a diante. O desafio não é maior que o poder de Cristo. Deus não depende de nós, mas não faz sem nós, porém não por incapacidade, mas por misericórdia nos deixa participar de Sua missão (FULANETO, 2016, p.41). A igreja de Cristo tem a oportunidade magnífica de participar de um plano incrível de Deus. “A ideia chave é sem dúvida a reconciliação. O plano divino tem objetivo de restaurar a criação, a fim de recuperá-la, num cumprimento glorioso, do dano provocado à humanidade e à natureza pela queda”, (D.WINTER, C.HAWTHORNE, D.BRADFORD, 2009, p.151).

Nos anos de 2012 a 2015 a Missão do Céu, uma agência missionária aviadora sediada em Manaus, desenvolve pesquisa intitulada Projeto Fronteiras com objetivo de quantificar o avanço das missões no Amazonas. Essa não envolveu toda a região da Amazônia, porém conseguiu elucidar números importantes sobre o estado do Amazonas. Os números levantados comprovam uma verdade que não pode ser abandonada pela igreja brasileira, a verdade de que muitas pessoas não têm tido oportunidade de ouvir a mensagem redentora da salvação oferecida por Jesus Cristo.

Figura 5 - Mapa de evangelização do Amazonas



Fonte: Projeto Fronteiras (2015)

O mapa mostrado acima é o resultado direto da pesquisa e informa que na área verde aproximadamente 60% da população não tem ouvido acesso ao evangelho, na área amarela aproximadamente 70% da população não tem tido acesso ao

evangelho, na região laranja até 80% das pessoas não têm recebido o evangelho e na área vermelha até 90% das comunidades não têm recebido o evangelho do Senhor Jesus. De maneira geral estima-se que o Amazonas tem aproximadamente 7.500 comunidades tradicionais. Estima-se que somente no máximo 20% das comunidades possui presença cristã. Os 80% de comunidades sem presença cristã representam em torno de 6.000 comunidades tradicionais que não tem recebido a mensagem de Cristo. Essas 6.000 comunidades tradicionais sem presença evangélica identificada pode representar em torno de 600.000 pessoas sem conhecimento da mensagem de Cristo. Os números são esclarecedores e informam audivelmente que a igreja precisa avançar para levar salvação aos povos mais isolados. Os números mais detalhados algumas regiões nos não uma visão mais específica de regiões com baixo índice de evangelização.

Tabela 3 - Números de evangelização na Bacia do Médio e Baixo Rio Amazonas

Município	Comunidades Tradicionais Catalogadas	Com Presença Evangélica Identificada	%
Barreirinha	110	15	14
Boa Vista do Ramos	60	18	30
Itapiranga	30	12	40
Maués	210	33	16
Nhamundá	100	22	22
Parintins	200	35	18
São Sebastião do Uatumã	45	14	31
Silves	48	28	58
Urucará	60	15	25
Urucurituba	80	12	15
TOTAL	943	204	22

Fonte: Projeto Fronteiras (2015)

Outra região que se mostrou em alta necessidade de evangelização foi Bacia do Alto Solimões e Alto Japurá, área em que pode ser necessário de 5 até 6 dias de navegação para chegar.

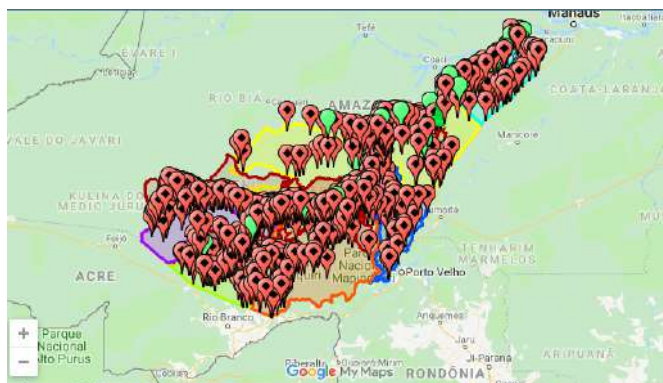
Tabela 4- Números de evangelização na
Bacia do Alto Solimões e Alto Japurá

Município	Comunidades Tradicionais Catalogadas	Com Presença Evangélica Identificada	%
Amaturá	55	10	18
Atalaia do Norte	125	5	4
Benjamin Constant	80	13	16
Jutaí	150	10	7
Santo Antonio do Içá	100	12	12
São Paulo de Olivença	100	23	23
Tabatinga	75	13	17
Tonantins	80	11	14
Japurá	75	15	20
TOTAL	840	112	13

Fonte: Projeto Fronteiras (2015)

A região menos evangelizada é a região da Bacia do Rio Purus, onde até 90% das comunidades não têm tido acesso ao evangelho. No mapa a seguir os localizadores vermelhos representam comunidades sem presença cristã e a tabela informa os números da região:

Figura 6 - Mapa de evangelização na Bacia do Rio Purus



Fonte: Projeto Fronteiras (2015)

Tabela 5 - Números de evangelização na Bacia do Rio Purus

Município	Comunidades Tradicionais Catalogadas	Com Presença Evangélica Identificada	%
Beruri	200	40	20
Boca do Acre	250	45	18
Canutama	180	5	3
Lábrea	300	25	8
Pauini	200	15	8
Tapauá	250	28	11
TOTAL	1380	158	11

Fonte: Projeto Fronteiras (2015)

Como se pode perceber comunidades da região das cidades de Canutama e Pauini apresentam baixíssimo índice de evangelização e presença missionária de respectivamente 3% e 8%. São lugares e povos distantes, regiões onde também há muita pobreza. Pauini, por exemplo, é a cidade mais pobre do Amazonas. Urge a ação dos filhos de Deus para levar salvação e desenvolvimento aos povos.

Ao finalizar, outro desafio a ser mencionado neste escrito é de ordem linguística. O fato de ser citado aqui por último não significa que este desafio seja menos importante ou de menor impacto direto na obra missionária. Na verdade, esse item apresenta uma barreira de alta complexidade para comunicação do evangelho entre os povos amazônicos: línguas ou dialetos. Essa não é uma barreira para povos ribeirinhos, pois a maioria se comunidade na própria língua nacional, mas é uma barreira para grande parte dos povos indígenas, que por guardarem tradições ancestrais preservam também um idioma próprio de sua etnia. Muitas vezes são idiomas milenares que se mantêm vivos apenas de forma oral. Segundo o relatório da Associação de Missões

Transculturais Brasileiras (2010) existem 182 línguas indígenas em terra brasileira e somente 13% destas possuem descrição completa.

Figura 7 - Línguas indígenas no Brasil



Fonte: AMTB (2010)

Evangelizar um povo indígena pode significar anos de intensa pesquisa e estudo dedicado para aprendizado da língua, então após isso haverá alguma habilidade para apresentar o evangelho ao povo em sua própria língua. Habilidades com idiomas e estudo de linguística são ferramentas essenciais para missionários que trabalho com etnias baseadas e idiomas ancestrais.

Segundo Fernando (2015) os cristãos são motivados para levar a mensagem bíblica pelo fato de que o evangelho é a verdade absoluta e a única esperança para salvação. Que essa motivação reacenda e a igreja leve a mensagem aos povos isolados na Amazônia.

7. CONCLUSÃO

Ao concluir este trabalho fica mais uma vez latente o quão urgente e necessário é a obra missionária nas regiões isoladas da floresta Amazônica. Jesus continua por excelência sendo o exemplo de evangelista, mensageiro e missionário, pois Ele em sua essência e simplicidade caminhava vila após vila pregando o evangelho e anunciando a chegada do Reino de Deus (Mateus 9:35). Não deve o povo de Deus seguir as mesmas pisaduras de Cristo? Ele certamente não permitiria que este povo amazônico continuasse sem ouvir a mensagem de salvação.

Neste escrito, ao mesclar teologia, antropologia e dados reais de campo espera-se colaborar com o corpo de Cristo criando um quadro real da obra missionária na Amazônia sensibilizando a igreja de Cristo para a tarefa evangelística. O que se deseja é que esta reflexão unida ao exemplo maior de Jesus sensibilize o corpo de Cristo para a tarefa inacabada na selva amazônica.

REFERÊNCIAS

BELISÁRIO (org.) **Desafios logísticos na Amazônia Continental**. Manaus: Associação PanAmazônia, 2014. p. 66-71.

BENCHIMOL, S. Desafio logístico para o desenvolvimento regional. *In*: ARCE. [S.l: s.n.], 2014.

BRAGA, C. **Água e farinha**. Manaus: edição do autor, 2001.

CARSON, D.A. **Cristo e cultura**: uma releitura. São Paulo: Vida Nova, 2012.

DOMINGUES, G. S. Uma análise introdutória sobre a importância da significação no ensino bíblico. **Revista Via Teológica**. Curitiba, FABAPAR, v. 18, n. 36, 2017. Disponível em: <http://periodicos.fabapar.com.br/index.php/vt/article/view/14>
Acesso em: mar. 2021

FERNANDO, A. A urgência do evangelho. *In*: CARSON, D.A. (Org). **A verdade**: como comunicar o evangelho a um mundo pós-moderno. São Paulo: Vida Nova, 2015. p. 405-418.

FERRARINI, S. A. **Rio Purus**: história, cultura e ecologia. São Paulo: FTD, 2009.

FULANETO, F. **Artigos de fé na ótica missional**: reconciliando teologia e Missiologia. Tomo 1 - Revelação Divina. Maceió: Sal Cultural, 2016.

GAWORA, Dieter. **Urucu – Impactos sociais, ecológicos e econômicos do projeto de petróleo e gás “Urucú” no Estado do Amazonas**. Manaus: Valer, 2003.

HESSELGRAVE, D. J. **A comunicação transcultural do evangelho**. São Paulo: Vida Nova, 1994.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Estimativas da população residente no Brasil e unidades da federação, 2018**. Disponível em: www.url:ftp://ftp.ibge.gov.br/Estimativas_de_Populacao/Estimativas_2018/estimativa_dou_2018_20181019.pdf. Acesso em: 22 abril 2019.

KUNZ, C. A. O uso de parábolas e as ações parabólicas na pregação de Jesus. **Revista Via Teológica**, v. 18, n. 35, p. 13-29, jun. 2017.

LIDÓRIO, R. **Antropologia missionária**. São Paulo: Vida Nova, 2008.

NIEBUHR, H. R. **Cristo e cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

PACE, R. The Amazon caboclo: whats in a name? **Revista Luso**, Brazilian Review, v. 34, n. 2, p. 82, winter 1997.

RICHARDSON, D. **O totem da paz**. Belo Horizonte: Betânia, 2000.

SANTANA, F. A. Comunidades ribeirinhas da Amazônia: relato de Experiência. **Revista Perspectiva Amazônica**, Santarém - Pará, n.6, p.47-56, 2013.

SILVA, Antônio Carlos Galvão Da. **O seringal no município de Lábrea: o espaço vivido e a resistência de um tempo**. São Paulo: Scortecci, 2012.

SILVA, P. **A arte de pregar o evangelho**. São Paulo: ELEVA, 1986.

SPINDOLA, H. B. **O ribeirinho: ontem e hoje na defesa do peixe no Amazonas**. 1997. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 1997. f. 8

TOCANTINS, L. **O rio comanda a vida**. Rio de Janeiro: Noite, 1972.

WINTER,R.D.; HAWTHORNE, S.C.; BRADFORD, K.D. **Perspectivas no movimento cristão mundial**. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 150-157.



O CRISTIANISMO NASCEU MESMO NA PALESTINA?

WAS CHRISTIANITY EVEN BORN IN PALESTINE?

Rêmulo Araújo Carvalho²⁸

²⁸ *Graduando em Teologia pela Faculdade Internacional Cidade Viva. Graduado em Agronomia pela Universidade Federal da Paraíba. Mestrado em Ciências pelo Departamento de Biologia Ambiental da Universidade de Guelph - Canadá e foi bolsista do Governo de Israel em curso internacional de Manejo Integrado de Pragas. Atualmente é pesquisador II da Empresa Estadual de Pesquisa Agropecuária da Paraíba.*

RESUMO

O topônimo Palestina é muito utilizado por historiadores e teólogos para designar o antigo território de Israel como lugar da habitação do povo judeu e da origem do Cristianismo. No entanto, a palavra Palestina não aparece em nenhum mapa antigo se referindo ao território habitado pelo povo judeu ou pelos primeiros cristãos. O objetivo deste artigo é identificar as razões dessa utilização, bem como suas implicações teológicas. O vocábulo Palestina está etimologicamente associado ao povo filisteu e à terra onde habitavam, que se chamava Filístia. Esta era uma pequena faixa costeira onde os filisteus, oriundos de Caftor, atual Creta, se estabeleceram em cinco cidades-estados após serem expulsos do Egito pelo Faraó Ramsés III. O termo Filístia nunca foi utilizado para denominar a região central daquela terra prometida a Abrão que teve, até o segundo século d.C., os sucessivos nomes de Canaã, Israel, Judá e Judeia, mas não Filístia ou Palestina. O nome Palestina foi dado pelo imperador romano Adriano após sufocar a segunda revolta dos judeus liderada por Bar Kochba em 135 d.C. Ele mudou o nome da província romana da Judeia para Síria-Palestina. Também mudou o nome de Jerusalém para Aelia Capitolina. Palestina é um nome pagão, relacionado à terra e ao povo filisteu que foi dado à Judeia, posteriormente ao tempo de Jesus, com o objetivo de anular, de maneira difamatória, a cosmovisão judaica daqueles revoltosos habitantes. Ao renomear a terra dos judeus com o nome da terra de seus piores inimigos, Adriano intencionou destruir para sempre a identidade do povo judeu adicionando a tortura psicológica aos que escaparam da morte e da deportação. Chamar a Terra Santa de Palestina, além de ser um equívoco

histórico-temporal, é também uma questão de incoerência, pois quem assim o faz deveria também rejeitar o nome de Jerusalém e usar apenas Aelia Capitolina, pois Adriano mudou os dois nomes, mas nenhum teólogo ou historiador jamais afirmou que Jesus ensinou ou morreu em um lugar chamado Aelia Capitolina. Portanto, afirmar que o Cristianismo nasceu na Palestina é compartilhar a assimilação cultural de um termo pagão que não se encontra na narrativa bíblica. Na verdade, especialmente no meio acadêmico e teológico, o correto, historicamente, é afirmar que o Cristianismo nasceu na Judeia.

PALAVRAS-CHAVE

Canaã; filisteu; Filístia; Israel; Judá; Judeia.

ABSTRACT

The Palestine toponym is very much used by Historians and Theologians to designate the ancient territory of Israel as the place which was once inhabited by the Jews and also as the birthplace of Christianity. However, the word Palestine does not appear in any old map of that region referring to the land of the Jews or the first Christians. This article has the objective of identifying the reasons for the usage of this term as well as its theological implications. The word Palestine is etymologically associated with the Philistines and with their land, Philistia. This was a small coastal stripe where the Philistines, originated from Caphtor, actual Crete, established in five city-states after being expelled from Egypt by Pharaoh Ramses III. The word Philistia was never used to denominate the central region of the land promised to Abram. This land was successively named Canaan, Israel, Juda, and Judea until the second-century a.D. but never received the

name Philistia nor Palestine. The name Palestine was given by the Roman emperor Hadrian after suffocating the second Jewish Rebellion led by Bar Kochba in 135 AD. He changed the name of the Roman province of Judea to Siria-Palestine. He also changed the name of Jerusalem to Aelia Capitolina. Palestine is a pagan name related to the Philistine land and people which was given to Judea more than a century after Jesus to cancel, in a defamatory way, the Jewish cosmovision of those rebellious inhabitants. By renaming the land of the Jews after their worst enemies, Hadrian intended to destroy the identity of the Jewish people forever by adding psychological torture to the remnants who had escaped from death and deportation. To call Palestine the region which is known as Holy Land, besides being a historic and temporal mistake, is also a matter of incoherence since those who do so should also avoid the word Jerusalem and use only Aelia Capitolina instead since Hadrian changed both names, but no Theologian or Historian has ever affirmed that Jesus has taught or died in a place called Aelia Capitolina. Therefore, to affirm that Christianity was born in Palestine is to share cultural assimilation of a pagan term that does not belong to the biblical narrative. In truth, especially in the academic and theological environment, the correct approach to this matter is to affirm that, historically, Christianity was born in Judea.

KEYWORDS

Canaan; philistines; Philistia; Israel; Juda; Judea.

1. INTRODUÇÃO

Causou-nos surpresa, ao lermos um recorte inserido em um texto utilizado na disciplina de Introdução à História do Pensamento Cristão, logo na primeira aula do curso teológico, a seguinte afirmação: “Foi na **Palestina**, entre os judeus, que o Cristianismo surgiu”.

Tal declaração foi extraída do livro “Uma História do Pensamento Cristão” do renomado historiador Justo Gonzáles, material bibliográfico recomendado é utilizado em vários seminários teológicos no Brasil e no mundo.

Ao lermos o texto original contido nesse livro podemos observar que o termo Palestina é utilizado efusivamente por Gonzáles, principalmente no seu segundo capítulo, intitulado “O Berço do Cristianismo”. Apenas na página 29, esse historiador usa o termo “Palestina” sete vezes:

A invejável localização da **Palestina** causou muito infortúnio ao povo que a considerava sua Terra Prometida.

A **Palestina**, pelo meio da qual passavam rotas de comércio do Egito para a Assíria e da Arábia para a Ásia Menor, sempre foi objeto da cobiça imperialista dos grandes Estados que surgiram no Oriente Próximo.

Quando a Babilônia suplantou a Assíria, também herdou a **Palestina**[...]

Depois que Babilônia foi conquistada pela Pérsia, Ciro permitiu o retorno dos exilados e fez da **Palestina** uma parte de seu império.

Ao derrotar os Persas em Issus, Alexandre anexou o seu império, incluindo a **Palestina**, que ficou sujeita aos governadores macedônios.

[...] Por mais de um século, as duas principais dinastias que se estabeleceram a partir dos generais de Alexandre, os Ptolomeus e os Selêucidas, lutaram pela posse da **Palestina**.

No ano 63 a.C., Pompeu tomou Jerusalém e profanou o Templo, entrando até mesmo no Santo dos santos. Desde então, a **Palestina** ficou sujeita ao poder romano e nestas condições a encontramos quando do advento de nosso Senhor. (GONZALES, 2015, p. 29, grifo nosso)

Essa ideia de que os judeus habitavam uma região chamada de Palestina é compartilhada pelo historiador cristão Cairns no primeiro capítulo, “Embora os judeus fossem uma nação pequena, eles ocupavam a **Palestina**, um pequeno pedaço de terra que ligava Ásia, Europa e África.” (CAIRNS, 2008, grifo do autor)

Essa mesma informação geográfica relativa à Palestina, também é encontrada no primeiro capítulo do livro “Introdução à Cosmovisão Cristã” dos teólogos Goheen e Craig, “No Antigo Testamento, o povo de Deus tinha uma unidade étnica (como judeus) e geográfica (na **Palestina**).” (GOHEEN; CRAIG, 2016, grifo nosso)

Assim como os livros de Gonzáles e Cairns, o livro de Goheen e Craig também é leitura obrigatória e fundamental nas disciplinas de Cosmovisão Cristã em vários seminários teológicos. No entanto, esses livros, que são muito importantes para

contribuir com a compreensão da história, da formação do pensamento cristão e de sua cosmovisão, propagam uma equivocada declaração histórico-geográfica ao afirmarem que tanto os primeiros cristãos como os judeus do Antigo Testamento viveram numa região chamada de Palestina.

Até mesmo manuais bíblicos modernos ecoam esse topônimo Palestina como se fosse um fato correto que é indiscutível e plenamente aceito pela grande maioria dos historiadores e teólogos, inclusive, contemporâneos.

O Manual Bíblico Vida Nova no tópico “A Geografia e a Topografia do Antigo Oriente Próximo” traz o seguinte comentário sobre essa região em questão:

A expressão Crescente Fértil é frequentemente usada para descrever as terras bíblicas. O nome é derivado do fenômeno topográfico de uma faixa irregular de terra fértil que se estende num arco gigante em torno do grande deserto, assumindo a forma de uma lua crescente. No ponta sudoeste do crescente fica a terra chamada Palestina. (DOCKERY, D. S, et al., 2001)

Lamentavelmente, trata-se da mesma informação inverídica. Basta pesquisarmos em qualquer mapa bíblico do tempo do Antigo Testamento ou do tempo de Jesus ou de seus apóstolos que não vamos encontrar nenhuma região localizada a sudoeste do crescente fértil com o nome de Palestina, onde supostamente viveram judeus e cristãos.

Na verdade, a sudoeste do crescente fértil, encontramos nos mapas antigos a região da Filístia, que, enquanto teve essa

denominação, nunca foi habitada nem por judeus, nem por cristãos.

Então, por que a região habitada nos tempos bíblicos por judeus e cristãos se tornou conhecida por Palestina? E por que famosos historiadores, teólogos, professores, livros e manuais bíblicos continuam usando essa denominação para identificar essa região que também é conhecida por Terra Santa?

Neste artigo, examinaremos a origem do termo “Palestina”, suas implicações históricas, culturais, e teológicas, assim como a incoerência do uso desse termo no contexto das cosmovisões de judeus e cristãos.

2. ORIGEM DO TERMO “PALESTINA”

O historiador americano Bernard Lewis (1990) em seu artigo intitulado “Palestina: Sobre a História e a Geografia de um Nome” afirma que a palavra Palestina vem da palavra Filisteu e que ela era usada para denominar a região costeira ao norte e ao sul de Gaza. Lewis (1990) informa que esse nome era familiar entre os povos vizinhos desse território na antiguidade, sendo encontrado em escritos egípcios como “Purusati”, em assírios como “Palastu”, e na bíblia hebraica como “Peleshet”.

Historicamente, o povo filisteu está incluído entre “os povos do mar” que são citados como invasores em documentos egípcios antigos que são suas principais fontes históricas e geográficas pois os filisteus eram, em sua maioria, uma sociedade iletrada e não deixaram registros históricos (RIVER, 2015).

Na bíblia encontramos uma referência à origem dos filisteus relacionada com a ilha de Caftor (atual ilha de Creta, na

Grécia), “não sois para mim, ó filhos de Israel, como os filhos dos Etíopes? – Diz o SENHOR. Não fiz eu subir a Israel da terra do Egito, de Caftor, os filisteus, e de Quir, os sírios?” (Amós 9:7)

Os filisteus tentaram colonizar o Egito, mas foram expulsos pelo Faraó Ramsés III e se estabeleceram na costa meridional da região conhecida por Canaã, organizando-se em cinco cidades-estados: Gaza, Asdode, Gate, Asquelom e Ecom (LASOR et al, 2002).

Em relação à pronúncia da palavra Palestina, é interessante destacar que a letra פ (Pe) do alfabeto hebraico é pronunciada como P quando contém um “daguesh”, um pontinho no centro ou como F, quando é escrita sem o pontinho no centro (ROSS, 2001, tradução nossa). Por isso encontramos a pronúncia e a escrita, em Língua Portuguesa, com P na palavra Palestina e com F nas palavras filisteu e Filístia, enquanto que em Língua Inglesa a escrita com P foi preservada em ambas as palavras: *Philistines* (filisteus) e *Philistia* (Filístia).

3. A TERRA PROMETIDA

De acordo como o historiador americano Louis Feldman (1990), antes da terra dos cananeus ser conquistada pelos israelitas, os egípcios se referiam àquele território como “Retenu” até a 19ª. dinastia do Novo Reino que se estendeu até 1314 a.C. Depois, junto com a parte central e meridional da Síria, essa região passou a ser referida por “Hurru”, por causa de seus habitantes horitas.

Sabemos pelo texto bíblico que Deus chamou Abrão de Ur dos Caldeus para uma terra que ficou conhecida, desde aquela

narrativa, como a Terra Prometida. Como todas as regiões do mundo, essa terra também tinha um nome. E não era Palestina. Apesar de não ser revelado o nome da terra prometida para Abrão enquanto ele estava em Ur, encontramos no relato bíblico uma indicação sobre esse nome quando Deus identifica o nome de seus habitantes como “cananeus”.

Ora, disse o SENHOR a Abrão: Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai e vai para a terra que te mostrarei [...] (Gênesis 12:1) Nesse tempo os **cananeus** habitavam essa terra. (Gênesis 12:7, grifo nosso)

Destacamos que essa informação sobre os povos que habitavam a Terra Prometida registrada em Gênesis 12:7 começa com uma identificação de temporalidade que é muito importante para entendermos adequadamente esse assunto. O escritor sagrado, inspiradamente, usa a expressão “nesse tempo”.

É interessante observar que a Bíblia é muito clara em identificar os habitantes da terra prometida à Abrão como os cananeus. Não são os filisteus. Os habitantes da terra prometida são os cananeus. Essa denominação muitas vezes servia para identificar todos os povos que viviam nessa região ou, outras vezes, um povo especial que habitava essa terra.

Quando Deus faz uma aliança com Abrão, e promete dar uma terra aos seus descendentes, Deus cita dez povos que habitavam aquela terra **naquele tempo**, incluindo o povo cananeu:

Naquele mesmo dia, fez o SENHOR aliança com Abrão, dizendo: “À tua descendência dei esta

terra, desde o rio do Egito até ao grande rio Eufrates: o queneu, o quenezu, o cadmoeu, o heteu, o ferezeu, os refains, o amorreu, o cananeu, o girgaseu e o jebuseu. (Gênesis 15:18-19, grifo nosso)

É importante ressaltar que não há referência a nenhum povo chamado filisteu ou nenhuma terra chamada Filístia ou Palestina.

Mesmo assim, o nome da terra prometida a Abrão também não é mencionado nessa passagem. Ele aparece pela primeira vez no episódio de Sarai e Agar: “então, Sarai, mulher de Abrão, tomou a Agar, egípcia, sua serva, e deu-a por mulher a Abrão, seu marido, depois de ter ele habitado por dez anos na terra de **Canaã**”. (Gênesis 16:3, grifo nosso)

Quando Deus renova a aliança com Abrão e muda o seu nome para Abraão, o nome da terra prometida é citado novamente, “dar-te-ei e à tua descendência a terra das tuas peregrinações, toda a terra de **Canaã**, em posseção perpétua, e serei o seu Deus”. (Gênesis 17:8, grifo nosso)

Assim, de acordo com a Bíblia, a terra prometida à Abrão, **em seu tempo**, se chamava Canaã e não Palestina.

4. FILÍSTIA, CANAÃ E OS PATRIARCAS DO POVO JUDEU

Filístia era a terra dos filisteus e Canaã era a terra dos cananeus. Como já foi mencionado, os filisteus se estabeleceram na região costeira a sudoeste do Crescente Fértil, ocupando e desenvolvendo cinco cidades-estados que exerciam influência e

autoridade sobre seus arredores em direção a leste, enquanto que os cananeus habitavam o planalto central daquela região entre o Rio Jordão e os limites daquela mesma Filístia localizada à leste.

A primeira citação da Filístia no texto bíblico é encontrada de forma indireta na peregrinação de Abraão e Sara à Gerar. O rei de Gerar tinha o título de Abimeleque e cobiçou Sara por acreditar que era irmã de Abraão, “Partindo Abraão dali para a terra do Neguebe, habitou ente Cades e Sur e morou em Gerar. Disse Abraão de Sara, sua mulher: Ela é minha irmã; assim pois, Abimeleque, rei de Gerar, mandou buscá-la.” (Gênesis 20:1-2)

Durante uma intervenção divina, a verdade sobre o parentesco de Sara com Abraão foi revelada a Abimeleque e ela foi então liberta. Mesmo depois disso, esse mesmo rei de Gerar e seu comandante procuraram Abraão para fazer uma aliança com ele. Nessa ocasião, o texto bíblico revela claramente a etnia de Abimeleque e de seu capitão, “Assim, fizeram aliança em Berseba; levantaram-se Abimeleque e Ficol, comandante do seu exército, e voltaram para as terras dos **filisteus**”. (Gênesis 21:32, grifo nosso)

Gerar, no tempo de Abraão era uma região situada ao sul da cidade de Gaza, portanto, dentro da Filístia, território costeiro dos filisteus, que em sua parte mais meridional, se expandia também em direção a oeste, chegando até Berseba, cidade onde Abraão morava e que, naquele tempo, também era considerado território filisteu: “Plantou Abraão tamargueiras em Berseba e invocou ali o nome do SENHOR, Deus Eterno. E foi Abraão, por muito tempo, morador da terra dos **filisteus**”. (Gênesis 21:33-34, grifo nosso)

É impressionante como a história se repete na narrativa do Gênesis quando Isaque, filho de Abraão, passa por três

situações vividas por seu pai anos antes. Ele procura Abimeleque em Gerar, mente sobre sua mulher Rebeca, dizendo que era sua irmã, e mora também nas terras dos filisteus:

Sobrevindo fome à terra, além da primeira havida nos dias de Abraão, foi Isaque à Gerar avistar-se com Abimeleque, rei dos filisteus. (Gênesis 26:1, grifo nosso)

Ora, tendo Isaque permanecido ali por muito tempo, Abimeleque, rei dos filisteus, olhando pela janela, viu que Isaque acariciava a Rebeca, sua mulher. Então, Abimeleque chamou a Isaque e disse: É evidente que ela é tua esposa; como, pois, disseste: É minha irmã? (Gênesis 26:8-9, grifo nosso)

A Bíblia diz que após esse episódio em Gerar, Isaque foi grandemente abençoado e ficou riquíssimo. Isso provocou a inveja dos filisteus que lhe pediram para sair de Gerar, “Disse Abimeleque a Isaque: Aparta-te de nós, porque já és muito mais poderoso do que nós. Então, Isaque saiu dali e se acampou no vale de Gerar, onde habitou. (Gênesis 26:16-17)

Isaque deixou a cidade de Gerar e foi habitar em um vale com o mesmo nome, também na terra dos filisteus até que, após várias disputas com pastores de Gerar por causa de estratégicos poços d’água, Isaque finalmente se estabelece em Berseba, “dali subiu para Berseba”. (Gênesis 26:23)

Isaque viveu em Berseba até envelhecer. É então que a Bíblia relata o episódio da famosa disputa pela bênção da

primogenitura, quando Jacó e Rebeca enganam Isaque para que Jacó receba a bênção no lugar de Esaú. Este ficou tão irado que resolveu matar Jacó. Sabendo disso, sua mãe o enviou para Padã-Arã para passar um tempo na casa de seu irmão. A Bíblia registra que Jacó saiu de Berseba, “partiu Jacó de Berseba e seguiu para Harã”. (Gênesis 28:10)

Após sua sofrida saga em Harã, Jacó retorna não mais para Berseba, de onde havia saído, mas para a cidade de Siquém, na terra de Canaã, “voltando de Padã-Arã, chegou Jacó são e salvo à cidade de Siquém, que está na terra de **Canaã**; e armou sua tenda junto da cidade.” (Gênesis 33:18, grifo nosso)

Jacó habitou também em outras duas cidades de Canaã, Betel e Belém:

Assim, chegou Jacó a Luz, chamada Betel, que está na terra de Canaã, ele e todo o povo que com ele estava. (Genesis, 35:6, grifo nosso)

Partiram de Betel, e, havendo ainda pequena distância para chegar a Efrata, deu à luz Raquel um filho, cujo nascimento lhe foi a ela penoso... Assim, morreu Raquel e foi sepultada no caminho de Efrata, que é Belém... Então, partiu Israel e armou sua tenda além da torre de Éder. (Gênesis 35:16, 19, 21)

Essa torre de Éder era uma torre que se localizava na cidade de Belém. Era uma típica torre usada por pastores para avistar melhor os seus rebanhos. Portanto, Jacó morou em Canaã depois de sua volta de Padã-Arã.

Em seguida a Bíblia relata que Jacó foi a Hebrom ver seu pai Isaque. Por alguma razão não revelada na Bíblia, Isaque havia deixado Berseba e voltado para Hebrom (é provável que sentindo que o dia de sua morte se aproximava, tenha pedido a seus familiares para ser enterrado em Hebrom junto ao sepulcro de seus pais), cidade cananea onde Abraão peregrinara inicialmente e onde havia sido sepultado, “Veio Jacó a Isaque, seu pai, a Manre, a Quiriate-Arba (que é Hebrom), onde peregrinaram Abraão e Isaque. (Gênesis 35:27)

Mais uma vez, a narrativa bíblica destaca que Jacó habitou na terra de Canaã, “Habitou Jacó na terra das peregrinações de seu pai, na terra de **Canaã**. (Gênesis 37:1, grifo nosso)

Portanto, baseado nas peregrinações dos patriarcas de Israel, podemos afirmar que eles habitaram principalmente na terra de Canaã. Entretanto, no caso específico de Abraão e Isaque, a Bíblia relata que eles também habitaram em território filisteu. Desta forma, etimologicamente, é correto afirmar que, em alguma fase da vida desses dois patriarcas, eles habitaram numa terra chamada “Palestina”.

O mesmo não se pode dizer de Jacó, que, quando assumiu seu patriarcado, decidiu viver na terra de Canaã logo após o seu retorno de Padã-Arã. Assim, apesar de ter vivido em Berseba e Gerar durante a sua juventude, Jacó nunca habitou na terra dos filisteus após assumir sua função como patriarca. Por isso, não podemos dizer que o patriarca Jacó viveu numa terra que pudesse ser chamada de Palestina.

Geograficamente, no tempo dos patriarcas de Israel, a terra santa era ocupada a oeste do rio Jordão, basicamente por dois povos: Os cananeus (representando os demais povos

autóctones) que habitavam a região montanhosa central e os Filisteus (invasores que tinham vindo do mar) que habitavam a costa meridional e suas planícies adjacentes.

Esta divisão fica bem clara na rota da saída do Egito quando Moisés relata que Deus iria introduzir o seu povo na terra dos Cananeus e não na terra dos Filisteus: “Quando o SENHOR te houver introduzido na terra dos **cananeus** como te jurou a ti e a teus pais [...]” (Êxodo 13:11, grifo nosso)

A rota mais rápida do Egito para a Terra Prometida seria pelo Nordeste, beirando a costa do Mediterrâneo, justamente em direção à Filístia, onde habitavam os filisteus, mas Deus não permitiu esse caminho para que o povo não desanimasse com a guerra:

Tendo Faraó deixado ir o povo, Deus não o levou pelo caminho da terra dos filisteus, posto que mais perto, pois disse: Para que, porventura, o povo não se arrependa vendo a guerra, e torne ao Egito. Porém, Deus fez o povo rodear pelo caminho do deserto perto do mar Vermelho [...] (Êxodo 13:17-18, grifo nosso)

Após a travessia do Mar Vermelho, Moisés interpreta corretamente a divisão de povos que havia naquela região para a qual eles estavam se dirigindo, citando em seu cântico dois povos à leste do rio Jordão e dois povos à oeste do mesmo:

Os povos o ouviram, eles estremeçeram; agonias apoderaram-se dos habitantes da Filístia. Ora, os príncipes de Edom se perturbam, dos poderosos

de Moabe se apodera temor, esmorecem todos os habitantes de Canaã. (Êxodo15:14-15, grifo nosso)

Moisés sabia que do lado oeste do rio Jordão ele encontraria dois grupos de povos, os cananeus e os filisteus. Mas ele estava se dirigindo para a terra dos cananeus e não para a terra dos filisteus.

A propósito, durante os preparativos para invasão da terra prometida, Deus pede a Moisés para enviar espiões para observar as características de relevo, solo, vegetação e povo da terra a ser conquistada. E Deus diz claramente que o nome da terra a ser espida, é Canaã. Não é Filístia nem Palestina, “Disse o SENHOR a Moisés: Envia homens que espieem a terra de **Canaã**, que eu hei de dar aos filhos de Israel [...]” (Números 13:1, grifo nosso)

Após a conquista de Canaã, encontramos na Bíblia uma nova denominação para aquele território que a partir de então começa a ser identificado com os conquistadores israelitas. A terra passa a se chamar “terra dos filhos de Israel” no tempo de Josué e posteriormente, simplesmente, “terra de Israel” no tempo do profeta Samuel:

Naquele tempo, veio Josué e eliminou os anaquins da região montanhosa, de Hebrom, de Debir, de Anabe, e de todas as montanhas de Judá, e de todas as montanhas de Israel; Josué os destruiu totalmente em suas cidades. Nenhum dos anaquins sobreviveu na terra dos filhos de Israel; somente em Gaza, em Gate e em Asdode alguns subsistiram. (Josué 11:21-22, grifo nosso)

Ora, em toda a terra de Israel nem um ferreiro se achava, porque os filisteus tinham dito: Para que os hebreus não façam espada, nem lança. (I Samuel 13:19, grifo nosso)

No final da vida de Josué, após a conquista de Canaã e sua repartição entre as tribos de Israel, Deus lhe apareceu e disse que ainda havia muita terra para ser conquistada, incluindo a terra dos filisteus:

Era Josué, porém, já idoso, entrado em dias; e disse-lhe o SENHOR: Já estás velho, entrado em dias, e ainda muitíssima terra ficou para se possuir. Esta é a terra ainda não conquistada: Todas as regiões dos filisteus e toda a Gesur, desde Sior, que está defronte do Egito, até ao limite de Ecom, para o norte, que se considera como dos cananeus; cinco príncipes dos filisteus: o de Gaza, o de Asdode, o de Asquelom, o de Gate e o de Ecom [...] (Josué 13:1-3, grifo nosso)

Vemos claramente que a Filístia, ou terra dos filisteus, não foi conquistada no tempo de Josué. Na sequência do relato bíblico os filisteus se tornaram os principais inimigos dos israelitas no lado oeste do rio Jordão. A geopolítica mudaria drasticamente. A polarização não seria mais entre Filisteus e Cananeus, pois estes, em sua grande maioria foram destruídos pelos israelitas, mas sim entre os Filisteus e os novos ocupantes

da antiga terra de Canaã, os filhos de Israel, cuja terra por eles conquistada passaria a ser conhecida como terra de Israel.

4.1 A FILÍSTIA E O POVO DE ISRAEL

Excetuando-se algumas ocasiões em que Davi se refugiou entre os filisteus quando estava sendo perseguido por Saul, o povo de Israel nunca habitou em nenhum lugar chamado de Palestina. Esse nome esteve sempre ligado aos seus principais inimigos, os filisteus.

Esses dois povos tinham cosmovisões totalmente diferentes, culturas diferentes e deuses diferentes. Os filisteus continuaram vivendo na Filístia e o povo de Israel na antiga área pertencente aos cananeus tendo as duas civilizações se enfrentado em diversas batalhas descritas nos livros de Juízes, Samuel e Crônicas.

Os filisteus e os israelitas preservaram suas próprias identidades e nunca houve nenhuma possibilidade de integração nacional ou geográfica entre os dois povos.

4.2 A FILÍSTIA NA BÍBLIA

De acordo com o site bíblico www.biblehub.com, a palavra "Peleshet" aparece apenas oito vezes no texto bíblico.

A terra dos filisteus, a Filístia, é mencionada, entre outros, pelo profeta Isaías, "No ano em que morreu o rei Acáz, foi pronunciada essa sentença: Não te alegres, tu, toda a Filístia, por estar quebrada a vara que te feria..." (Isaías 14:28-29)

No entanto, essa palavra tem recebido diferentes traduções dependendo da versão da bíblia em Língua Inglesa (www.biblegateway.com e www.biblehub.com).

Na tradicional Bíblia inglesa King James de 1611, nessa mesma passagem de Isaías (com destaque para o versículo 29), o vocábulo hebraico *פֶּלֶשֶׁת* (Peleshet) foi traduzido como Palestina, “Rejoice not thou, whole Palestina, because the rod of him that smote thee is broken...” (King James Bible).

Já sua versão revisada, a Nova King James, traduz essa mesma palavra por “Philistia”, “Do not rejoice, all you of Philistia, Because the rod that struck you is broken...” (New King James Version)

A palavra Filístia (Philistia) é também usada em outras versões conservadoras:

Rejoice not, O Philistia, all of you, that the rod that struck you is broken... (English Standard)

Do not rejoice, Philistia, all of you, because the rod that struck you is broken [...] (New American Standard Bible) Rejoice not, O Philistia, all of thee, because the rod that smote thee is broken [...] (American Standard Version)

Don't rejoice, all of you in Philistia, because the rod of the one who struck you is broken [...] (Christian Standard Bible)

Curiosamente, algumas versões na Língua Inglesa, caracterizadas pela utilização de uma equivalência funcional no método de tradução, já traduzem esse mesmo vocábulo como

Filisteus (Philistines) em vez de Filístia (Philistia), traduzindo-o como o povo, em vez de, a terra:

Do not rejoice, all you Philistines, that the rod that struck you is broken [...] (New International Version)

Do not rejoice, you Philistines, that the rod that struck you is broken [...] (New Living Translation)

Do not rejoice, all you Philistines, that the rod that struck you is broken [...] (Berean Study Bible)

Independentemente dessa nova tendência, o que é importante para o nosso estudo é que a palavra Palestina desapareceu do texto do Antigo Testamento, tendo sido atualizada para Filístia ou filisteus.

Lewis (1980), comentando sobre a mudança na Língua Inglesa das palavras Palestina e Palestine, que eram também usadas na English Authorized Version, para Philistia, em sua edição revisada, afirma que essa correção foi “um óbvio ganho em exatidão”.

Essa menção de Isaías à Filístia se encontra entre profecias proferidas contra vários povos, entre os quais, os assírios, babilônios e moabitas e é importante destacar que ela se refere à terra dos filisteus como um território separado da terra de Israel.

Feldman, destaca que só existe uma utilização correta do nome Palestina: “o nome Palestina, na Bíblia, é corretamente usado **somente quando aplicado à terra dos filisteus**, na costa do mediterrâneo.” (FELDMAN, 1990, tradução nossa)

5. COMO ASSÍRIOS, BABILÔNIOS E ROMANOS TRATAVAM PRISIONEIRO DE GUERRA?

A compreensão das diferentes formas de tratamento de prisioneiros e de povos conquistados na antiguidade é fundamental para entendermos as razões da mudança do nome da terra ocupada pelos judeus e pelos primeiros cristãos.

Após as atrocidades do campo de batalha, os vencedores ainda se confrontavam com um problema adicional – como tratar os sobreviventes remanescentes?

Os assírios eram adeptos da deportação em massa (ARNOLD; STRAWN, 2016, tradução nossa) seguida pela substituição do povo deportado por outros povos vindos de outras conquistas e deportações, “o rei da Assíria **trouxe gente** de Babilônia, de Cuta, de Ava, de Hamate e de Sefarvaim e a fez habitar na cidade de Samaria, em lugar dos filhos de Israel; tomaram posse de Samaria e habitaram nas suas cidades.” (2 Reis 17:24, grifo nosso)

Esses novos povos introduzidos nas regiões conquistadas traziam seus próprios deuses conseguindo anular a herança religiosa dos antigos habitantes, destruindo assim a possibilidade de sobreviventes perpetuarem sua cosmovisão original:

Porém cada nação fez ainda os seus próprios deuses nas cidades em que habitava, e os puseram nos santuários dos altos que os samaritanos tinham feito. Os de Babilônia fizeram Sucote-Benote; os de Cuta fizeram Nergal; os de Hamate fizeram Asima; os aveus fizeram Nibaz e Tartaque; e os sefarvitas

queimavam seus filhos a Adrameleque e a Anameleque, deuses de Sefarvaim. (2 Reis 17:29-31, grifo nosso)

Já os babilônios optavam pela absorção e reeducação de nobres conquistados para que servissem na corte de seu próprio rei, como vemos no livro do profeta Daniel, quando jovens hebreus foram selecionados para serem educados, por três anos, para servirem na corte de Nabucodonosor:

Disse o rei a Aspenaz, chefe dos seus eunucos, que trouxesse alguns dos filhos de Israel, tanto da linhagem real como dos nobres, jovens sem nenhum defeito, de boa aparência, instruídos em toda sabedoria, doutos em ciência, versados no conhecimento e que fossem competentes para assistirem no palácio do rei e lhes ensinasse a cultura e a língua dos caldeus (Daniel 1:3-4)

Determinou-lhes o rei a ração diária, das finas iguarias da mesa real e do vinho que ele bebia, e que assim fossem mantidos por três anos, ao cabo dos quais assistiriam diante do rei. (Daniel 1:5)

Entre eles, se achavam, dos filhos de **Judá**, Daniel, Hananias, Misael e Azarias. O chefe dos eunucos lhes pôs outros nomes, a saber: a Daniel, o de Beltessazar; a Hananias, o de Sadraque; a Misael, o de Mesaque; e a Azarias, o de Abede-Nego. (Daniel 1:7, grifo nosso)

No Oriente Próximo dos tempos bíblicos, os nomes pessoais tinham grande importância sobre o caráter, a cosmovisão e a missão de vida de cada pessoa. Sabendo disso, o chefe dos eunucos do rei Nabucodonosor, além de mudar a educação e tentar mudar a alimentação dos jovens hebreus, teve também o cuidado de trocar imediatamente os seus nomes hebraicos cujos significados eram todos relacionados ao Deus de Israel.

Seus novos nomes babilônicos tinham, por sua vez, significados de divindades babilônicas. Dessa maneira, foi aplicada sobre aqueles jovens uma adicional tortura psicológica e religiosa, com o objetivo de destruir a cosmovisão judaica que eles possuíam e transformá-la em uma cosmovisão babilônica de acordo com os interesses da nova corte.

Os romanos, diferentemente de gregos e persas, que prezavam o sincretismo cultural, preocupavam-se mais com as conquistas e os impostos, preservando administrações e dinastias locais desde que lhe fossem vassalãs e bem pagadores de tributos.

No entanto, quando os povos conquistados se revoltaram contra o domínio romano, o tratamento tolerável dado em tempos de paz era prontamente substituído pela destruição total das cidades rebeldes, pela deportação de prisioneiros sobreviventes, pela substituição de populações, como faziam os assírios, e pela adicional transformação cultural dos remanescentes aplicando-se, inclusive, a estratégia político-psicológica da mudança de nomes, como faziam os babilônios.

6. A TERRA DE ISRAEL NO TEMPO DO RETORNO DO CATIVEIRO BABILÔNICO

A Bíblia relata que o povo de Israel viveu seu apogeu no reinado de Salomão e teve seu declínio causado pela idolatria, culminando na destruição de Jerusalém e na deportação de sobreviventes para a Babilônia. Na esteira dessas guerras e invasões estrangeiras, os filisteus também foram atingidos e sofreram o mesmo destino dos israelitas: morte, exílio e escravidão. A diferença é que os filisteus foram derrotados e deportados pelos assírios e os israelitas, posteriormente, pelos babilônios. Os filisteus foram absorvidos no império assírio e nunca voltaram para a Filístia, mas os judeus foram libertos pelos persas após a conquista da Babilônia, e tiveram a permissão dada por Ciro para voltar para a Judeia.

Podemos constatar nos versículos iniciais do livro de Esdras que a terra de Israel no tempo do retorno dos exilados judeus do cativeiro babilônico ainda se chamava pelo mesmo nome que era conhecida no tempo da invasão babilônica, isto é, como Judá, o reino remanescente da divisão de Israel em dois reinos, o reino de Israel ao norte (composto por dez tribos) e o reino de Judá ao sul (composto por duas tribos), “assim diz Ciro, rei da Pérsia: O SENHOR, Deus dos céus, me deu todos os reinos da terra e me encarregou de lhe edificar uma casa em Jerusalém de **Judá.**” (Esdras 1:2, grifo nosso)

O livro de Esdras também registra a resistência à construção do templo em Jerusalém pelos povos de Samaria, justamente aquela região de onde os Assírios transportaram o povo de Israel como cativos e para qual trouxeram outros povos para habitar a terra em seu lugar:

No princípio do reinado de Assuero, escreveram uma acusação, contra os habitantes de Judá e de Jerusalém. (Esdras 4:6, grifo nosso)

Escreveu Reum, o comandante, e Sinsai, o escrivão, os outros seus companheiros: dinaítas, afarsaquitas, tarpelitas, afarsitas, arquevitas, babilônios, susanquitas, deavitas, elamitas e outros povos, que o grande e afamado Osnapar transportou e que fez habitar na cidade de Samaria, e os outros aquém do Eufrates. (Esdras 4:9-10)

Eis o teor da carta endereçada ao rei Artaxerxes: Teus servos, os homens daquém do Eufrates e em tal tempo. Seja do conhecimento do rei que os judeus que subiram de ti vieram a nós, a Jerusalém. Eles estão reedificando aquela rebelde e malvada cidade e vão restaurando os seus muros e reparando os seus fundamentos. (Esdras 4:11-12, grifo nosso)

Saiba ainda o rei que, se aquela cidade se reedificar, e os muros se restaurarem, eles não pagarão os direitos, os impostos e os pedágios e assim causarão prejuízos ao rei. (Esdras 4:13, grifo nosso)

Inicialmente, é fundamental destacar que os habitantes que retornaram da Babilônia são identificados como sendo de

Judá. A questão da temporalidade é novamente abordada no versículo onze, nos chamando a atenção para o fato que, **naquele tempo** do retorno dos cativos, aquela região era conhecida como **Judá** e que seus habitantes eram conhecidos e chamados de judeus.

Chamamos a atenção para o fato de não haver nenhuma menção ao povo filisteu entre os povos que haviam ocupado os territórios de Samaria ou até mesmo de Judá (enquanto os judeus estiveram cativos) e que foram listados na conspiração contra o retorno e reestabelecimento do povo judeu em seu antigo território.

Como já foi mencionado, diferentemente dos judeus, os filisteus nunca retornaram para a Filístia. Por essa razão, não havia mais nenhuma terra conhecida por Filístia ou “Palestina” ao tempo do retorno dos judeus para Judá. Consequentemente, lembrando também a temporalidade que é sempre destacada nas passagens bíblicas examinadas, podemos seguramente afirmar que ao tempo do retorno do cativo babilônico, os judeus nunca habitaram em nenhuma terra chamada de “Palestina”.

Destacamos que os povos estrangeiros introduzidos pelos Assírios em Samaria cumpriram a sua missão original de antagonizar os planos de Deus, tentando obstruir a construção de Jerusalém e do templo, tão indissociáveis da cosmovisão judaica.

Também observamos a ocorrência de uma agressiva campanha de difamação contra os judeus e contra sua cidade principal através de palavras escritas em cartas direcionadas a governantes persas contendo alegações falsas sobre a intenção dos habitantes de Judá em relação a questões tributárias. Esta intenção difamatória através de palavras tem sido, ao longo da

história, um denominador comum em todas as estratégias antagônicas usadas pelos inimigos de Deus, contra seu povo, sua lei e seus planos.

A difamação contra Deus iniciou-se no céu na rebelião de Satanás, foi introduzida no Éden, gerando a Queda do homem, e tem sido uma constante na saga do povo de Deus neste mundo. Ela foi usada pelo gigante Golias diante dos exércitos de Israel e nos momentos antecedentes ao embate contra Davi, foi usada por Rabsaqué, oficial assírio, em frente aos muros de Jerusalém para minar a fé da cidade sitiada, por Hamã para influenciar o rei Assuero a publicar um decreto de morte contra o povo judeu, por Acabe ao acusar o profeta Elias de ser o perturbador de Israel e por Satanás contra Jó ao insinuar que a fidelidade deste era devida aos seus bens e à sua condição física saudável.

A difamação também foi usada diversas vezes contra Jesus no seu julgamento, contribuindo decisivamente para sua condenação e execução. Ela continuou sendo usada contra Estêvão, contra muitos discípulos e apóstolos, contra os cristãos perseguidos pelo império romano e contra os cristãos perseguidos pela inquisição.

Assim, necessário se faz, no contexto do conflito cósmico em que vivemos, também ter em mente este pano de fundo difamatório ao analisarmos a utilização do termo Palestina para se referir à Terra Santa, visto que se trata de um explícito atentado semântico enraizado nesse topônimo dado à Eretz Israel (Terra de Israel).

7. O TERRITÓRIO DE JUDÁ E ESCRITORES GREGOS

Muitos defensores do uso do termo Palestina argumentam que escritores gregos antigos como Heródoto, Ptolomeu e Plínio usaram a palavra Palestina para designar não só a região costeira da Filístia, ocupada pelos filisteus, como também a vizinha região de Judá, habitada pelos judeus.

A Enciclopédia Judaica, no verbete Palestina, cita que foram os gregos os primeiros a denominar toda aquela região como Palestina, mas também ressalta que o ato de denominar uma região interior baseado no nome de sua região costeira não era muito raro entre os povos antigos.

Na minha opinião, o uso do termo Palestina por escritores gregos se trata apenas de uma questão referencial. Os gregos se aproximavam daquela região principalmente pelo mar no sentido oeste-leste e se depararam com a pentapolis dos filisteus que ficava exatamente na área costeira. Portanto, é natural, que também designassem a área interiorana de Palestina, apesar da influência geopolítica das cidades filisteias se estender apenas às planícies adjacentes às suas cidades sem, contudo, se expandir para o planalto central conhecido como Judá, onde habitavam os judeus.

Semelhantemente, mas em sentido contrário, os persas, que percebiam e atacavam o território de Judá vindos do Oriente, no sentido leste-oeste, denominavam toda aquela região da quinta satrapia do império persa como província da Síria (ou Coele-Síria), sem considerar que sua parte plana e costeira meridional foi por séculos denominada Filístia.

Assim, o simples fato de alguns escritores gregos chamarem a região de Palestina, em uma perspectiva direcional

que se move do mar para a terra, numa cosmovisão geográfica grega, não significa que o território de Judá tivesse mudado seu nome para Palestina, assim como o fato dos argentinos chamarem um arquipélago de ilhas Malvinas não significa que os ingleses deixaram de chamá-las de Falklands. É só uma questão de referencial geográfico e de cosmovisão étnica.

É insensato pensar que os judeus, tão avessos ao Helenismo, fossem capazes de aceitar uma imposição romana de mudança do nome da terra de seus antepassados para Palestina, justamente o nome da terra dos seus piores inimigos.

8. JUDÁ OU JUDEIA?

Judá é a forma Portuguesa do vocábulo hebraico transliterado como YEHUDA que era o nome de um dos filhos de Jacó, que depois denominou uma das doze tribos de Israel. Após a divisão de Israel em dois reinos, Israel ao Norte e Judá ao Sul, o termo Judá passou a designar o reino do sul formado pelas tribos de Judá e Benjamim. Depois do retorno do cativo babilônico, o termo Judá deu nome à toda aquela região antigamente ocupada pelos reinos de Israel e Judá.

Judeia é a forma latinizada da palavra Judá que foi adotada após o domínio romano daquela região.

De acordo com o historiador francês Maurice Sartre, citado por Lobianco em sua dissertação intitulada “o Outono da Judeia” (1999), o termo Judeia tem dois sentidos. O primeiro se refere à região de Jerusalém que separa a Samaria, ao Norte, da Idumeia, ao Sul. O segundo sentido se refere aos limites do reino de Herodes Magno e engloba os três territórios: Samaria,

Idumeia, a própria Judeia e também a Galileia localizada mais na extremidade norte.

Independentemente do sentido a ser aplicado, o termo Judeia, englobando apenas a região de Jerusalém e suas proximidades incluindo Belém, ou a região do antigo Israel como um todo, incluindo a Galileia, temos a certeza de que os judeus nunca viveram em uma região chamada **no seu tempo**, de Palestina.

Semelhantemente, podemos falar com certeza que o Cristianismo nasceu na Judeia, o correto nome romano dessa província ou de uma de suas subdivisões, quer consideremos a Judeia de Jerusalém ou a Judeia que considerava todo o território, incluindo a Galileia. Em nenhum momento, **no tempo** dos judeus ou de Jesus, aquelas regiões administrativas, no todo ou em parte, conhecidas por Judeia, foram denominadas de Palestina.

No livro de Lucas, encontramos o registro da correta denominação geográfica daquela região administrativa romana no tempo de Jesus:

No décimo quinto ano do reinado de Tibério César, sendo Pôncio Pilatos governador da Judeia, Herodes, tetrarca da Galileia, seu irmão Filipe, tetrarca da região da Itureia e Traconites, e Lisânias, tetrarca de Abilene, sendo sumos sacerdotes Anás e Caifás, veio a palavra de Deus a João, filho de Zacarias, no deserto. (Lucas 3:1-2, grifo nosso)

Nessa passagem de Lucas vemos o termo Judeia usado no sentido mais restrito de uma subdivisão de todo o território de

Israel. Mesmo nesse sentido mais limitado, observa-se que outras regiões adjacentes ao território da Judeia são mencionadas sob a jurisdição de tetrarcas e que nenhum desses territórios é denominado de Palestina.

De uma forma mais tradicional e abrangente, vemos no livro de Mateus a maneira como o anjo Gabriel entendia a denominação daquele território:

Tendo Herodes morrido, eis que um anjo do Senhor apareceu em sonho a José, no Egito, e disse-lhe: Dispõe-te, toma o menino e sua mãe e vai para a terra de Israel; porque já morreram os que atentavam contra a vida do menino. Dispôs-se ele, tomou o menino e sua mãe e regressou para a terra de Israel. (Mateus 2:19-21, grifo nosso)

Vemos nessa declaração do anjo Gabriel, chamando de terra de Israel uma região já consagrada administrativamente e historicamente como Judeia, uma visão mais abrangente do lugar e do povo escolhido para receber os oráculos de Deus, deixando de dar ênfase ao nome Judeia que está mais associado etimologicamente à tribo e ao reino de Judá.

Outro ponto interessante é que o anjo Gabriel não menciona, nem mesmo uma única vez, aquela região como sendo Palestina.

Também vemos no livro de Atos uma recomendação de Jesus sobre as áreas iniciais de atividades missionárias sobre as quais os discípulos deveriam concentrar seus esforços, “[...]mas recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo, e sereis

minhas testemunhas tanto em Jerusalém como em toda a **Judeia** e Samaria e até aos confins da terra.” (Atos 1:8, grifo nosso)

Não é interessante que Jesus não tenha mencionado nenhuma vez a palavra Palestina? Nem ele, nem o anjo Gabriel, nem Mateus, nem Lucas nem nenhum dos apóstolos ou escritores do Novo Testamento. Simplesmente porque **no tempo** de Jesus e de seus primeiros seguidores não havia nenhuma região da terra prometida a Abraão e aos seus descendentes que se chamasse de Palestina.

8.1 COMO A JUDEIA PASSOU A SER CHAMADA DE PALESTINA?

De acordo com a World History Encyclopedia, nos verbetes “Palestine” and “Hadrian”, o responsável por essa mudança foi o imperador romano Adriano. Sua decisão de construir uma colônia romana sobre as ruínas de Jerusalém em 132 d.C. e sua proibição da circuncisão provocou muitos protestos por parte dos judeus, culminando no que ficou conhecido como a Segunda Revolta dos Judeus liderada por Bar Kochba.

Essa rebelião foi duramente suprimida em 135 d.C. resultando na morte de mais de quinhentos mil judeus que foram praticamente exterminados da Judeia. Os que se refugiaram na Galileia e em Samaria foram proibidos de entrar ou circular nos arredores de Jerusalém que teve seu nome mudado para Aelia Capitolina, em homenagem ao próprio Adriano que tinha Aelia como nome de seu clã.

Além de trocar o nome de Jerusalém, Adriano mudou também o nome daquela província romana de Judeia para

Síria-Palestina, contemplando os nomes dos principais inimigos dos judeus, os sírios e os filisteus. Essa mudança não foi muito sentida pelos sírios, pois seu território, ao norte de Israel, já era conhecido por Síria. O problema estava no novo nome dado à Judeia, que passou a ser chamada nos séculos seguintes apenas de Palestina.

Não satisfeito com as mudanças nos nomes de Jerusalém para Aelia Capitolina e de Judeia para Síria-Palestina, o imperador Adriano prosseguiu na urbanização da nova cidade construída para a glória de seu nome de acordo com sua cosmovisão greco-romana de arquitetura, no traçado das ruas da cidade, na construção de templos dedicados a Júpiter e a si mesmo sobre o local do antigo templo dedicado a Yahweh, além de trazer o circo, o teatro e os banhos romanos para a nova cidade. Adicionalmente, Adriano proibiu os sobreviventes do povo que se chama pelo nome de Deus de circular nos arredores do monte de Deus, o monte Sião, sobre o qual, ou na proximidade do qual, a nova cidade Aelia Capitolina havia sido erguida.

A mudança de nome de Judeia para Síria-Palestina foi uma medida política proposital. Foi como se a “Solução Final”, imaginada pelos nazistas para destruir o povo judeu na segunda guerra mundial, tivesse sido antecipada por quase dois mil anos. A verdadeira intenção de Adriano ao mudar o nome de Judeia para Palestina e o de Jerusalém para Aelia Capitolina foi unicamente a de destruir de uma vez por todas a identidade histórica, política, cultural e religiosa de um povo e de um território escolhidos pelo Criador para, através deles, revelar o Evangelho ao mundo. Rood resume os motivos de Adriano por trás dessas mudanças de nomes: “Apagar a memória do reino judeu.” (ROOD, 2019, tradução nossa)

Sempre foi o plano de Deus que Jerusalém, como capital territorial de uma nação sacerdotal, testemunhasse para todos os povos o plano de nossa redenção, tendo, inclusive recebido a honra de ser a única cidade do mundo a receber sobre si a presença do sagrado nome do Criador e ter tido sua posição geográfica central também escolhida pelo próprio Deus:

Assim diz o SENHOR Deus: Esta é Jerusalém; pu-la no meio das nações e terras que estão ao redor dela. (Ezequiel 5:5)

Mas escolhi Jerusalém para que ali seja estabelecido o meu nome [...] (2 Crônicas 6:6)

Se o meu povo, que se chama pelo meu nome [...] (2 Crônicas 7:14)

Escolheu, antes, a tribo de Judá, o monte Sião que ele amava. E construiu o seu santuário [...] (Salmos 78:68-69, grifo nosso)

Por outro lado, vemos a maioria da humanidade sempre atuando contrariamente aos planos de Deus. Com os romanos não foi diferente. Lembramos que o conceito político de Estado envolve a coexistência de um povo e de um território. Adriano tentou acabar de uma vez por todas com a existência de um Estado Teocrático ao tentar exterminar o povo judeu e mudar o nome do seu território e de sua capital, proferindo um duro golpe na identidade desse povo.

Ao destruir os pilares da cosmovisão judaica, seu templo, sua cidade, seu país e uma grande parte desse povo, o imperador Adriano modificou, para aquela etnia, o “Shalom” original que, na

visão de Cornelius Plantinga Jr., citado por Goheen e Bartholomew (2016), “é a maneira como as coisas deveriam ser”.

Para melhor compreendermos os motivos e as implicações dessa mudança, é importante relacionarmos a atitude de Adriano, ao mudar os nomes de Jerusalém e Judeia para Aelia Capitolina e Palestina, com a mesma atitude de Aspenaz, o chefe dos eunucos de Nabucodonosor, que mudou os nomes dos jovens hebreus para nomes babilônicos, tentando destruir suas cosmovisões e principalmente suas religiões.

Por exemplo, tomemos o caso do Daniel, cujo nome significa “Deus é meu juiz” e que foi mudado pelos babilônios para Beltessazar que significa “Bel proteja o rei”. Bel era uma das principais divindades babilônicas. Podemos imaginar o que se passou na mente daquele jovem judeu que tinha o seu nome relacionado com o Deus de Israel e recebeu arbitrariamente um outro nome relacionado a um deus da Babilônia, imposto com a única intenção de destruir a sua fé e sua identidade histórico-cultural. No entanto, nenhum teólogo se refere a esse importante profeta bíblico como Beltessazar, seu nome babilônico, dado “a posteriori” mas sim como Daniel, seu nome hebreu.

Semelhantemente, é fato histórico que os nomes de Jerusalém e da Judeia foram mudados por um imperador romano também com a intenção de anular a herança cultural e religiosa de seus habitantes. No decorrer da história, o novo nome de Jerusalém (Aelia Capitolina) não foi assimilado nem perpetuado por pensadores e líderes cristãos que viveram a partir do segundo século.

Todavia, infelizmente, o novo nome da Judeia (Palestina) teve ampla aceitação, assimilação e compartilhamento no meio

cristão, principalmente por líderes patrísticos que não viveram naquele território e que, compreensivelmente, nunca foram afetados pelos traumas da derrota na guerra, da deportação e da mudança de nomes de seus lugares sagrados.

Essa narrativa de que a terra conquistada pelos judeus se chama Palestina, apesar de não haver nenhum mapa antigo ou atual com esse nome para aquela localidade, ainda é compartilhada por muitos eruditos e teólogos, inconscientemente das implicações religiosas do uso desse termo e, na maioria da vezes, sem a cognição dos limites geográficos abrangidos pelo nome Palestina, como bem expressa o geógrafo israelense Gideon Biger, “a Palestina foi mais um conceito geográfico enraizado em uma consciência histórica do que uma definida e medida faixa de terra dentro de limites geográficos claros ou fronteiras políticas estáveis.” (BIGER, 2008, tradução nossa)

O jornalista israelense Benjamim Glatt, em postagem no *The Jerusalem Post* pede ajuda aos cristãos para corrigir “o travesti histórico chamado Síria-Palestina” (GLATT, 2017, tradução nossa). A palavra inglesa “travesty”, usada por Glatt, de acordo com o *Longman Dictionary of Contemporary English* é “termo usado para dizer que algo é extremamente ruim e não é aquilo que se clama como verdadeiro”.

É justamente o que acontece há séculos. As pessoas se referem à terra de Israel como se o nome original desse território fosse Palestina, sem nem saber que a origem histórica desse nome é posterior ao nascimento do Cristianismo, sem nem saber de seus limites geográficos e sem nem saber que é um nome travestido, isto é, ruim e não verdadeiro, e, principalmente, que não se encontra na narrativa bíblica.

Goheen e Bartholomew (2016) nos alertam que uma das críticas ao conceito de cosmovisão é que “a abordagem de cosmovisão pode ficar desconectada das Escrituras e, portanto, vulnerável às influências da época”.

Foi exatamente o que aconteceu na assimilação do topônimo Palestina. Os cristãos que viveram posteriormente à mudança desse nome incluíram em suas narrativas um termo que não está presente na narrativa bíblica para designar o território prometido ao povo de Deus.

Além disso, usar o termo Palestina é também uma questão de incoerência, visto que o imperador Adriano mudou não somente o nome da Judeia, como também o nome de Jerusalém. Para serem coerentes historicamente, aqueles que não se importam em usar um topônimo atribuído em período posterior, de maneira retroativa, aplicando-o a eventos históricos do passado, preferindo chamar, conscientemente, a Judeia de Palestina, deveriam também omitir o nome de Jerusalém e chamar a cidade mais sagrada para judeus e cristãos de Aelia Capitolina. No entanto, não encontramos nenhuma referência histórico-bibliográfica indicando que Jesus tenha ensinado ou morrido numa cidade chamada Aelia Capitolina.

Goheen e Bartholomeu (2016) afirmam que: “Uma cosmovisão que se desenvolve a partir do drama bíblico precisa nos reconduzir sempre e de novo – e cada vez mais profundamente – para dentro daquela narrativa, em vez de nos afastar dela”.

E a narrativa bíblica é clara – o nome bíblico da “terra prometida’ era Canaã. Ao tempo dos Judeus e dos primeiros cristãos, a denominação já havia sido mudada sucessivamente

para Terra de Israel, Judá e finalmente Judeia, mas nunca Palestina. Esse nome nem mesmo aparece no Novo Testamento.

9. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O topônimo “Palestina”, referindo-se à terra prometida à Abraão e aos seus descendentes não faz parte da narrativa bíblica. Esse termo é usado na Bíblia, na sua forma original “Filístia”, apenas para identificar o território dos filisteus situado na costa meridional de Canaã.

Palestina é um termo pagão, dado por um imperador pagão em um tempo posterior ao Antigo Testamento e ao nascimento do Cristianismo. Portanto, afirmar que os judeus do Antigo Testamento viveram na Palestina e que o Cristianismo nasceu nessa mesma região é um erro histórico, geográfico e temporal, já que a Judeia só recebeu esse nome no ano 135 d.C.

Assim, podemos afirmar sem a menor sombra de dúvida, que os judeus nunca viveram, ao seu tempo, em uma terra denominada em homenagem aos seus históricos inimigos. O mesmo se pode dizer de Jesus e dos primeiros cristãos. Eles nunca viveram na Palestina.

Portanto, principalmente no contexto teológico, o correto, bíblicamente, é afirmar que o Cristianismo nasceu na Judeia, mas nunca na Palestina.

Como última consideração, compartilho o comentário que é o título da matéria de Glatt publicada no The Jerusalem Post, “é hora de consertarmos o erro ‘Palestino’ de Adriano” (GLATT, 2017, tradução nossa).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, J.F. **A Bíblia Sagrada**. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. rev. e atual. no Brasil. 2ª ed. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

ARNOLD, B. T.; STRAWN, B. A. **The world around the Old Testament**: the people and places of the ancient near east. Michigan: Grand Rapids: Baker Academy, 2016. Disponível em: https://www.amazon.com.br/World-Around-Old-TestamentAncient/dp/1540962318/ref=sr_1_1?mk_pt_BR=%C3%85M%C3%85C5%BD%C3%95C3%91&dchild=1&keywords=the+world+around+the+old+testament&qid=1617428928&sr=8-1
Acesso em: 03 Abr. 2021

BIBLE VERSIONS. Disponível em: <https://www.biblegateway.com/> e <https://www.biblehub.com/> Acesso em: 03 Apr. 2021

BIGER, G. The Boundaries of Israel-Palestine past, present, and future: a critical geographical view. **Israel Studies**, v. 13, n. 1, 2008, p. 68–93. *JSTOR*. Disponível em: www.jstor.org/stable/30245820. Acesso em: 30 Mar. 2021

CAIRNS, E. E. **O cristianismo através dos séculos**: uma história da igreja cristã. Tradução Israel Belo de Azevedo, Valdemar Kroker. 3ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

DOCKERY, D. S. **Manual bíblico vida nova**. Tradução Lucy Yamakami, Hans Udo Fuchs, Robinson Malkomes. São Paulo: Vida Nova, 2001. 952p.

FELDMAN, L. H. Some Observations on the Name of Palestine. **Hebrew Union College Annual**, v. 61, p. 1–23, 1990. *JSTOR*. Disponível em: www.jstor.org/stable/23508170. Acesso: 28 mar. 2021.

GOHEEN, M. W.; BARTHOLOMEW, C. G. **Introdução à cosmovisão cristã**: vivendo na intersecção entre a visão bíblica e a

contemporânea. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2016.

GLATT, B. Comment: it's time to fix Hadrian's "Palestine" mistake. **The Jerusalem Post**. Aug. 2017. Disponível em: <https://www.jpost.com/christian-news/comment-its-time-to-fix-hadrians-palestinian-mistake-502190>. Acesso em: 31 mar. 2021.

GONZÁLES, J. L. **Uma história do pensamento cristão**: dos primórdios ao concílio de Calcedônia-vol. 1. Traduzido por Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2015. 368p.

JACOBS, J.; IMMANUEL B.; EISENSTEIN, J. D. Palestine. **Jewish Encyclopedia**. Disponível em: <https://jewishencyclopedia.com/articles/13529-shefelah> Acesso em: 31 Mar. 2021.

LASOR, W. S.; HUBBARD, D. A.; BUSH, F. W. **Introdução ao Antigo Testamento**. Tradução Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 2002

LEWIS, B. Palestine: On the History and Geography of a Name. **The International History Review**, v. 2, n. 1, 1980, p. 1-12. JSTOR. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40105058>. Acesso em: 29 Mar. 2021.

LOBIANCO, L. E. O outono da Judeia (sec. 1 a.C. – sec 1 d.C.): resistência e guerras judaicas sob o domínio romano Flávio Josefo e sua narrativa. 1999. Dissertação (Mestrado em História) -Universidade Federal Fluminense, Niteroi. 1999, 207p. Disponível em: https://www.historia.uff.br/stricto/teses/Dissert-1999_LOBIANCO_Luis_Eduardo-S.pdf Acesso em: 12 Mar. 2021

LONGMAN dictionary of contemporary English. England: Pearson Education Limited, 2009.

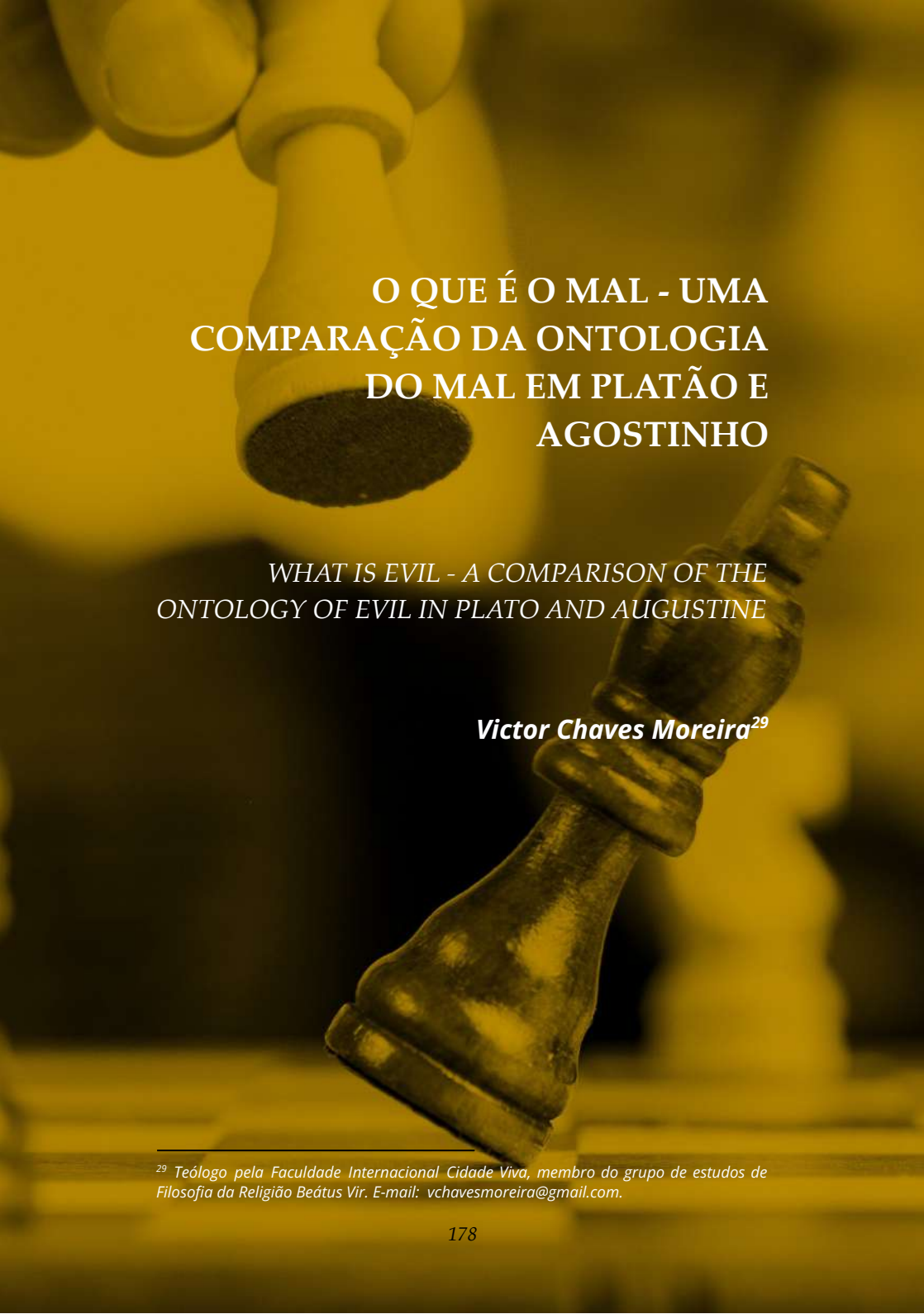
MARK, J. J. Hadrian. **World History Encyclopedia**. May 2021. Disponível em: <https://www.ancient.eu/hadrian/> Acesso: 31 Mar. 2021.

MARK, J. J. Palestine. **World History Encyclopedia**. Disponível em: <https://www.ancient.eu/palestine/> Acesso em: 31 Mar. 2021.

EDITORS, C. R. **The philistines**: the history of ancient israelites most notorious enemies. 2018. Createspace Independent Publishing Platform: [S.l.], 2018. Disponível em: https://www.amazon.com.br/Philistines-History-Ancient-Israelites-Notorious/dp/1985759527/ref=sr_1_12?_mk_pt_BR=%C3%85M%C3%85C5%BD%C3%95%C3%91&dchild=1&keywords=philistines&qid=1617427658&sr=8-12 . Acesso em: 03 Apr. 2021

ROOD, J. M. On the political rhetoric of toponyms: Jerusalem in the history of redemption – Mishkan: a forum on the gospel and the jewish people. Issue 81. 2019. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/335474805_On_the_Political_Rhetoric_of_Toponyms. Acesso em: 30 Mar. 2021

ROSS, A. P. **Introducing biblical hebrew**. Michigan: Baker Academy: Grand Rapids, 2001. 565p.



O QUE É O MAL - UMA
COMPARAÇÃO DA ONTOLOGIA
DO MAL EM PLATÃO E
AGOSTINHO

WHAT IS EVIL - A COMPARISON OF THE
ONTOLOGY OF EVIL IN PLATO AND AUGUSTINE

Victor Chaves Moreira²⁹

²⁹ Teólogo pela Faculdade Internacional Cidade Viva, membro do grupo de estudos de Filosofia da Religião Beátus Vir. E-mail: vchavesmoreira@gmail.com.

RESUMO

Um dos principais problemas abordados por Santo Agostinho de Hipona ao longo de sua vida foi rebater a doutrina do Maniqueísmo, a qual ele mesmo foi adepto durante um período de sua vida, por meio de diversos trabalhos onde ele dedica a expor o que é o Mal. Haja vista que, como o próprio Agostinho afirma, os escritos de Platão tiveram grande influência em seu pensamento, o presente trabalho visa analisar os conceitos de ética, sabedoria, bem e mal presentes em ambos os pensadores e compará-los para saber se quanto às opiniões tiverem influência nas de Agostinho em suas abordagens sobre a ontologia do mal.

PALAVRAS-CHAVE

Agostinho; Platão; mal; bem; ontologia.

ABSTRACT

One of the main problems addressed by St. Augustine of Hippo throughout his life was to refute the doctrine of Manicheism, which he himself was adept during a period of his life, through several works where he dedicated to exposing what it is the Evil. Given that, as Augustine himself states, Plato's writings had a great influence on his thought, this paper aims to analyze the concepts of ethics, wisdom, good and evil present in both thinkers and compare them to know whether in terms of opinions they influence those of Augustine in his approaches to the ontology of evil.

KEYWORDS

Augustine; Plato; bad; well; ontology.

1. INTRODUÇÃO

O Problema do Mal é um dos assuntos mais debatidos ao longo da história da Igreja Cristã, quando esta se vê desafiada a explicar como pode um Deus bom e todo poderoso permitir a existência de tal coisa como o Mal. Mas antes de se poder tratar deste assunto, é preciso antes saber o que exatamente vem a ser o mal. Agostinho foi um dos pensadores cristãos que mais lidou com o assunto dado ao fato de ele ter de lidar com os Maniqueus (os quais criam que o bem eo mal são naturezas opostas), e também outros casos como a queda de Roma, quando o assunto do mal veio a ser discutido.

O próprio Agostinho fala como o filósofo Platão teve influência em seu pensamento e que naquilo que Platão não é contrário à fé cristã ele concordava. Também é sabido que muito do pensamento filosófico do mundo helênico teve algum impacto no cristianismo primitivo. Por isso, esse trabalho visa comparar as visões de Agostinho com as de Platão no que diz respeito da ontologia do Mal e ver o quanto Platão teve impacto nos conceitos de Agostinho.

1.1 MÉTODOS

Comparar como os conceitos de ética, sabedoria, bem e mal são desenvolvidos tanto em Platão como em Agostinho, e verificar se e quanto o primeiro influenciou o pensamento do segundo.

1.2 DISCUSSÃO

Platão não discorre da ontologia do Mal, i. e., ele não fala sobre “o mal” diretamente. Mas ele discorre corriqueiramente

sobre ética, especialmente em sua obra *Mênon* (PARRY, 2014), onde Sócrates e Mênon discorrem sobre o que é a virtude e como adquirí-la (70a), bem como na obra *Protágoras*, onde o jovem Sócrates inquiri o velho sofista Protágoras como e por que a virtude pode sim ser ensinada. No decorrer do diálogo é demonstrado que existem muitos tipos de virtude, cada um relacionado a diferentes áreas e pessoas (71e -72c), mas que existem uma virtude maior que abrange todas as demais (72d -73e). Essa virtude é, como primeiramente dito por Mênon na obra:

Portanto me parece, ó Sócrates, que a virtude é, de maneira poética, alegrar-se nas coisas boas e se tornar apto a elas. Eu também digo ser isto, desejar ser capaz de produzir as coisas desejáveis dos bens. (MÊNON, 77b, Tradução livre)

Em outras palavras, ter virtude é ter prazer no que é bom (o “bem”), desejar e ser capaz de fazer o que é bom. Logo em seguida Mênon também reconhece que há quem faça o mal, bem como há quem deseje o mal. Ele explica o porquê disso:

Qual? Aquele que pensa que os males trazem benefícios é [mau]? Ou seria [o caso de que] dos males serem conhecidos porque fazem mal? (Mênon) Existem aqueles que pensam que os males trazem benefícios, mas também aqueles que sabem que fazem fazem mal. (Sócrates) Você acha que aqueles que pensam que os males trazem benefícios sabem que [estas

coisas] são males? (Mênon) Não completamente. (Sócrates) Então está claro que estes não desejam o mal, mas são ignorantes quanto a isto. (SÓCRATES, 77d-77e, tradução nossa)

Para simplificar: Há pessoas que desejam o que é mau porque acham que é bom (não sabem que é mal) ou porque podem tirar proveito disto. Mas se de fato eles soubessem que é mau, não o desejariam nem o fariam. O mal aqui é o oposto da virtude. A virtude (como visto na citação anterior) é buscar e fazer o que é bom, e o mal é o oposto disto. Ambos Sócrates e Mênon parecem concordar que desejar a virtude (e, poderíamos dizer, o bem) faz parte da natureza humana (78b). Há bens como saúde, força, beleza e riqueza: tudo isso pode ser considerado benéfico algumas vezes, mas outras não (87e - 88a). A diferença quando certas coisas fazem bem e quando fazem mal é quando seu uso é “correto” ou não (88a) (PARRY, 2014; SHAL, 20--?).

Assim como os bens mencionados acima fazem bem ao corpo, há aqueles que são os bens da alma: entendimento, temperança, justiça, coragem, inteligência, memória, magnificência. Estes, porém, não são o mesmo que o conhecimento (88b). Assim como os bens do corpo, estes também podem ser prejudiciais (o exemplo que Sócrates dá é de um homem corajoso mas sem bom senso) (88b). A conclusão sobre a virtude é: o proceder sábio conduz a justiça e o proceder tolo ao erro. A virtude tem a haver com a sabedoria, pois os bens do corpo dependem da alma, e os bens da alma dependem de um proceder sábio para serem boas (88e) (PARRY, 2014; SHAL, 20--?).

Pensamento semelhante é visto em outros diálogos (PARRY, 2014). É mencionado em Protágoras (345c) que homens sábios não desejam nem fazem o mal. Um homem deve considerar aquilo que homens instruídos têm a dizer sobre si, para saber quando seu proceder é bom ou ruim, do contrário ele irá e não viverá uma vida digna (Crito, 47e). Não é possível obter benefício de mais nada sem sabedoria (Eutidemo, 281b-281d): mesmo que todos busquem a boa sorte (εὐτυχία) (Eut. 279c) onde há sabedoria não há necessidade de sorte (Eut. 280b). Todos querem a felicidade, pois essa é base psicológica para que todas as atividades da vida sejam bem conduzidas (PARRY, 2014), e o conhecimento (usado como sinônimo da sabedoria) é o que produz justiça e boa sorte, todos os homens, por isso, devem buscar adquirir sabedoria (Eut. 282a).

Também em Protágoras, o sofista é questionado por Sócrates como é possível que a virtude seja ensinada a outros. Na obra Sócrates narra a um amigo como foi seu encontro no dia anterior com o famoso sofista Protágoras, cujo ofício ele afirma ser formar bons cidadãos (319a). A questão de Sócrates se dá porque para ele (jovem, na ocasião), afirma que na cidade (a Polis grega), cada trabalhador tem seu próprio ofício, no qual se destacam e são referências e autoridades nestes assuntos, de tal forma que quem quer que tenha dúvida ou necessidade de determinado assunto vai a procura de um trabalhador da área. Assim, como ele conversa com Hipócrates no caminho para encontrar Protágoras, eles chegam à conclusão de que o ofício do Sofista é alimentar a alma com seus ensinamentos, para torná-la sábia (312c-314b). Porém, Sócrates indaga como é possível tornar alguém virtuoso se, embora todos os trabalhadores ensinem seus

ofícios a seus filhos, de forma que estes se tornem ainda melhores que seus pais, por que então os homens de virtude não tornam seus filhos ainda mais virtuosos? Sócrates se refere ao fato de que, na democracia ateniense, todos os cidadãos tinham voz em assuntos de administração pública. Porém, isso não faria sentido, pois a virtude para tal, assim como todos os ofícios, era a qualidade de poucos e não muitos. Por isso, como é possível alguém ensinar outro a ser sábio ou virtuoso? A resposta de Protágoras de que a virtude pode sim ser ensinada, é que ela é uma dádiva dos deuses aos homens para que estes possam conviver e não matar uns aos outros. Assim, na vida em sociedade, se espera de cada um desenvolver seu ofício com excelência, mas de todos que sejam virtuosos, caso contrário estão sujeitos a serem punidos, pois sem virtude os homens não podem viver em conjunto.

Pode-se dizer que em Platão, a sabedoria levará a alma a agir e proceder com ética, e assim será alcançada a felicidade, que é o estado de bem-estar da alma (PARRY, 2014; SHAL, S. I.). Uma alma sem sabedoria é levada a agir de maneira injusta ou anti-ética, e isso a levará ao sofrimento (PARRY, 2014; SHAL, S. I.). Por isso uma pessoa que escolhe agir injustamente, faz isso por sua ignorância: não sabe que o que está fazendo é mau. Se soubesse, não faria assim. Ou o faz pois mesmo sabendo sobre o mal, sabe que irá tirar proveito de sua ação injusta. Portanto, Platão desenvolve o mal como falta de sabedoria, o que leva a uma vida antiética e por fim ao sofrimento da alma (PARRY, 2014). Por fim, o caráter social da filosofia é amar a sabedoria. Amar o mal corrompe o jovem e vicia o adulto, mas amar o bem

desenvolve o caráter na juventude e este é preservado na vida adulta (SHAL, S. I.).

Agostinho afirma que o verdadeiro filósofo é alguém que ama a Deus, pois Deus é a própria sabedoria em si. Nesse caso ele vai concordar (mesmo que em parte) com Platão sobre a importância da busca pela sabedoria (A Cidade de Deus 8.1, 8; Confissões 3.8). Ele também afirma concordar com Platão naquilo que ele não é contrário à fé cristã:

Me ponho junto aos platônicos no que não contradiz nossos assuntos sagrados, isso entenderei que confio (Contra os Acadêmicos, 3.43, tradução livre). Se, pois, Platão diz ser o sábio aquele que imita, conhece e ama a Deus, aquele que foi bem-aventurado, qual outra obra há a se procurar? Ninguém se aproxima de nós tanto quanto estes. [...] Agora é suficiente lembrar que Platão determinou o Bem Final ser o viver segundo a virtude, e somente é possível assim viver aquele que conhece a Deus e conhece a Deus e o imita, não há outra causa para bem-aventurança; Assim ele não duvida de que filosofar é amar a Deus, cuja natureza é incorpórea. Por isso segue-se que o estudioso da sabedoria, quando passar a se alegrar em Deus. (AGOSTINHO, A Cidade de Deus, 8.5 e 8.8, tradução nossa, grifo nosso).

Isso torna claro que Agostinho toma emprestado pensamentos e conceitos de Platão, ainda que não

absolutamente. É claro que, ele a partir do momento em que ele afirma Deus (i. e., o Deus Cristão) ser a sabedoria em si, e que o verdadeiro filósofo é amante de Deus, ele não está completamente de acordo com Platão, uma vez que Platão não adorava nem cria no Deus Cristão, sendo que este viveu historicamente antes do cristianismo. O Platonismo não é, por isso, capaz de conduzir a salvação, porque não aceita a mediação de Cristo (A Cidade de Deus, 10.31; TORNAU, 2020).

Quando Agostinho discorre sobre o mal, ele não tem o objetivo de desenvolver uma ética, como Platão, mas sim lidar de maneira pastoral com os problemas de sua época: combater a doutrina dos maniqueus, a qual estava se introduzindo em círculos cristãos, e mais a frente responder às acusações lançadas a fé cristã depois da queda de Roma: Roma caiu por ter deixado de adorar os antigos deuses. Qual é real origem e “ontologia” do mal?

Agostinho vai demonstrar que o Mal não pode ser algo em si, pois isso desafia a própria lógica e ainda torna sem razão o fato de Deus ter criado tal coisa como o mal, sendo que tudo que Deus criou é de fato bom (Confissões, 7.7). Ele também vai mostrar que se o mal é contra a natureza, ele em si não pode ter uma natureza (Da Moral dos Maniqueus, 2.2). Por isso para Agostinho, o mal não é uma “substância” ou um “ser”, mas a ausência ou afastamento bem: quando a criatura se afasta de Deus, quem é o sumo bem, a criatura se torna má. O Mal é afastamento do bem. Além disso não há nenhuma criatura completamente má, pois do contrário esta deixaria de existir (Confissões 7.18). Esta é a base para o seu argumento sobre a origem do mal na Cidade de Deus, livro 12, quando ele fala a

respeito da apostasia dos anjos: foram criados bons, mas escolheram o mal.

Um contraste existe entre o pensamento de Platão com o de Agostinho neste assunto: Para Platão, a alma deseja o que é mal apenas por causa da ignorância. Uma alma instruída na sabedoria não irá desejar o mal. Porém, Agostinho mostra, como demonstra Alvin Plantinga (2014), de que o problema não é meramente sobre instrução (i. e., conhecer ou não o bem), mas sim afetivo: nós fazemos o mal porque desejamos o mal, nossas afeições desejam o que mal. Por isso, saber (do ponto de vista teórico) o bem não é suficiente para praticá-lo, pois as afeições ainda estão voltadas para aquilo que é contra o bem. Agostinho vai narrar no Livro 7 das Confissões sobre quando, durante sua infância, roubava frutas não para comer, apenas pelo simples prazer de roubar.

2. CONCLUSÕES

Platão se mostra muito otimista quanto à natureza humana: quem faz o mal é, em última análise, apenas por falta de conhecimento, do contrário, faria apenas o que é justo. Agostinho, no entanto, admite que fazia o mal para benefício próprio, mas não por ignorância: ele sabia que roubar é errado, mas o faz por prazer em fazer. Agostinho sabe que a tendência humana de fazer o mal é resultado da queda, a qual nos aliena de Deus, o Bem supremo e fonte da verdadeira sabedoria, e nossas afeições se voltam para aquilo que é contrário à natureza: isso, portanto, dá origem ao mal. O Mal é o vício (*vitium*, A Cidade de Deus, 12.3) nos leva querer e a fazer o que é contrário à natureza,

a qual é boa, pois foi criada pelo Deus que é o Supremo Bem. É visível que mesmo as pessoas mais disciplinadas e que estudam ainda optam, muitas vezes, pelo que não é bom. Mesmo pessoas estudadas e entendidas de ética acabam fazendo o que é antiético. Como Paulo diz: “o bem que quero fazer, esse não faço, mas o mal que não quero fazer, esse faço” (Romanos 7.19).

REFERÊNCIAS

CALDERT, T. The Concept of Evil. **The stanford encyclopedia of philosophy**. Summer 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/concept-evil/>. Acesso em: 19out.2020.

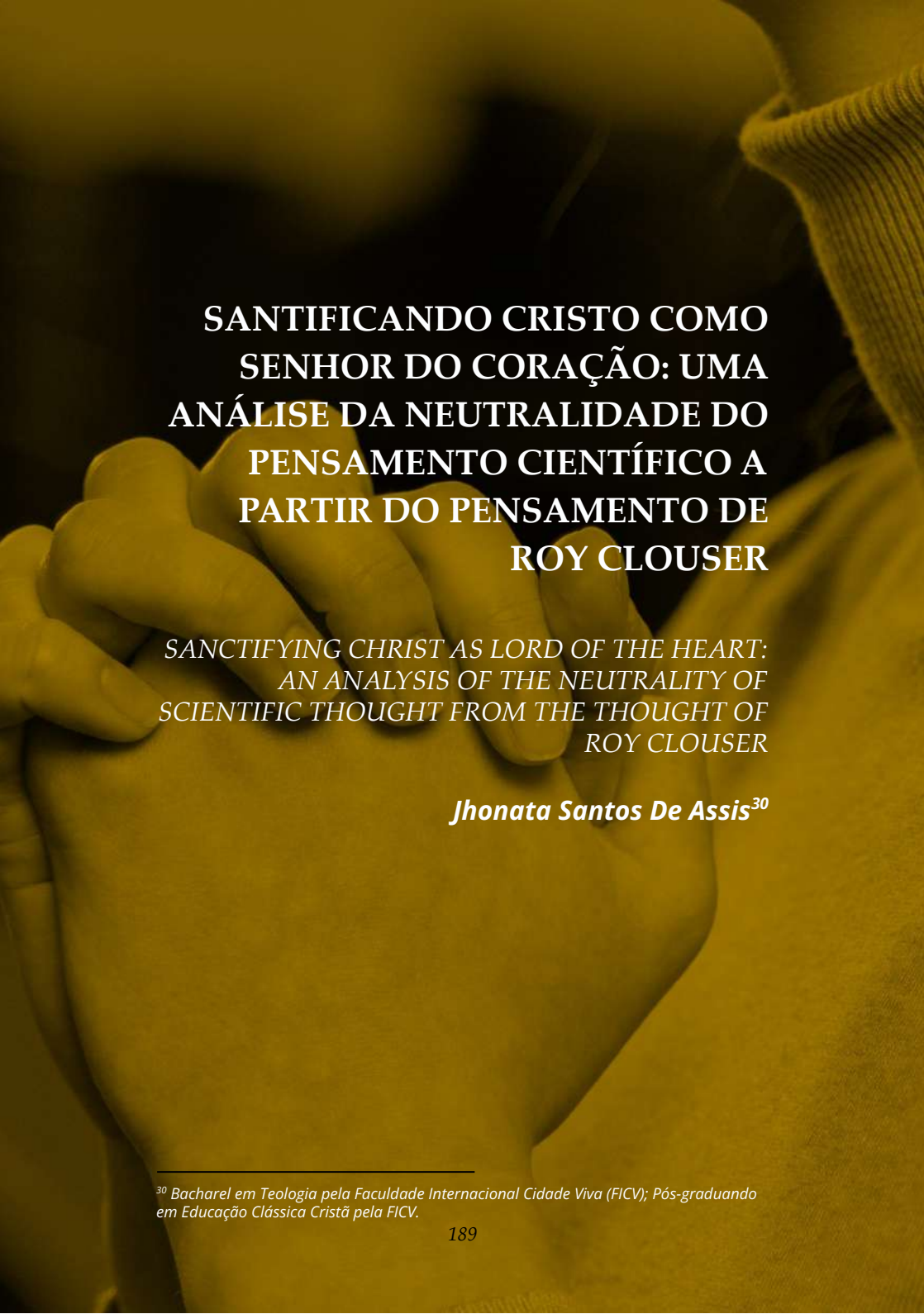
KRAUT, R. Plato. **The stanford encyclopedia of philosophy**. Fall 2017. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato/>. Acesso em: 19out.2020.

PARRY, R. Ancient Ethical Theory. **The stanford encyclopedia of philosophy**. Fall 2014. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/ethics-ancient/>. Acesso em: 26 out.2020.

PLANTINGA, A. **Crença Cristã Avalizada**. São Paulo, SP: Vida Nova, 2018.

SHAW, C. Ancient Ethics. **Internet encyclopedia of philosophy (IEP)**. [S.l.: s.n.] Disponível em: <https://iep.utm.edu/a-ethics/>. Acesso em: 26out.2020.

TORNAU, C. Saint Augustine. **The stanford encyclopedia of philosophy**. Summer 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/augustine/>. Acesso em: 19out.2020.



**SANTIFICANDO CRISTO COMO
SENHOR DO CORAÇÃO: UMA
ANÁLISE DA NEUTRALIDADE DO
PENSAMENTO CIENTÍFICO A
PARTIR DO PENSAMENTO DE
ROY CLOUSER**

*SANCTIFYING CHRIST AS LORD OF THE HEART:
AN ANALYSIS OF THE NEUTRALITY OF
SCIENTIFIC THOUGHT FROM THE THOUGHT OF
ROY CLOUSER*

Jhonata Santos De Assis³⁰

³⁰ *Bacharel em Teologia pela Faculdade Internacional Cidade Viva (FICV); Pós-graduando em Educação Clássica Cristã pela FICV.*

RESUMO

O presente trabalho se propõe a investigar a afirmação de neutralidade religiosa e autonomia da razão na construção do conhecimento científico. Ao investigarmos a alegação de neutralidade religiosa perceberemos, a partir da filosofia de Herman Dooyeweerd, que o credo humanista exige um compromisso religioso. Tomaremos a perspectiva de Roy Clouser sobre crença religiosa e sua relação com o divino. A partir dela, descobriremos que a afirmação de que nenhuma teoria pode ser religiosamente neutra pode significar que não pode haver teoria sobre qualquer coisa que não seja interpretada à luz do que uma pessoa considera ser divino. Isto pode ser o verdadeiro Deus, aquele revelado nas Escrituras, ou qualquer outra coisa, no entanto, independente do que ou quem, essa não deixa de ser uma *crença religiosa*. O trabalho está dividido em quatro partes principais. Na primeira parte faz-se uma exposição da perspectiva de Roy Clouser sobre a realidade divina. O ponto central desta seção é a identificação do que seja o divino. Na segunda parte, uma abordagem à ciência. Aqui nosso trabalho tem a função de verificar o que é e como se dá a construção de uma teoria. Na terceira seção, analisa-se a relação existente entre a realidade divina e o seu papel na construção das teorias. Por fim, a quarta parte do trabalho expõe a teoria da realidade em Herman Dooyeweerd. A teoria da realidade baseada nas Escrituras conhecida como a Filosofia da Ideia Cosmonômica. Como metodologia foi usado o método de pesquisa pura, qualitativa, exploratória e técnica de revisão bibliográfica baseada na tradição reformada do pensamento dooyeweerdiano e do neocalvinismo holandês.

PALAVRAS-CHAVE

Autonomia da razão. Cristianismo; Filosofia; Neutralidade Religiosa; Fé; Ciência.

ABSTRACT

The present work proposes to investigate the affirmation of religious neutrality and autonomy of reason in the construction of scientific knowledge. When investigating the claim of religious neutrality, we will realize, from Herman Dooyeweerd's philosophy, that the humanist creed requires a religious commitment. We will take Roy Clouser's perspective on religious belief and its relationship to the divine. From it, we will discover that the claim that no theory can be religiously neutral can mean that there can be no theory about anything that is not interpreted in the light of what a person considers to be divine. This can be the true God, the one revealed in the Scriptures, or anything else, however, regardless of what or who, this is still a religious belief. The work is divided into four main parts. In the first part there is an exposition of Roy Clouser's perspective on divine reality. The central point of this section is the identification of what is divine. In the second part, an approach to science. Here our work has the function of verifying what it is and how the construction of a theory takes place. In the third section, the relationship between divine reality and its role in the construction of theories is analyzed. Finally, the fourth part of the work exposes the theory of reality in Herman Dooyeweerd. The Scriptural theory of reality known as the Philosophy of the Cosmonomic Idea. The methodology used was the pure, qualitative, exploratory and technical method of bibliographic review based on the reformed tradition of Dutch Dooyeweerdian thought and neocalvinism.

KEYWORDS

Autonomy of reason; Christianity; Philosophy of religion; Religious Neutrality; Faith and Science.

1. INTRODUÇÃO

Desde a Modernidade a narrativa dominante sobre a relação entre fé e ciência tomou um lugar destaque. A alegação de que a ciência e a religião são incompatíveis penetrou o imaginário humano de tal forma que tanto o religioso quanto o estudioso acreditam nessa proposição. Um dos fatores influenciadores desse desdobramento conflituoso é o problema da fundamentação do conhecimento (epistemologia). Para Santo Agostinho (354-430 a.C) o conhecimento era obtido pela iluminação recebida por Deus. A fé e a razão se relacionam mutuamente para descobrir a verdade de todas as coisas. É importante falar que a Verdade em Agostinho é entendida como Deus. Por outro lado, para René Descartes (1596-1650), o principal expoente do racionalismo moderno, o conhecimento adquirido pela experiência não é confiável. Para resolver tal problema, Descartes encontra seu ponto de partida na razão: *Cogito, ergo sum.*

Desta forma, a obtenção do conhecimento é pensada de maneira diferente por todas as eras conhecidas desde o mito das sociedades primitivas, passando pela filosofia clássica dos gregos, pela teologia da Idade Média e a ciência moderna do pensamento ocidental. Um segundo fator que se demonstra importante é a perspectiva antropológica. Na antiguidade clássica o homem é pensado a partir do Cosmos. Na Idade Média, a partir dos

desígnios da providência divina. Já na Modernidade, o homem busca as respostas em si mesmo.

Com o Renascimento a esfera religiosa começou a ser discutida e deixada de lado dando lugar ao racionalismo antropocêntrico. Os renascentistas estavam convictos de que através da razão, o homem poderia chegar ao conhecimento verdadeiro e assim explicar a realidade pelo uso da ciência. Com a nova forma estrutural vigente não demorou para que profetas das ciências começassem a fazer previsões sobre a morte iminente da religião. Uma delas, embora recente, demonstra com exatidão o espírito moderno. Anthony Wallace (1923-2015), previu que “a crença religiosa nos poderes sobrenaturais estava destinada a desaparecer com o avanço da difusão do conhecimento científico” (1966, p. 265). Essa perspectiva moldou o pensamento humano e abraçou toda a realidade. Uma nova visão de mundo foi instaurada e todas as instituições aos poucos se remodelaram para aderir a nova perspectiva e professar o novo credo. Muitos pensadores, principalmente no movimento iluminista, endossaram a antropologia cartesiana e estruturaram seus estudos filosóficos e empreendimento científico tendo o homem como um animal pensante. Friedrich Hegel (1770-1831) aponta, por exemplo, a razão como governante da História e regente do mundo (HEGEL, 1999, p. 17). Immanuel Kant (1724-1804) demonstra a impossibilidade do conhecimento de questões metafísicas, o que coloca por exemplo, a impossibilidade do conhecimento de Deus. Charles Darwin (1809-1882) desenvolveu uma teoria de explicação de mundo com pressupostos exclusivamente naturais postulando a existência do ser humano como fruto da evolução.

Todo esse movimento intelectual criou na Modernidade a ideia de que o ser humano pode viver de forma livre e neutra sem atender a compromissos extra filosóficos criando assim o dogma da autonomia da razão. A Modernidade propaga a ideia de que as crenças religiosas dizem respeito à esfera privada da vida e que a produção intelectual nada tem a ver com essas crenças. Abandonando a perspectiva religiosa, a Modernidade começou a usar a ciência como critério para toda a verdade é a única determinante para os limites da realidade.

Rendida ao novo dogma, os campos da ciência e educação exibem hoje uma atmosfera antirreligiosa. Teorias alternativas ao paradigma convencional oriundas de pressuposições religiosas como o Criacionismo e o Design Inteligente, são vistas como fábulas, mitos ou fantasia. A BNCC (Base Nacional Comum Curricular), por exemplo, na área de Ciências, a unidade temática “Vida e evolução” propõe o estudo de questões relacionadas aos seres vivos, “suas características e necessidades, e a vida como *fenômeno natural* e social, os elementos essenciais à sua manutenção e à compreensão dos *processos evolutivos* que geram a diversidade de formas de vida no planeta” (BRASIL, 2017, p. 322, grifo nosso). As abordagens religiosas de explicação de mundo são abordadas como “mitos fundantes” na seção de História (EF06HI03). Os mitos por sua vez, “representam a tentativa de explicar como e por que a vida, a natureza e o cosmos foram criados. Apresentam histórias dos deuses ou heróis divinos, relatando, por meio de uma linguagem rica em simbolismo, acontecimentos nos quais as divindades agem ou se manifestam” (BRASIL, 2017, p. 439).

A academia se converteu em um novo ídolo e, apesar de ser a casa das ideias, do debate e respeito mútuo, se mostra um ambiente amplamente hostil à fé. De maneira simples, a academia e o mundo científico, com poucas, mas substanciais ressalvas, indicam a descrença como resultado da busca pela verdade. A religião é como um farol alto que vem no sentido oposto, ofuscando a visão e impedindo que o mundo seja visto de forma clara e objetiva. Desta forma, a principal proposição do pensamento moderno científico a respeito da religião diz respeito ao fato de que a ciência perderá sua objetividade se atrelada a quaisquer pressuposições originadas da fé.

Em resposta, em sua filosofia cosmonômica, Hermann Dooyeweerd (2014, p. 127) afirma que “Toda a filosofia, bem como todas as ciências, estaria carregada de pressuposições religiosas que determinariam a sua direção”. O presente trabalho se propõe a investigar a afirmação de neutralidade religiosa e autonomia da razão. Será mesmo a razão autônoma? De que maneira a ciência se relaciona com a religião? Ao investigarmos a alegação de neutralidade religiosa, perceberemos, a partir da filosofia de Herman Dooyeweerd, que nenhuma atividade teórica pode ser neutra em relação a religião. Tomaremos a perspectiva de Roy Clouser sobre crença religiosa e sua relação com o divino e, a partir de tal perspectiva, descobriremos que a afirmação de que nenhuma teoria pode ser religiosamente neutra pode significar que não pode haver teoria sobre qualquer coisa que não seja interpretada à luz do que uma pessoa considera ser divino. Isto pode ser o verdadeiro Deus, aquele revelado nas Escrituras, ou qualquer outra coisa, no entanto, independente do que ou quem, essa não deixa de ser uma *crença religiosa*. Assim,

obteremos um ferramental que contribuirá para fundamentar ainda mais a fé nos deixando preparados para responder, a quem quer que seja, a razão da nossa fé (1 Pe 3:15).

Este trabalho está dividido em três partes principais. Na primeira parte expõe a perspectiva de Roy Clouser sobre a realidade divina. O ponto central desta seção é a identificação do que seja o divino. Na segunda parte faz-se uma abordagem à ciência. Aqui nosso trabalho tem a função de verificar o que é e como se dá a construção de uma teoria. Por fim, na terceira parte, analisaremos a relação existente entre a realidade divina e o seu papel na construção das teorias. Como metodologia foi usado o método de pesquisa pura, qualitativa, exploratória e técnica de revisão bibliográfica baseada na tradição reformada do pensamento dooyeweerdiano e do neocalvinismo holandês.

2. RELIGIÃO: UM EXERCÍCIO UNIVERSAL

Qual a relação entre a crença religiosa e a forma com que as pessoas conduzem sua vida? Roy Clouser em “O mito da neutralidade religiosa” inicia sua investigação acerca da crença religiosa com essa pergunta. Para o autor, a crença religiosa “afeta as pessoas no nível mais profundo de suas convicções e valores cuja influência é decisiva em relação aos maiores temas da vida, permeando a totalidade do espectro da experiência humana” (CLOUSER, 2020, n.p). Hermann Dooyeweerd (1984, p. 57) entende a religião como sendo “o impulso inato da personalidade humana a dirigir-se a verdadeira ou a uma pretensa Origem absoluta de toda a diversidade temporal de significado, que se encontra focada concentricamente em si

mesmo". Logo, a questão levantada por Dooyeweerd não é de ordem de ser ou não religioso, mas sobre qual direção dar ao aspecto religioso (REICHOW, 2019, p. 29). Roy Clouser fornece uma pesquisa de grande importância para esclarecer o que seja de fato, uma crença religiosa. Em primeiro lugar, precisamos retirar do nosso imaginário aquilo que facilmente desvia nossa atenção para o que de fato seja uma crença religiosa.

É do conhecimento comum que a religião deve apresentar ao menos três características fundamentais; (1) conter um código de ética que indique um padrão moral a ser alcançado pelo indivíduo ou comunidade. (2) exigir adoração expressa em um corpo de liturgias eclesásticas e (3) crer num Ser Supremo. Certamente essa é uma verdade para o cristianismo por exemplo, no entanto, a moralidade não é uma exigência em certas religiões.

No epicurismo antigo, os deuses não se envolviam com o mundo. Os deuses estão completamente separados da realidade, não possuem interesse nela, não desempenham nenhum papel e são completamente imperturbáveis por ela. Essa perspectiva de não intervenção divina é atribuída, entre outras, ao jainismo, o budismo e o xintoísmo japonês. Desta forma, uma pessoa poderia ser moralmente indiferente. Clouser argumenta que existem códigos morais de honra nas escolas, nos clubes esportivos, no exército e até mesmo em organizações criminosas e que ninguém concorda que as normas adotadas por estas instituições são fruto de uma crença religiosa. Assim, a insuficiência do primeiro argumento pode ser demonstrada.

O segundo ponto também pode ser demonstrado como falso pelo próprio epicurismo. Como já mencionado, os deuses são indiferentes ao mundo humano. Desta forma, a adoração se demonstra um exercício inútil. A mesma coisa se daria em relação a um determinado escopo ritualístico. Existem rituais que ora são religiosos, ora não são como por exemplo, jejum, comer pão e vinho, matar um animal, raspar a cabeça, etc. Na prática, o que tem de valor religioso no ato de comer pão e beber vinho? Para o cristianismo, este é um ato que simboliza a comunhão do fiel para com seu Deus. Entretanto, este ato não exprime nenhum valor agregado à religião em tradições de matrizes africanas. Por outro lado, o ato de raspar a cabeça³¹ é o sinal de iniciação a comunidade religiosa de algumas tradições africanas. Já para o cristianismo, este ato não possui valor simbólico algum para a tradição. Desta forma, Clouser (2020) conclui que crenças religiosas “não são necessariamente aquelas que geram ensinamentos éticos ou ritos; existem crenças religiosas que carecem de ambas e crenças não religiosas que geram ambas”.

O terceiro, e mais difundido argumento, diz respeito à crença em um Ser Supremo. Parece, à primeira vista, que esse argumento abranja a totalidade de crenças religiosas existentes no mundo. Há também uma ideia de que todas as religiões adoram o mesmo ser embora com nomes diferentes. Entretanto, essa também é uma premissa que não se sustenta diante de alguns grupos religiosos. No hinduísmo a realidade divina não é um Ser, mas um “estado-de-ser”. De maneira semelhante, o budismo indica que o divino esteja além de um Ser. Muitos

³¹ *No candomblé raspar a cabeça é um ato sagrado de iniciação da religião. O ato diz respeito ao religar, uma forma de estabelecer uma comunicação com seu Orixá.*

colocam o divino como sendo o "Vazio", o "Nada" ou "Não-Ser". Em suma, apesar de essas religiões creem em uma realidade divina, elas discordam que o divino seja um Ser.

A importância do estudo de Clouser não está em demonstrar qual religião é certa ou errada, verdadeira ou falsa. A pesquisa de Clouser se preocupa em encontrar um elo comum a todas as crenças religiosas, algo que pudesse ser encontrado em cada tradição religiosa localizada em qualquer tempo e espaço da história humana. Para isso, ele faz parte do exame da estrutura da crença religiosa. Trata-se de comparar o que é uma crença religiosa e o que não é uma crença religiosa, visto que a crença é uma realidade fundamental ao ser humano. Cremos por exemplo que $1+1=2$, que receberemos nosso salário no quinto dia útil do próximo mês e, que houve um regime militar no Brasil iniciado em 1964. Ora, alguém pode dizer que estas não são crenças religiosas. No entanto, esta não é uma verdade para os pitagóricos que acreditavam na divindade de $1+1=2$. Vejamos uma antiga oração que os pitagóricos dirigiam ao *Tetractys*³²:

Abençoa-nos, número divino, tu que gerou deuses e homens! Ó santo, santo *Tetractys*, tu que conténs a raiz e a fonte da eterna criação que flui! Pois o número divino começa com a profunda e pura unidade até chegar ao santo quatro; então, gera a mãe de todos, a

³² Um *tetraktys* ou *Tétrada* é uma representação pitagórica na forma de um triângulo, denominado "triângulo perfeito". Para os pitagóricos, os números mantinham uma relação direta com a matéria, considerando, por exemplo, o número "um" como um ponto, o "dois" como uma reta, "três" uma superfície e o "quatro" um sólido. As sequências dos pontos nas quatro fileiras formam a representação geométrica do quarto número triangular. Assumindo que $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, o número "dez" era visto como uma espécie de conjunto de quatro elementos, o "alicerce" das coisas do mundo.

toda-compreensiva, toda-abrangente, o primogênito, o inabalável, o incansável dez, a portadora de tudo. (DANTZIG, 2007, p. 42)

Isso demonstra um ponto importante no trabalho de Clouser a saber; como uma mesma crença pode ser religiosa para uma pessoa enquanto para outra não. Na verdade, esse é um ponto essencial para compreendermos a afirmação central do estudo de Clouser o qual postula que nenhuma teoria deixa de ser regulada e guiada por uma crença religiosa.

2.1 A REALIDADE DIVINA

Em sua pesquisa, Clouser chega à conclusão de que todas as tradições religiosas se apoiam em alguma noção interna do que creem ser divino. Embora haja claramente uma discordância sobre quem ou o que é divino, elas concordam juntamente na crença de que o divino é universalmente independente do qual todo o resto depende. Clouser (2006, p. 6), afirma nunca ter encontrado “uma tradição religiosa que falhe em atribuir o status de divindade como consistindo em ter incondicionalidade, ou realidade não-dependente”. Como já dissemos, não se trata de quem, mas o que significa ser divino. Usemos uma analogia para exemplificar o caso. Como você responderia à pergunta “Quem é o presidente dos Estados Unidos?”. Existe, segundo Clouser, duas formas de responder a essa questão. A primeira, é descrever quem é a pessoa que atualmente é o presidente. A outra forma é descrever o cargo de presidente, isto é, os deveres e as atribuições que tal pessoa possui. Nesse caso, você pode discordar com quem deve ocupar a

cadeira de presidente, entretanto, não há discussão sobre o que significa ser presidente. Desta forma, as muitas tradições religiosas discordam de quem tem o status de divino, contudo, todas concordam com o que significa ser divino. Assim, você pode discordar que a divindade seja um criador transcendente como o Deus cristão, o *Okeanos* ou Caos de Homero, o Número pitagórico, o Cosmos de Carl Sagan, ou qualquer outro. No entanto, as características que a estes são atribuídas, revelam a realidade divina.

O que está no cerne da crença religiosa, aquilo que é inerente a esta, é a crença em realidades originantes, não dependentes e incondicionais, em suma, *arché*³³. Aristóteles (2002, p. 513) afirma: “Assim, sobre aquilo que pode existir independentemente e é imutável, a uma ciência [...] E se entre os seres existe uma realidade desse gênero, ela deverá ser o divino e também o Princípio primeiro e supremo”. Como bem observa Guilherme de Carvalho, a concepção clássica a respeito de crença metafísica, isto é, a natureza do ser e a origem de todas as coisas, é de que a fonte de todas as coisas é divina. Desde os

³³ *Para os filósofos pré-socráticos, a arché ou arquê (em grego antigo: ἀρχή), seria o elemento que deveria estar presente em todos os momentos da existência de todas as coisas do mundo. No caso de Tales de Mileto, por exemplo, a água era um elemento puro, e através dela podia-se criar várias coisas; o início, o desenvolvimento e o fim de tudo. Princípio único. Outros elementos além da água foram elencados como o fogo, o ar, a terra, o número (Pitágoras), os átomos (Demócrito), etc. Um dos pré-socráticos, Diógenes de Apolônia, explicou o raciocínio que levou os filósofos desse período à ideia de arché: “[...] Todas as coisas são diferenciações de uma mesma coisa e são a mesma coisa. E isto é evidente. Porque se as coisas que são agora neste mundo - terra, água, ar e fogo e as outras coisas que se manifestam neste mundo -, se alguma destas coisas fosse diferente de qualquer outra, ele seria diferente e diferenciava sua natureza própria e se não permanecesse, então não permaneceria puro, e através disso descobriu que ocorreu muitas mudanças e diferenciações, então as coisas não poderiam, de nenhuma maneira, misturar-se umas às outras, nem fazer bem ou mal umas às outras, nem a planta poderia brotar da terra, nem um animal ou qualquer outra coisa vir a existência, se todas as coisas não fossem compostas de modo a serem as mesmas. Todas as coisas nascem, através de diferenciações, de uma mesma coisa, ora em uma forma, ora em outra, retomando sempre a mesma coisa.” (Fragmento 2 de Diógenes de Apolônia em “Os filósofos pré-socráticos”, Gerd A. Bornheim)*

pré-socráticos a Aristóteles, todos os filósofos pensaram nos primeiros princípios como coisas divinas. “Não havia distinção entre crenças em deuses por um lado e crenças sobre a realidade incondicionada e não dependente do outro como uma crença puramente secular” (CARVALHO, 2016). O que acontece na modernidade, continua Carvalho, é que de alguma forma, a crença religiosa e a crença em uma realidade fundamental de onde vem todas as coisas foram separadas. Desta forma, é possível ser um materialista dialético, ou seja, acreditar que a matéria deu origem a tudo e não pensar que essa crença seja religiosa porque, na mentalidade moderna, uma crença religiosa é uma crença em deuses.

Podemos demonstrar essa premissa observando Carl Sagan. Para Sagan (2017, p. 4), “O cosmos é tudo o que existe, que existiu ou que existirá”. Em Sagan o Cosmos é a realidade independente que deu origem a tudo o que existe e da qual tudo depende. Ele endossa uma crença metafísica de realidade última sem demonstrar por outro lado qualquer crença em deuses. É interessante notar que sua crença no *Cosmos*, a quem atribui as propriedades de realidade divina, direciona toda sua pesquisa científica fornecendo a base para a construção de todo seu sistema de conhecimento. Desta mesma forma, os pitagóricos tinham seus santo e divino dez, o positivismo coloca as sensações no altar da divindade e o materialista considera a matéria como realidade autoexistente da mesma forma que o racionalista moderno considera as leis matemáticas. Eles não entoam hinos ou orações as partículas subatômicas ou desenvolvem alguma liturgia quantitativa para essas realidades. No entanto, como explana Clouser (2020), “essas crenças atribuem à matéria ou às

leis matemáticas, respectivamente, o mesmo status não dependente que um judeu, um cristão ou um muçulmano atribuem a Deus”.

2.2 OBJEÇÕES A FORMULAÇÃO DE CLOUSER

Uma das principais objeções a fórmula de Clouser é de que sua definição é muito ampla e que ela parece fazer com que algumas crenças não-religiosas sejam consideradas religiosas ao definir qualquer coisa que se acredita ter realidade incondicional como crença da divindade. Ela incluiria não apenas as divindades das religiões tradicionais, mas também as propostas de muitas teorias metafísicas e científicas que usam a matéria, formas, números, substâncias, percepções sensoriais, conjuntos lógicos, etc., como teorias de explicação final. Então objetiva-se, a definição não é muito ampla? Não é óbvio que essas não são crenças religiosas? Clouser indaga, mas por que isso é óbvio? Por essas crenças não ocorrerem num contexto de tradição cúltica? Certamente, explica Clouser, essas teorias nem sempre são acompanhadas por um conjunto elaborado de crenças e práticas relacionadas ao modo como os seres humanos podem se relacionar adequadamente com o que é divino. Isso é verdade, mas, de acordo com Clouser, é irrelevante! A questão não é se tais crenças são empregadas para o mesmo propósito em teorias e em tradições cultuais:

O que é mostrado é que as crenças sobre o que tem status divino desempenham um papel importante tanto nas teorias quanto nas tradições cultuais. Isso acontece porque tudo o

que serve a uma teoria como seu último explicador só poderia ter esse status se também tivesse o status de divindade (e o fato de poder ser chamado de "metafisicamente último" em vez de "divino" não muda nada, desde que o status da realidade incondicional é atribuída a ele). Assim, determinar o que tem status divino acaba sendo tão crucial para as teorias quanto para a religião. O que quer que tenha esse status é o garante final do destino humano em uma religião e é o melhor explicador de uma teoria (CLOUSER, 2006, p. 7)

Isto pode causar um pouco de confusão pois geralmente entende-se que a crença religiosa intrinsecamente necessita de personalidade, isto é, se dirigir a um ser pessoal. Como já debatemos, essa não é uma verdade. Por essa razão, argumenta Clouser (2006, p. 7), que a objeção "muito ampla" parece nada mais do que a reação restrita à cultura diferente daquela com a qual o objeto está mais familiarizado. A resposta para essa suposição é bastante simples; ela decorre de assumir a crença no Deus cristão como protótipo de crença religiosa. Isso também explica como ocorreu a distinção entre crença religiosa (adoração a deuses) e a crença em realidades não dependentes (teorias).

2.3 A ILUSÃO DO CRISTIANISMO COMO PROTÓTIPO DE CRENÇA RELIGIOSA

No cristianismo a divindade, isto é, a realidade não-dependente e da qual todo o resto depende é Deus, ou seja,

a crença no Deus pessoal e no primeiro princípio é a mesma coisa. Em outras palavras, na crença cristã, Deus, a fonte de todas as coisas, é uma pessoa, uma pessoa que se relaciona com sua criação e que exige compromisso e devoção. A Modernidade se estabelece na contramão do cristianismo, na rejeição da crença cristã no Deus pessoal. Pode-se testemunhar por toda a Idade Média a supremacia do cristianismo em todas as áreas da vida humana. Desta forma, à mente moderna, a crença religiosa é sinônimo de teísmo enquanto o ateísmo é o resultado da rejeição da crença religiosa. Carvalho (2016) explica que o ideal de neutralidade é uma espécie de cortina de fumaça que esconde do pensador secular os absolutos que governam o seu pensamento. O cientista estudioso moderno possui absolutos que tem a mesma função que uma crença religiosa possui, mas por não crer em “deuses” e não participar de uma tradição cültica, ele não nota que a relação que possui com a teoria é uma relação religiosa. Essas crenças religiosas e metafísicas costumam guiar a teoria estabelecendo parâmetros para as hipóteses e determinando quais entidades particulares um teórico pode postular:

se a matéria é considerada divina, assume-se alguma forma de metafísica materialista e os postulados da teoria científica serão físicos. Da mesma forma, se as percepções sensoriais receberem status divino, será assumida uma visão fenomenalista da realidade e as entidades hipotéticas serão de natureza exclusivamente sensorial [...] O resultado é que sempre que uma teoria pressupõe algum tipo de propriedades e leis encontrada na criação (física, sensorial,

lógica, etc.) como qualificando a natureza da divindade, essa crença exige que a natureza de suas entidades postuladas corresponda à natureza de tudo o que se acredita ser divino (CLOUSER, 2006, p. 8).

Se por um lado, explica Clouser, nas religiões cúltricas, uma crença na divindade é a base para outras crenças sobre como adquirir os benefícios de uma relação pessoal adequada com o divino. Por outro lado, a metafísica usa principalmente uma crença da divindade como base para a construção de teorias explicativas. Nesse sentido, as teorias científicas são reguladas por alguma metafísica, e qualquer teoria da realidade é regulada, por sua vez, por alguma crença na divindade. Diante disso, a pergunta que se faz é: se todas as outras crenças sobre o que é divino fazem diferenças cruciais para a metafísica e, portanto, para a ciência, por que a crença em Deus seria a única que não?

3. O QUE É UMA TEORIA?

No tópico anterior foi debatido o que significa, pela perspectiva de Roy Clouser, uma crença religiosa. Nesta segunda parte de nosso trabalho temos o dever de expor, mesmo que de forma geral e introdutória, algumas perspectivas sobre as teorias da realidade. É amplamente difundida em nossos dias a ideia que tão logo uma teoria é testada e aprovada por um grupo especializado, se torna o padrão de autoridade para julgar a verdade daquilo que diz respeito. Isso implica dizer, como bem aponta Clouser (2020, n. p), que se a crença religiosa de alguém for confrontada por uma teoria, essa pessoa deveria abandonar a

crença e se adequar a teoria sob pena desprezo intelectual caso mantenha sua fé. Deveria então o cristão, aceitar as teorias como sendo elas mesmas legisladoras sobre a verdade?

Trataremos “teoria” como sendo a explicação que oferece uma hipótese que tenta justificá-la por meio de argumentos e evidências. De maneira geral, uma teoria só é necessária pela necessidade de explicar algo. É a frustração de não saber a resposta para um determinado problema que impulsiona tanto o cientista como o filósofo a supor uma resposta. Neste sentido, existe uma diferença entre teoria científica e teoria filosófica. Clouser usa o termo “ciência” para identificar qualquer disciplina específica delimitada a um ou dois aspectos da experiência³⁴. Já a filosofia visa um panorama mais abrangente. Ela oferece teorias que buscam explicar a conexão geral de todos os aspectos, isto é, todas as ciências. Bavinck explica que é nesse ponto que a ciência comete um erro.

Bavinck explica que a evolução foi elevada à categoria de fórmula de explicação de mundo passando do campo da ciência para o da filosofia (BAVINCK, 2019, p.131). Aqui já não é mais o cientista, mas sim o filósofo falando. De forma semelhante Jean Piaget diz que “ultrapassar os limites de sua própria disciplina implica uma síntese, e a disciplina especializada em sínteses não é outra senão a própria filosofia” (PIAGET, 1970, p. 12-3).

As teorias da filosofia que são responsáveis por conectar os aspectos da experiência são: ontologia (teoria geral da realidade - também conhecida como metafísica) e epistemologia (teoria geral do conhecimento). É por esse motivo que quando um

³⁴ *Alguns aspectos são: ética, estética, economia, lógica, biótica, espacial, social, histórica, jurídica, física, etc.*

cientista tenta relacionar seu campo de estudo com qualquer outro campo do conhecimento ele o faz através das fronteiras da ciência para a filosofia. Por mais que a ciência despreze, ela sempre partirá e retornará à filosofia. Antes de adentrarmos um pouco mais afundo nessa questão, faz-se necessário uma pequena abordagem aos critérios científicos para a construção de seu conhecimento. Vejamos um pouco sobre o paradigma atual e quais as premissas necessárias para a construção do conhecimento científico.

3.1 FORNECENDO AS PREMISSAS NECESSÁRIAS PARA A CIÊNCIA

O naturalismo³⁵ fornece a base para a construção do conhecimento científico moderno, visto que somente ele fornece a ideia de que a realidade é formada por processos naturais, consistente apenas em objetos naturais governados por leis naturais que são reconhecidas pela mente humana por meio do exercício racional. É curioso notar que em sua própria definição sobre o que é o naturalismo, o professor Steven Dale Schafersman, define o naturalismo como sendo uma filosofia que sustenta que:

(1) a natureza é tudo o que existe e tudo o que existe ou acontece é natural; (2) a natureza (o universo ou cosmos) consiste apenas em elementos naturais, isto é, em elementos

³⁵ *O naturalismo é, "em oposição ao sobrenatural ou espiritual, a ideia ou crença de que apenas as leis e as forças naturais operam no mundo; em extensão, a ideia ou crença de que não existe nada além do mundo natural". Os adeptos do naturalismo - ou seja, os naturalistas - afirmam que as leis naturais são as regras que regem a estrutura e o comportamento do universo natural; que cada etapa da evolução do universo é um produto dessas leis.*

materiais espaço-temporais - matéria e energia - e elementos não materiais - mente, ideias, valores, relações lógicas, etc .-- que estão associados ao cérebro humano ou existem independentemente do cérebro e são, portanto, de alguma forma imanentes à estrutura do universo; (3) a natureza funciona por processos naturais que seguem as leis naturais, e tudo pode, em princípio, ser explicado e compreendido pela ciência e filosofia; e (4) o sobrenatural não existe, isto é, apenas a natureza é real, portanto, a sobrenatural não é real. (SCHAFERSMAN, 1997).

Para o professor, o naturalismo implica uma unidade e regularidade na natureza. Assim, a natureza pode ser objetivamente compreendida. Ele afirma que o naturalismo não é uma suposição ou pressuposição dos cientistas. Em vez disso, uma hipótese que foi testada e repetidamente corroborada e, portanto, tornou-se um conhecimento confiável. No entanto, o próprio Schafersman diz não haver certeza sobre a veracidade do naturalismo: “O naturalismo é verdadeiro? Podemos pensar assim, mas não podemos saber com certeza. A verdade do naturalismo presumivelmente dependeria da existência de um reino sobrenatural” (SCHAFERSMAN, 1997). Acontece que apesar dos séculos de tentativas, os racionalistas teístas não conseguiram provar a existência de Deus. A falta de evidência atesta sua inexistência. Desta forma, o cientista é forçado a assumir uma espécie de agnosticismo quanto ao sobrenatural. Contudo, explica Schafersman, por causa dessa falta de

evidências e argumentos lógicos, é mais *razoável* desacreditar o sobrenatural do que desacreditar o naturalismo (SCHAFERSMAN, 1997).

Os cientistas precisam de certas suposições não verificáveis que forneçam a justificação do conhecimento científico. Em primeiro lugar, a base para a racionalidade é a aceitação de uma realidade objetiva externa. Isto é essencial para desenvolver uma perspectiva significativa do mundo. Essa contudo é tida como uma existência assumida. Um segundo ponto importante repousa no fato de que esta realidade objetiva é governada por leis naturais. A ciência admite que o universo obedece a princípios conhecíveis que são completamente independentes. Desta forma, a ciência pressupõe que o mundo físico seja ordenado e compreensível (GAUCH, 2003, p. 154). Em terceiro lugar, pressupõe-se que a realidade pode ser descoberta por meio de observação e experimentação sistemática. Além destes, ainda podemos elencar o axiomático uniformitarismo, isto é, a suposição de que as mesmas leis e processos naturais que operam no universo agora, sempre operaram no universo no passado e se aplicam a todos os lugares do universo. No entanto, essa afirmação ultrapassa os limites da inferência indutiva para o passado inobservável.

3.2 TEORIA GERAL DA REALIDADE E SUA RELAÇÃO COM O DIVINO

Agora que fomos introduzidos ao paradigma da ciência e às suas principais premissas necessárias para construção de seu conhecimento, voltemos para as teorias gerais da realidade. Esse

tipo de teoria tem como principal objetivo descobrir a natureza essencial da realidade. Se a realidade se mostra a nossa experiência através dos vários aspectos modais, a teoria deseja saber o que une cada aspecto à integralidade da realidade. Algumas teorias propuseram que todas as coisas são basicamente físicas, outras exibem uma combinação de propriedades físicas e lógicas, há ainda outras que relacionam a realidade ao aspecto sensorial, etc. A epistemologia segue esse mesmo método. Como diferenciar o conhecimento verdadeiro de uma mera opinião? Existem teorias que defendem o conhecimento como sendo essencialmente matemático, outros lógicos, histórico, etc. Esse tipo de teoria busca explicar a conectividade geral entre os aspectos que compõem os domínios das ciências (CLOUSER, 2020, n. p).

Clouser faz uma distinção entre dois tipos de hipóteses que ocorrem tanto na ciência como na filosofia. A primeira delas é a chamada “hipótese entitária”. Este tipo de hipótese sugere alguma nova realidade como a solução a uma questão. Ela postula uma realidade oculta como explicação para aquilo que tentamos explicar. O Big Bang na física, a teoria da evolução na biologia, a teoria da psicologia são exemplos desse tipo de teoria que propõe entidades como “coisa” e “propriedade”, “matéria” e “força”, “éter” e “movimento”, “espaço” e “tempo”, etc. Esses elementos, derivados da metafísica, não são experimentados, mas servem de elementos lógicos precedentes de toda e qualquer observação (BAVINCK 2019, p. 133).

O segundo tipo de hipótese é a que Clouser chama de “perspectival”. Fazendo analogia a um “quebra-cabeças”, Clouser explica que as hipóteses “entitárias” supõem, no fracasso de

encaixar as peças, que esteja faltando uma ou duas peças para completar a figura. No caso das hipóteses “perspectivais” em vez de propor uma nova entidade esse tipo de teoria propõe uma nova perspectiva sobre o arranjo de todas as peças. Ela considera as peças presentes suficientes desde que se identifique a peça-chave para organizar as demais (CLOUSER, 2020, n. p). A interpretação marxista da história é um bom exemplo de hipótese perspectival pois ela apresenta o aspecto econômico como fator chave para explicar o curso da história.

De toda a forma, as teorias de hipótese “entitária” fornecem a “entidade” e aspecto uma propriedade ontológica. Elas dizem que seus aspectos constituem a natureza essencial da realidade ou do conhecimento. Esse aspecto poderia não apenas ser básico como também exclusivo, isto é, o aspecto escolhido poderia existir à parte dos demais, mas os demais não poderiam existir à parte deste (CLOUSER, 2020, n. p). Desta forma, a propriedade atribuída ao aspecto é ontológica e, portanto, possui o status de realidade não dependente:

Em outras palavras, nossa afirmação central sobre o controle religioso de teorias segue dois passos: teorias científicas necessariamente pressupõem um panorama geral da realidade, enquanto panoramas gerais da realidade pressupõem alguma crença sobre a divindade per se. Crenças religiosas regulam, pois, panoramas da realidade, e por meio da mediação de algum panorama regulam teorias científicas indiretamente. (CLOUSER, 2020, n.p)

Antes de examinarmos este ponto é preciso dizer que a intenção não é desdenhar do conhecimento científico alcançado até hoje. Também não se trata de uma tentativa de invalidar o desenvolvimento da ciência. A posição fundamentalista cristã não faz o uso adequado das Escrituras. Para eles, a Bíblia não é a lâmpada que ilumina o caminho, mas o próprio caminho (CLOUSER, 2020, n. p). A influência religiosa nas teorias é menos direta e mais abrangente. A posição de Clouser é clara. Ele diz que a crença age como pressuposição reguladora que orienta a formação das teorias. O conhecimento humano adquirido sobre a realidade não anula a fé no Deus Criador. O mundo que os cientistas desvendam apresenta as mesmas propriedades daquelas impostas na Criação, isto é, o mundo criado pelo Deus cristão é o mesmo que é estudado pelos cientistas. A função desse estudo é demonstrar que acima de qualquer coisa, a fé auxilia a razão. Ela não é o fim do caminho, mas o começo. A busca teórica de uma realidade última começa por um compromisso religioso e não à parte deste como postula o dogma da autonomia religiosa do pensamento moderno.

4. DESNUDANDO A CIÊNCIA DE SUAS VESTES TALARES

Nesta terceira seção de nossa investigação faremos uma abordagem a algumas teorias de mundo onde é comumente sabido que a religião não pode exercer influência. Analisaremos algumas concepções da Matemática e da Física. Fizemos o uso destas duas disciplinas pois à primeira vista, e isto está encarnado no senso comum, a religião não pode ter influência sobre elas, afinal de contas, o que há de religioso em $1 + 1 = 2$? Dentro destas

duas disciplinas existem teorias que divergem entre si e por isso, demonstraremos que a razão não pode ser autônoma. Do contrário, se isso fosse verdade, indaga Dooyeweerd:

“se todas as escolas de pensamento professam ser unicamente fundadas em princípios puramente teóricos e científicos, isto é, signatários da assim chamada autonomia da razão científica parece um pouco estranho que elas não tenham sucesso em convencer umas às outras por argumentos puramente científicos (DOOYEWEERD, 1948).

4.1 MATEMÁTICA: TEORIA DO MUNDO DOS NÚMEROS

Seria mesmo a matemática o exemplo ideal de ciência neutra? Parece, pelo menos a princípio, que independentemente de religião, $1 + 1 = 2$ significa a mesma coisa para todos. Começemos primeiro pela tentativa de identificar o que significam os símbolos. É certo que os números podem ser aplicados aos objetos da experiência, no entanto, os números não são os objetos em si. Grandes filósofos tentaram descobrir o que eles significam e ainda assim, propuseram teorias bastante distintas sobre eles. Uma destas propostas diz respeito a ideia de que os números representam entidades reais em outros mundos ou dimensões da realidade. Esta proposta foi bastante difundida por Pitágoras e Platão.

De acordo com a teoria, aponta Clouser, o mundo das entidades matemáticas é mais real do que as coisas que são

observáveis na nossa experiência. Elas não são apenas eternas, imutáveis e possuem existência independente, como também todo-governantes. “Elas determinam o que é possível e impossível para toda a realidade, não apenas para o mundo dos números” (CLOUSER, 2020, n.p). O matemático G.W. Leibniz também mantinha uma versão dessa teoria. Certa vez, explana Clouser, ao ser indagado sobre a certeza de $1 + 1 = 2$, respondeu que isso é uma “(...) verdade eterna e necessária que não pode ser afetada mesmo se a totalidade [observável] do mundo fosse destruída e não houvesse alguém para contar e nenhum objeto para ser contado”³⁶.

Certamente, a teoria do mundo dos números, se enquadra na hipótese entitária, isto é, propõe que existe um domínio infinitamente amplo que embora independente do mundo da experiência, governam o mundo mutável do dia a dia. Ela também expressa uma hipótese perspectival. O aspecto quantitativo é necessário para a existência de todos os outros aspectos, isto é, toda a diversidade da experiência, o aspecto biótico, econômico, jurídico, estético, social, etc., são possíveis devido as leis do mundo dos números.

Jonh Sturt Mill (1806-1873) afirmava que os números simbolizam percepções sensoriais. Para ele, $1 + 1 = 2$ significa uma outra forma de dizer que “descobrimos, pela percepção, sempre que experimentamos uma e depois outra sensação, estamos na verdade experimentando duas sensações”³⁷. Bertrand Russel (1872-1970) rejeita a proposta de Mill de que os símbolos da

³⁶ Citado por E. Cassirer em *The Philosophy of the Enlightenment*. Boston: BeaconPress, 1961, p. 237.

³⁷ *Collected Works of John Stuar Mill*, ed. J. Robson et al. Toronto: University of Toronto Press, 1973.

matemática se referem as percepções sensoriais. O aspecto quantitativo, na percepção de Russel é uma pseudo-entidade. Ele afirmava que a totalidade da matemática não pertencia à sensação, mas à lógica. A matemática nos leva do que é humano (as sensações) à região da necessidade absoluta (lógica) “à qual não apenas o mundo atual, mas qualquer mundo possível, deve conformar-se (RUSSELL, 2009, p. 229).

4.2 FÍSICA: A TEORIA ATÔMICA

Vejamos como a regulação religiosa controlam como a natureza dos postulados na teoria são interpretados na Física com base em algumas concepções da teoria atômica. De acordo com Clouser, Ernst Mach (1838-1916) não acreditava na existência dos átomos. Apesar disso, Mach não rejeitou a teoria atômica. Ele decidiu adotar a perspectiva instrumentalista de Dewey. Para ele os átomos e as partículas têm “função útil”, mesmo que as entidades às quais se referem não fossem reais. Assim como Mill na matemática, Mach rejeitou a existência de algo que estivesse além do alcance de nossas percepções sensoriais. Desta forma, Mach considerava a natureza de toda a realidade sensorial. Para ele, tudo o que podemos saber que existem são sensações e os sentimentos que surgem delas. Portanto, não há propriedades ou leis distintamente físicas.

Diferente de Mach, Albert Einstein (1879-1955) acreditava que apesar de nossas percepções serem puramente sensoriais, nossos conceitos têm uma natureza lógica independente da sensação. Ele disse que:

“... o conceito de "mundo externo real" do pensamento cotidiano repousa exclusivamente nas percepções sensoriais ... o que queremos dizer quando atribuímos ao objeto corporal uma "existência real" ... [é] que, por meio de tais conceitos, somos capazes de nos orientar no labirinto das percepções sensoriais” (EINSTEIN,1954, p. 22).

Einstein aceita a teoria perspectival de Mach quanto a natureza puramente sensorial da experiência. No entanto, como explana Clouser, a diferença crucial entre os dois se dá pela crença de Einstein que de fato, existem coisas físicas externas à nossa percepção. Ele entendia que existem objetos puramente físicos externos a nossa mente que são responsáveis por nossas percepções. Em outras palavras, se na teoria a concepção de objetos físicos faz sentido em termos racionais, então, assim como nossas percepções são aceitas como reais, os objetos físicos também o são. Clouser (2020) reforça que essa perspectiva que soma a lógica/matemática às percepções sensoriais como regra para aquilo que se considera a natureza da realidade tem origem na concepção cartesiana³⁸. No coração desta proposta, afirma Clouser, está a suposição de que as leis da matemática e da lógica governam toda a realidade de tal forma a garantir a correspondência entre a realidade e nosso pensamento. No entanto, Einstein admite que a confiança de que a natureza é lógica nesse sentido não pode ser demonstrada. Isto significa que temos menos do que certeza de que existem objetos físicos e

³⁸ *“todas as coisas que, de um modo geral, são compreendidas no objeto da matemática pura, devem realmente ser reconhecidas como objetos externos” DESCARTES. Descartes Selections. New York: Scribncrs, 1973, p. 178)*

chama de crença neles "a fé do físico". Ele acrescenta que os sucessos da ciência dão um certo "encorajamento para essa fé" (EINSTEIN, 1954, p. 295).

Se a razão é autônoma, como, pois, dentro da mesma disciplina é notável a grande diferença que existe em relação às diversas teorias? Para Pitágoras, Platão e Leibniz, o aspecto quantitativo é absoluto. Mill submete a matemática à sensação. Russell à lógica. John Dewey e seu instrumentalismo à biologia. Assim como na matemática e na física, existem divergências teóricas na psicologia, biologia, pedagogia, história, etc. Clouser (2020, n.p) diz que: "Diferentes ideias sobre a natureza básica da realidade afetam a forma como se concebe um aspecto particular da experiência em sua relação com as demais. As teorias científicas são reguladas por alguma metafísica, e qualquer teoria da realidade é regulada, por sua vez, por alguma crença na divindade.

5. NENHUM CONHECIMENTO É RELIGIOSAMENTE NEUTRO

A fé é uma constituição intrínseca ao ser humano. Mesmo em sua investigação científica o homem continua sendo homem e não um ser puramente intelectual, mas uma pessoa com um coração, com afeições e emoções, com sentimento e vontade. O que se segue então não é a questão de a ciência perder sua validade se atrelada a crença religiosa, a questão real é qual crença é válida na perspectiva do cientista. O embate não é entre fé e ciência e sim sobre qual fé. Um conflito de cosmovisões. O

que acontece é que a partir do modelo reducionista³⁹ a ciência natural se tornou patrona do verdadeiro conhecimento.

A fé não oferece nenhuma barreira para o desenvolvimento científico, pelo contrário, ela só oferece resistência quando esta tenta avançar os limites intrínsecos a seu campo pela invasão de outras esferas ou ciências. A fé, como explica Bavinck (2019, p. 132), demanda que a ciência mantenha seu caráter ético e abandone a tentativa de interpretar os fenômenos religiosos e éticos segundo os critérios psico-químicos e matemático-mecanicistas. O homem, ao contrário do esforço moderno, não pode abandonar sua natureza voltada para a crença religiosa pois ela precede sua natureza racional. Dooyeweerd afirma que o homem moderno autônomo, deseja criar um deus à sua própria imagem a fim de justificar sua teodiceia racional:

Leibniz criou um deus no espírito do ideal humanista de ciência, um deus que é o grande geômetra, que pode analisar o todo da realidade em um cálculo infinitesimal. Aqui o cálculo infinitesimal, o qual fora introduzido por Leibniz na matemática, é deificado. Rousseau, o qual lutou apaixonadamente contra a deificação da ciência matemática, criou um deus que correspondia ao sentimento de liberdade da

³⁹ *Reduccionismo é a posição filosófica caracterizada pela tese de que as propriedades do todo podem ser reduzidas às propriedades das suas partes, reduzindo assim o número de elementos em uma teoria ou conclusão, podendo ser aplicada a fenômenos, teorias, significados, objetos e mesmo explicações. É uma posição metafísica que consiste na hipótese de que a realidade é composta por um número mínimo de tipos de entidades ou substâncias. Em sua versão radical, identificada como monismo ou dualismo, o reducionismo ontológico afirmará que todas as propriedades, objetos e eventos existentes no mundo podem ser reduzidos a uma única substância.*

personalidade autônoma. Immanuel Kant criou um deus que é o postulado da razão prática, um deus segundo a imagem de uma moralidade autônoma a qual proclama a personalidade humana como seu fim último (DOOYEWEERD, 1954)

Semelhantemente Nancy Pearcey escreve:

Para o materialista, a realidade última é a matéria, e tudo é convertido em componentes materiais. Para o panteísta, a realidade última é uma força ou substrato espiritual, fazendo com que a meta da meditação seja religar-se com essa unidade espiritual. Para o darwinista teórico, a biologia é última, e tudo, até a religião e a moralidade, é reduzido a um produto de processos darwinistas. Para o empírico, todo o conhecimento é, no final das contas, determinável a dados perceptíveis, e tudo que não for conhecido pela sensação é irreal (PEARCEY, 2006, p. 45)

Desta forma, a crença de que o pensamento teórico é essencialmente independente de crenças religiosas, de que deveríamos mantê-lo independente de interferência religiosa é falsa. Paradoxalmente, essa proposição é estabelecida como “dogma” central da razão secular. Herman Dooyeweerd aponta que jamais houve uma ciência que não fosse fundada em pressuposições de natureza religiosa. Isto significa dizer que “toda

ciência pressupõe uma certa visão teórica da realidade a qual envolve uma ideia das relações mútuas havidas entre seus vários aspectos, e que essa ideia, por sua vez, é intrinsecamente dominada por um motivo religioso central ao pensamento” (DOOYEWEERD, 1954). A Modernidade não criou um mundo que abandonou as crenças religiosas. Ela apenas deslocou a crença para uma outra perspectiva de divindade.

5.1 ONTOLOGIA MODAIS E A FILOSOFIA DA IDEIA COSMONÔMICA DE DOOYEWEERD

A ideia de uma filosofia cosmonômica parte de uma visão de integralidade, isto é, uma visão de totalidade da existência do homem e sua relação com a realidade cosmológica a qual está inserido. Partindo do ponto de vista cristão, para Dooyeweerd, o universo é resultado de uma criação organizada e ordenada por leis advindas do próprio Criador. Inserido nesse contexto, o ser humano entra em contato com uma variada gama de experiências. Essas experiências por sua vez são descritas por Dooyeweerd pelas esferas modais da realidade⁴⁰. O reducionismo faz referência a elevação de um ou mais aspectos ou, para usar a linguagem de Dooyeweerd, esferas modais postuladas como criadoras das demais esferas e sem as quais nada poderia existir ou ser conhecido.

Em Dooyeweerd, a aplicação dessa metodologia nas ciências resulta nos “ismos-modais” (biologismo, materialismo,

⁴⁰ *Esferas modais em Dooyeweerd tem o mesmo sentido que Roy Clouser para aspectos da experiência. Na verdade, o termo de Dooyeweerd foi adaptado em Clouser. Para Dooyeweerd as quinze esferas modais de experiência são: pística; ética; jurídica; estética; econômica; social; simbólica (ou linguística); histórica; analítica (ou lógica); sensitiva (ou sensorial); biótica; física; cinematográfica; espacial; e aritmética (ou numérica).*

psicologismo, logicismo, historicismo, etc.). Usemos de uma analogia para facilitar o entendimento. Quando direcionamos um feixe de luz em prisma, do outro lado esse mesmo feixe de luz é refratado em diversas cores. O prisma na verdade, em razão do cumprimento das ondas das diversas cores, nos mostra que as múltiplas cores decompostas são na verdade o branco. O branco é o resultado da junção de todas as outras cores. A realidade da luz quando decomposta nos mostra que ela é espectral, isto é, a luz branca não está limitada ou fechada a um determinado conjunto de valores. Desta mesma forma, como cristãos, acreditamos que o Universo, como disse Sérgio Queiroz, foi criado por Deus de sua própria fonte, "Haja Luz!"⁴¹. A luz branca é a realidade integrada. As cores refratadas pelo prisma são os aspectos ou esferas modais da experiência. Os "ismos-modais" são o resultado da absolutização de um desses aspectos.

Para entendermos o que isso significa, a pergunta inescapável a se fazer agora é: O que é o homem? Em Dooyeweerd o homem é governado por um motivo base religioso e que o verdadeiro ponto de partida do pensamento filosófico não pode ser o próprio ego, como Kant o dissera, pois o ego é vazio. Somente quando preenchido e operado pelo motivo básico religioso é que o ego adquire um caráter dinâmico agindo "como centro de nosso horizonte temporal da experiência" (DOOYEWEERD, 2018, p. 76). Isto quer dizer que a experiência apreendida vai ser guiada através do ego, que por sua vez é direcionado a um absoluto de caráter religioso, um motivo-base.

⁴¹ Aplicação feita pelo pastor Sérgio Queiroz em ministração da Palavra na Cidade Viva em 25 out. de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AjAvw--lkQE>.

Dessa maneira, a atividade teórica é direcionada a partir das lentes de um absoluto supratemporal.

Quatro são os motivos básicos religioso apontados por Dooyeweerd: (1) Matéria e Forma – A filosofia grega em busca por um fundamento de todas as coisas (arché). (2) Criação, Queda e Redenção - A realidade é criada por Deus no Cristianismo, logo, toda a realidade do cosmos possui uma estrutura de funcionamento que se encaixa, de certa maneira, com a visão posta pelo próprio Criador. (3) Natureza e Graça – É o resultado medieval do esforço de tentar conciliar a visão grega da realidade e a visão cristã. Uma separação entre o natural e o sobrenatural. (4) Natureza e Liberdade – De onde sai o “dogma da autonomia da razão”. O dualismo que faz distinção entre a fé e a razão. Onde a religião é posta como esfera privada da vida que nada tem a ver com os demais aspectos. Por esse motivo Dooyeweerd vai dizer que a absolutização de um aspecto modal eleva esse aspecto a condição de transcendental, na linguagem de Clouser, divino e, por tanto, “idolatria”, isto é, substitui o Criador por algo dentro da Criação (DOOYEWEERD, 2018, p. 29).

5.2 GUARDANDO O CORAÇÃO

Dooyeweerd regata a ideia bíblica do coração como ponto central da existência humana. A ideia da autonomia da razão, isto é, do homem puramente intelectual como se fosse descarnado, é fruto de uma distorção filosófica antropológica que implica que a ação humana é principalmente produto da deliberação racional. Para a tradição reformada, o homem tem seu ponto central de existência no coração. Os seres humanos são definidos, em

última instância, por aquilo que amam e que em tudo o que é humano, isto é, a maneira de pensar e agir, o modo como nos relacionamos com o mundo, por mais secular que pareça, é religioso.

As Escrituras nos dizem que é do coração que procedem as fontes da vida (Pv 4.23). Em nossos dias é muito comum relacionar a figura da cabeça como a origem dos pensamentos e o coração aos sentimentos. No entanto, a visão do Antigo Testamento coloca o coração como sendo o centro de toda a atividade humana. Em outras palavras o homem é o coração. Para o povo hebreu, o coração era a unidade central de onde flui toda a variedade de formas da vida exterior. Nossas ações não são um conjunto acidental de ações externas, mas fluem do interior para o exterior. Para Agostinho, era no coração que o homem se encontrava.

O ego ou *coração* é o ponto de partida de toda prática teórica de pensamento. Albert Wolters o define como:

... a unidade transcendental que possibilitaria ao homem, na atitude teórica de pensamento, a síntese entre os aspectos lógicos e não lógicos da experiência. Por essa razão, Dooyeweerd referiu-se ao coração como Ponto Arquimediano do pensamento (WOLTERS apud DOOYEWEEERD, 2018, p. 251)

Keneth Smith segue a mesma antropologia de Dooyeweerd em relação ao coração. "Somos o que amamos, e nosso amor é moldado, aperfeiçoado e guiado por práticas litúrgicas que tomam posse das nossas entranhas e direcionam nosso coração

para certos fins" (SMITH, 2018, p. 40). O trabalho de Smith propõe um deslocamento do centro de gravidade da identidade humana, do intelecto para o coração (*kardia*). Segundo sua antropologia, a maneira em que estamos inseridos no mundo não é como seres basicamente pensadores ou crentes mas, afetivos e intencionais, isto é, "o nosso ser-no-mundo é sempre caracterizado por uma orientação dinâmica" (SMITH, 2018, p. 47). O amor é a forma mais fundamental com que nos relacionamos com o mundo, pois o que amamos define o que somos. O amor a que Smith se refere são os nossos amores supremos, aqueles para os quais estamos profundamente voltados, aqueles que governam nossa visão de vida boa, que dão forma e moldam o nosso ser-no-mundo, em suma, "aquilo que adoramos".

Como vimos no início de nossa investigação, o conceito de religião de Dooyeweerd é o impulso do homem a se dirigir a sua Origem absoluta. O coração humano sempre está direcionado a um absoluto supratemporal. Desta forma, o homem busca por meio do motivo básico religioso analisar e interpretar a totalidade da realidade por meio de um só aspecto, a saber, o religioso. A divergência não é do aspecto modal, mas sim de que direção é dada ao aspecto religioso (Matéria e Forma; Criação, Queda e Redenção; Natureza e Graça; Natureza e Liberdade). Ao verdadeiro ou a um pretense deus (ídolo). Assim, nenhuma atividade teórica pode ser neutra ou autônoma, mas totalmente dependente e submissa a um direcionamento religioso. É pelo redirecionamento religioso do coração que o homem encontra regeneração e assim, a renovação de todas as funções temporais (WOLTERS em DOOYEWEERD, 2018, p. 251).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Está mais do que claro que as ideias diferentes da natureza básica da realidade afetam a maneira como um aspecto particular da experiência é visto como relacionado a todos os outros aspectos. Vimos em primeiro lugar que uma crença religiosa significa uma crença no divino. O divino por sua vez é a realidade auto existente e independente. Em segundo lugar, debatemos que a ciência natural é dependente de uma teoria da realidade. Essa teoria por sua vez possui valor metafísico e por isso se relaciona com o divino, não importando se este é verdadeiro ou pretense. Dessa maneira, a crença religiosa indiretamente, mas substancial, regula a construção do conhecimento científico. O ato de regular se traduz na convicção de mundo que o estudioso possui e interferem no trabalho investigativo. Desta forma, o historiador seleciona os fatos que a ele parecem ser importantes, o jornalista replica as os depoimentos que contribuem para a sua narrativa, o cientista concebe a realidade de acordo com pressupostos exigidos por aquilo que acredita ser divino.

Dentro de nossa estrutura de pensamento entendemos que o pecado deforma qualquer produto cultural e social. No entanto, assim como o pecado afetou toda a realidade humana na Queda, desta mesma forma a Restauração, iniciada por Cristo, nos possibilita a reorientação das estruturas de pensamento e conseqüentemente, das atividades humanas. Precisamos estar cientes dos propósitos da criação, da idolatria cultural e da capacidade curativa. A razão não é legisladora, ela é serva. Também não é autônoma, mas totalmente dependente. Ela não é neutra, mas tendenciosa. A fé não é uma barreira construída ao

redor das ciências naturais. Pelo contrário, a fé é uma exigência universal a qual todos estamos submetidos. A disputa não é entre fé e ciência. É sobre qual é a fé. Não sobre a amostra de mundos diferentes como se a Bíblia apresentasse um mundo diferente dos cientistas. Vivemos exatamente no mesmo mundo. O que nos diferencia é a percepção que temos dele. Os cristãos acreditam que a natureza é objeto da criação de Deus. Por outro lado, outros acreditam que não existe deus e, portanto, se submetem a quaisquer outras coisas.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**: introdução e comentários de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

BAVINCK, H. **A filosofia da revelação**. Brasília: Monergismo, 2009.

BÍBLIA sagrada. Nova versão internacional. São Paulo: Bíblia Brasil, 2000.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Base Nacional Comum Curricular (BNCC): Educação é a base. Brasília: MEC, 2018.

CALVINO, J. **As institutas da religião cristã**: edição especial com notas para estudo e pesquisa. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

CARVALHO, G. D. **A filosofia de Dooyeweerd**, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kvxHTJDhZx0&t=515s>. Acesso em: 25 de jul. 2020.

CLOUSER, R. **the myth of religious neutrality**: an essay on the hidden role of religious belief in theories. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005

CLOUSER, R. Prospects for theistic science. **Dialogue**, v. 58, p. 2-15, mar. 2006.

CLOUSER, R. **O mito da neutralidade religiosa**: um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel oculto no pensamento teórico. Brasília: Monergismo, 2020.

DANTZIG, T. **Number**: the language of Science. New York: Plume, 2007.

DOOYEWEERD, H. **Transcendental problems of philosophic thought**: an inquiry into the transcendental conditions of philosophy. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1948.

DOOYEWEERD, H. La Sécularisation de la Science. **La revue réformée**, v. 5, p. 138-155, 1954.

DOOYEWEERD, H. **A New Critique of Theoretical Thought.** Ontario: Paideia Press, 1984.

DOOYEWEERD, H. **Estado e soberania.** São Paulo: Vida Nova, 2014.

DOOYEWEERD, H. **No crepúsculo do pensamento ocidental:** estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. Brasília: Monergismo, 2018

EINSTEIN, A. **Ideas and opinions.** New York: Bonanza Books, 1954.

GAUCH, H. G. **Scientific method in practice.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

PEARCEY, N. **Verdade absoluta:** libertando o cristianismo de seu cativeiro cultural. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

PIAGET, J. **Science of education and the psychology of the child.** New York : Orion Press, 1970

REICHOW, J. K. **Reformai a vossa mente.** Brasília: Monergismo, 2019.

RUSSELL, B. **The basic writings of Bertrand Russell.** London: Routledge, 2009.

SAGAN, C. **Cosmos.** São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SCHAFERSMAN, S. D. **Naturalism is an essencial part of science and critical inquiry,** 1997. Austin. Thinking christian. Disponível em:

https://www.thinkingchristian.net/wp-content/uploads/2011/03/sc_hafersman_nat.html Acesso em: 23 out. 2020.

SMITH, JAMES K. A. **Desejando o Reino:** culto, cosmovisão e formação cultural. São Paulo: Vida Nova, 2018.

WALLACE, A. F. **Religion:** An anthropological view. Nova York: Random House, 1996.

SINAIS DE BURNOUT, ANSIEDADE E DEPRESSÃO EM PASTORES EVANGÉLICOS NO BRASIL

*SIGNS OF BURNOUT, ANXIETY AND
DEPRESSION IN EVANGELICAL PASTORS
IN BRAZIL*



***Grupo de pesquisa, espiritualidade
e saúde mental da FICV⁴²***

⁴² SOUSA, Fabiana Josefa do Nascimento (orientadora). MEDEIROS, Adriana Porpino; DELGADO, Ana Beatriz de Andrade Borba; NETO, José Expedito Porto Albuquerque; SOARES, Laedna Carvalho; COUTINHO, Leonardo Ferreira; POTIGUARA, Leonardo Miranda; ALBUQUERQUE, Luciano Silva de; SILVA, Ramonielson Medeiros da; MELO, Victoria Emmanuely de.

RESUMO

Apresenta um estudo que teve como objetivo geral avaliar *burnout*, ansiedade e depressão em pastores evangélicos no Brasil. Utiliza como instrumento de pesquisa dados sociodemográficos, inventário de Beck – ansiedade, MBI - *Maslach Burnout Inventory - General Survey*, e BDI - Inventário de Depressão de Beck. Aborda como metodologia a análise quantitativa, baseado nos testes *Mann Whitney* e o *Kruskal Wallis*. Analisa a amostra de cem pastores evangélicos que participaram voluntariamente deste estudo através de redes de contatos utilizando um link do *Google Forms*, a maioria dos participantes é domiciliada na região Nordeste, do sexo masculino, casada e com dois filhos. Conclui quanto à análise de *burnout*, ansiedade e depressão, constatar no tocante ao *burnout*, três pastores apresentaram fator de exaustão e, no quesito despersonalização, nove pastores apresentaram nível alto, quanto ao fator da ansiedade, quatro pastores apresentaram indicadores de ansiedade severa, em relação a apenas um pastor com depressão moderada.

PALAVRAS-CHAVE

Espiritualidade; pastores; saúde mental; Burnout; depressão; ansiedade.

ABSTRACT

This article presents a study that aims at evaluating burnout, anxiety and depression in evangelical pastors in Brazil. It uses sociodemographic data, Beck anxiety inventory, MBI - Maslach Burnout Inventory - General Survey, and BDI - Beck Depression Inventory as research tools. As methodological approach it shows

a quantitative analysis, based on the Mann Whitney and Kurskal Wallis tests. It analyzes the sample of one hundred evangelical pastors who participated voluntarily in this study through networks using a link from Google Forms. Most of the participants live in the northeast, are male, married and with two children. Conclusion shows that in the analysis of burnout, anxiety and depression, three pastors showed exhaustion factor; in the depersonalization matter, nine pastors presented high level of it and in relation to the anxiety factor four pastors presented indicators of severe anxiety and only one pastor with moderate depression.

KEYWORDS

Spirituality; pastors; mental health; Burnout; depression; anxiety.

1. INTRODUÇÃO

A humanidade tem acompanhado transformações em vários segmentos perante o decorrer da história. Com efeito, o sujeito costuma ser levado a vivenciar, de forma direta ou indireta, os reflexos destas mudanças em sua vida. O ter em detrimento do ser, preocupações, ocupações intensas no ambiente laboral, ansiedade, pelos mais diversos motivos, têm deixado marcas preocupantes e profundas na saúde mental de muitos.

Em se tratando desse contexto, é importante frisar que a condição diagnóstica de um transtorno mental, a estrutura emocional e as experiências vividas pelo sujeito não devem ser utilizadas como forma para defini-lo. O ser humano não se determina por uma situação de sofrimento psíquico; os processos de identidade e existência são um para além de bioidentidades.

Contudo, existem estigmas e paradigmas que precisam ser repensados e reconstruídos. Pensando dentro da realidade sócio-histórica da humanidade, indivíduos em grandes cargos de liderança costumam ser vistos e idealizados como pessoas inabaláveis. Por sua vez, pastores evangélicos se encaixam dentro deste grupo, considerando que, em geral, eles ocupam uma posição espiritual de conselhos e sermões que são identificados por uma imagem inabalável, de plenitude no que tange a esses aspectos; isto é, como se a dor e o sofrimento não existissem. Entretanto, os pastores podem vivenciar transtornos depressivos, bem como ansiosos ou de outra ordem. Podendo ter ideações suicidas e, infelizmente, obterem êxito em suas tentativas.

Desde os tempos bíblicos, as psicopatologias, antes consideradas insanidade ou emoções excedentes, eram compreendidas como ações de agente espirituais malignos ou simplesmente consequência dos próprios pecados, até mesmo no que corresponde a gerações anteriores. Contudo, considerando a evolução das ciências que estudam o comportamento e a mente humana, é necessário desmistificar esse ideário de que transtornos e doenças psicossomáticas são de exclusiva culpabilidade de pecados e/ou agentes espirituais (JÚNIOR; BRUNING, 2019).

Nas trilhas das evidências psicopatológicas, cerca de 32% da população brasileira economicamente ativa está sofrendo com a Síndrome de Burnout, de acordo com os dados da International Stress Management Association (2017 apud SILVA et al. 2020). Para o referido autor, os transtornos relacionados à ansiedade afetam 9,3% (18.657.943) das pessoas que vivem no Brasil e, conforme dados da Organização Mundial de Saúde (PAHO, 2017),

5,8% da população brasileira sofrem com algum tipo de transtorno depressivo.

A tradução aproximada do termo que tem origem no inglês, Burnout, refere-se a um estado de esgotamento ocupacional crônico. Cabe salientar que existem três dimensões que compõem esta síndrome: exaustão emocional, despersonalização e envolvimento no trabalho.

De acordo com Maslach e Goldber (1998), o componente “exaustão emocional” está ligado ao estresse e ao esgotamento emocional, em que a pessoa se sente drenada emocionalmente; já a despersonalização está ligada às relações interpessoais, quando o sujeito começa a oferecer respostas insensíveis, negativas ou excessivamente despedidas em relação ao outro, atuando como uma proteção do self contra a exaustão emocional. Por fim, o envolvimento com o trabalho tem ligação com a redução do sentimento de competência e produtividade.

Em se tratando da ansiedade, Leahy (2011) aponta que é um mecanismo psicofisiológico natural de adaptação do ser humano. No entanto, pode se tornar patológica quando é excessiva ou persiste por um longo período, afetando a qualidade de vida do sujeito, trazendo prejuízos às suas relações sociais e dificultando ou mesmo impossibilitando o cumprimento de suas atividades laborais, causando sofrimento psíquico.

Sob essa óptica, Dalgarrondo (2008) aponta que a ansiedade se apresenta tanto na dimensão psicológica com preocupações exageradas, insegurança, medos, entre outros, como também na dimensão física causando hiperventilação, taquicardia, tensão muscular, tremores, sudorese, tontura, entre outros. De acordo com DSM V (2014), os transtornos ansiosos são caracterizados por medos e ansiedade excessivos. Os medos

como reações emocionais desagradáveis a objetos reais ou percebidos e ansiedades como antecipação de ameaça futura, sejam estas reais ou fictícias.

Conforme afirma PAHO (2017), a depressão tem sido compreendida como um grave problema de saúde pública, pois é a principal causa de incapacidade a nível mundial. De acordo com o DSM V (2014), a presença do humor triste e outros critérios diagnósticos em alguns dias e boa parte do dia, comprometendo significativamente o funcionamento normal de mais de uma área da vida do indivíduo, podem ser caracterizados como um transtorno depressivo.

Nessa perspectiva, Greenberger & Padesky (2017) ratificam que os sintomas depressivos podem ser divididos em quatro categorias, a saber: cognitiva, emocional, comportamental e reações físicas. Ademais, no aspecto cognitivo, os pensamentos geralmente incluem autocrítica, pessimismo e desesperança. Além disso, as emoções podem estar relacionadas à raiva, tristeza ou culpa. Haja vista o nível comportamental, os sintomas podem incluir isolamento, diminuição das atividades, dificuldades em começar novas atividades, perda de interesse por coisas que antes eram consideradas atraentes para o indivíduo. E, por fim, os sintomas físicos, que podem incluir aumento ou perda de apetite, dificuldade para dormir, cansaço, entre outros.

Pastores e líderes religiosos precisam de cuidados na esfera da saúde mental. A ciência, que ganhou projeção no Iluminismo, manteve-se cética durante muito tempo quanto às questões relacionadas à religião ou espiritualidade num sentido científico. Contudo, muitos estudos têm sido evidenciados nessa área, com expressões em programas de pesquisas e, mais

precisamente, correlacionando esses estudos com a saúde mental (SOUSA et al., 2019).

Passeando um pouco pela história, desde o início da religião judaico-cristã, as angústias e sofrimentos eram comumente confundidos com opressão demoníaca, iniquidade e pecado (HOLMES, 1997 *apud* DEUS, et al. 2014). Esta noção religiosa parece muitas vezes interferir ou mesmo determinar o aparecimento de psicopatologias. Frequentemente, o ser humano primitivo, em sua cosmovisão, incumbia a divindades ou demônios atividades como doenças. Nos dias atuais, esta ideia nem sempre é difundida pelos credores (DEUS, 2008).

Até os dias atuais, muitas igrejas possibilitam dificuldades em encarar as psicopatologias como dimensão humana, inerente a todos independente de aspectos culturais ou sociais. Ainda, muitos religiosos acreditam que o adoecimento mental é atribuído ao pecado, ao demoníaco, ou seja, às noções religiosas, impossibilitando, muitas vezes, o prognóstico e tratamentos.

Contudo, estudos já alertam para a importância da espiritualidade na resposta satisfatória aos tratamentos de doenças psicossomáticas e psicopatológicas. Fundamentalmente, adoecer da *psique* não comunica vida em pecado, vida sem Deus, ou “mente vazia, oficina do diabo!”. Transtornos psicopatológicos são resultados de aspectos biológicos, neuroquímicos, genéticos, socioculturais e psíquicos, por exemplo.

Mediante Revisão de Literatura do tipo narrativa, em bancos de dados de revista científica de domínio público, como descritor booleano espiritualidade, foram constatados 231 artigos científicos. Refinados com a palavra saúde mental, ficaram 15 artigos, e em nenhuma destas publicações na *Scielo* o objeto de estudo foram os pastores.

A importância desse estudo versa sobre o índice alarmante de pastores e líderes religiosos que estão sofrendo em silêncio com transtornos mentais e devido ao preconceito não procuram ajuda, pois fiéis atribuem a doença aos aspectos religiosos.

Em uma publicação feita pela Revista Ciências da Religião – história e sociedade em 2009, o professor e psiquiatra Pêrsio de Deus, afirma ter encontrado maior incidência de psicopatologias em ministros protestantes quando comparados à população geral. Analisando 50 prontuários, 13 com diagnóstico de depressão eram pastores que relataram a causa do seu sofrimento aspectos relacionados à profissão, falta de fé, ação demoníaca, baixa remuneração, problemas relacionados a membros das igrejas locais, mudanças constantes do campo ministerial, falta de apoio e compreensão da igreja, cobrança das igrejas sedes e de membros da comunidade e problemas conjugais.

De acordo com Buhr (2013), os pastores são idealizados pelos fiéis, como sujeitos imunes a sofrimentos e angústias, isso porque esperam que sua intimidade com Deus seja tão grande, a ponto de estarem imunes a dores e preparados para enfrentar quaisquer dificuldades. Porém, ainda segundo o autor, isto não garante que eles não sofram ou passem por grandes desafios, muito menos que suas famílias estejam sempre em perfeita paz e harmonia. Segundo Brasileiro (2013 *apud* BUHR 2013), em 2011 nos Estados Unidos, cerca de 1,5 mil pastores abandonaram seus ministérios todos os meses por conta dos desvios morais, esgotamento espiritual ou algum tipo de desavença na igreja.

Outra evidência do ofício pastoral é a atividade intensa e constante gerando esgotamento físico e emocional. Segundo

Mendes e Silva (2006), tem-se exigido dos líderes religiosos variabilidade de atividades e competências, maiores jornadas de trabalho e decisões cada vez mais dinâmicas e rápidas, com as demandas dos fiéis. Mediante essas demandas, não basta apenas *ser* pastor, é necessário também *assumir* funções de advogado, psicólogo, assistente social e político. Desta maneira é possível o surgimento dos sinais de Burnout fazendo com que estes se sintam como alguém que vive somente para cumprir tabela, esse sentimento faz com o que estes desejem ou mesmo tomem atitudes de abandono ao cargo, haja vista que, para eles, seus trabalhos já não são mais eficientes e satisfatórios (VALENTE *et al.* 2018).

Assim, a comunidade religiosa - infelizmente - pode ter certa culpabilidade, haja vista que, de forma recorrente, não percebem o sofrimento de seus líderes, na verdade, alguns até afirmam que estes não sofrem por serem “ungidos de Deus”, e que, portanto, estão sujeitos à total imunidade a qualquer sofrimento ou angústia. Porém, assim como qualquer outro ser humano, pastores estão sujeitos a desafios e dificuldades, esta é uma realidade que precisa ser compreendida com urgência. Alguns credores até visualizam estes profissionais como seres que estão prontamente disponíveis a qualquer hora do dia, todos os dias da semana, para resolução de problemas. É a ideia de “super-heróis”, dispostos a trazerem alívio imediato a qualquer angústia. Essa mitificação da figura pastoral não é saudável e pode causar ainda mais desgaste e angústia para os que não se agradam do rótulo (BUHR, 2013).

Cabe, para finalizar esse fundamento teórico, desenhar uma diferença entre espiritualidade e religiosidade. Segundo Lukoff (1992) e Miller (1998 *apud* PERES *et al.* 2007), de maneira

sucinta e objetiva, declarar que a religiosidade está fundamentalmente relacionada a uma organização ou instituição religiosa, pela qual o indivíduo segue as práticas propostas por uma determinada religião. Já segundo Sullivan (1993, *apud* PERES et al. 2007), a espiritualidade é vista como algo individual que pode ou não incluir a crença em um divino, envolve um propósito de vida, encontrando-se além da religiosidade ou da religião. A espiritualidade se caracteriza por uma dimensão essencialmente experiencial, enquanto a religião é fundamentada por aspectos institucionais e doutrinários (OLIVEIRA; JUNGS, 2012).

2. DESENHO METODOLÓGICO

Assim, o presente estudo teve como objetivo colaborar para a desmistificação de pensamentos e idealizações na função do pastor, bem como constituir estudos para a comunidade científica, considerando a importância do tema que, ainda, é pouco estudado e explorado. Diante disso, buscou-se contribuir e investigar possíveis fatores que desencadeiam um quadro de sofrimento psíquico em pastores, como também correlacionar a influência da espiritualidade ou da religiosidade na saúde mental, identificando possíveis causas para o desencadeamento de transtornos ansiosos e depressivos e síndrome de Burnout.

Destarte, a escolha desse tema se deu pela importância de discutir espiritualidade e saúde mental em pastores, pois muitos líderes pastorais estão adoecendo, sucumbidos pelo sofrimento e destruindo suas vidas sociais e familiares. Portanto, é necessário que isso seja estudado e não negligenciado. Os pastores precisam de apoio, lazer e pastoreio mútuo.

Trata-se, portanto, de uma pesquisa de campo de natureza exploratória, utilizando uma abordagem quantitativa e qualitativa. Participaram desta pesquisa 100 pastores, de ambos os sexos.

Após a aprovação do Comitê de Ética, foram iniciados os procedimentos de coleta de dados entre novembro de 2019 e abril de 2020. Os instrumentos utilizados foram devidamente adaptados para o sistema de questionários on-line Google Forms (<http://www.google.com/forms/about>) e, em seguida, disponibilizados em diversos grupos por redes de contatos, visando alcançar o público-alvo da pesquisa.

O link continha formulário com cinco seções: seção 1 de 5: informações sobre a pesquisa e o consentimento para participação; seção 2 de 5: dados sociodemográficos; seção 3 de 5: inventário de Beck – ansiedade; seção 4 de 5: MBI - *maslach burnout inventory - general survey*; seção 5 de 5: BDI - inventário de depressão de Beck. Estimou-se um tempo médio de vinte minutos para responder o instrumento constituído em um formulário do google docs.

2.1 QUESTIONÁRIO SOCIODEMOGRÁFICO

Com o objetivo de se descrever o perfil da amostra, foi utilizado um questionário sociodemográfico composto de questões relativas à idade, sexo, estado civil, região, denominação religiosa, bem como questões acerca de vivência religiosa, como leitura e estudo da Bíblia, oração, jejum, entre outras questões, como relacionamento familiar e autocuidado e bem-estar.

3. MBI-GS - MASLACH BURNOUT INVENTORY - GENERAL SURVEY

Com a finalidade de verificar questões ligadas à Síndrome de Burnout na amostra, foi utilizado o *Maslach Burnout Inventory - General Survey* (MBI-GS), pois é um instrumento utilizado para verificar a presença de sintomas de *Burnout* em diversos contextos de trabalho (MASLACH; SCHAUFELI; LEITER, 2001).

Este instrumento foi traduzido para o português por Tamayo (2002 *apud* Ferreira 2011) e é composto de 16 itens, distribuídos em uma Escala *Likert*, variando de 0 a 6 e avalia o *Burnout* em 3 dimensões.

0	1	2	3	4	5	6
Nunca	Algumas vezes ao ano ou menos	Uma vez ao mês ou menos	Algumas vezes durante o mês	Uma vez por semana	Algumas vezes durante a semana	Todo dia

Quadro 1 - Critérios de classificação em um dos níveis da Escala de Burnout

Faixa de Burnout	Itens
Exaustão Emocional	1-6
Despersonalização	7-10
Envolvimento no Trabalho	11-16

Quadro 2 - Faixas de Burnout da MBI-GS

3.1 BAI – INVENTÁRIO BECK DE ANSIEDADE

Com o intuito de investigar sinais de ansiedade na amostra, foi utilizado o Inventário de Ansiedade de Beck (BAI), desenvolvido por Beck, Epstein e Steer em 1988 e adaptado por Cunha (2001). Este instrumento é composto por 21 itens, que expressam alguns sintomas relacionados à ansiedade. Para cada item, o participante pode responder de acordo com as seguintes opções, dispostas em uma Escala *Likert* de 0 a 3 pontos: (0) Negativa e absolutamente não; (1) Levemente; (2) Moderadamente e (3) Gravemente. A pontuação da escala é obtida somando-se o valor correspondente a cada item, podendo atingir um total de 63 pontos, subdividindo-se em quatro categorias.

Níveis	Escores
Nível Mínimo de Ansiedade	De 0 a 10 pontos
Nível Leve de Ansiedade	De 11 a 19 pontos
Nível Moderado de Ansiedade	De 20 a 30 pontos
Nível Grave de Ansiedade	De 31 a 63 pontos

Quadro 3 - Critérios de classificação em cada um dos Níveis de Ansiedade do BAI

3.2 BDI – INVENTÁRIO DE DEPRESSÃO DE BECK

Com o objetivo de averiguar o nível de depressão da amostra, utilizou-se o Inventário de Depressão Beck (BDI-II), que foi desenvolvido por Aaron Beck e seus colaboradores em 1961, sendo adaptado para o contexto brasileiro por Cunha (2001).

Este inventário é um autorrelato composto por 21 itens, que avalia a presença e a intensidade de manifestações

depressivas de ordem cognitiva, afetiva e somática. Para cada item, o participante escolhe a opção que mais corresponde a como se sentiu nos últimos sete dias, baseado numa escala que varia entre 0 e 3.

A pontuação do BDI-II é obtida somando-se os valores atribuídos a cada grupo, podendo atingir 63 pontos, sendo que quanto maior for a pontuação, maior será a intensidade dos sintomas depressivos, que são subdivididos em quatro grupos (CUNHA, 2001).

Níveis	Escores
Nível Mínimo de Depressão	De 0 a 11 pontos
Nível Leve de Depressão	De 12 a 19 pontos
Nível Moderado de Depressão	De 20 a 35 pontos
Nível Grave de Depressão	De 36 a 63 pontos

Quadro 4 - Critérios de classificação em cada um dos Níveis de Depressão do BDI

4. ANÁLISE E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

4.1 DESCRIÇÃO DOS PARTICIPANTES

Participaram voluntariamente deste estudo 100 pastores, sendo 85 do sexo masculino e 15 do sexo feminino, com prevalência de 47% de idade entre 31 e 50 anos. 84 % dos participantes são casados e a maioria tem dois filhos. São de todas as regiões do Brasil, tendo maior residência nordeste e sudeste, totalizando 96 pastores. 37% são pastores há menos de dez anos; 41% são pastores entre 11 e 20 anos e 5% pastoreiam há mais de trinta anos. 71% têm outro emprego, 55% dos participantes recebem salário como pastor e 50% estão satisfeitos

com seus salários, 15 não responderam e 35 participantes estão insatisfeitos com seu salário (renda independente se pastoral). 48 pastores desempenham atividades na igreja como: ministério, sermão, aconselhamento, administrativo e outros.

Em relação ao **autocuidado**, 67% investem tempo de qualidade em si mesmos; 43% fazem uma atividade física pelo menos três vezes na semana; 74% se importam com alimentação saudável, contudo, dos 100 participantes, 61 afirmam se alimentarem de forma saudável.

No quesito **dinâmica familiar**, os participantes dedicam pelo menos uma vez na semana tempo de qualidade com o cônjuge (43%) e diariamente com os filhos (29%).

Na disciplina **espiritual**, 67% leem a Bíblia diariamente, quatro pastores têm muitas atribuições na igreja e só leem apenas para preparar os sermões. Sete pastores afirmam não estudar a Bíblia, dois jejuam diariamente e 47% dos pastores fazem outro tipo de jejum. Três pastores só oram publicamente, 71 pastores oram diariamente, e 17 oram três a cinco vezes por semana.

Em relação à atividade **eclesiástica**, todos discordaram que toda autoridade da igreja está abaixo dele(a); 41 ficam a par de todos os problemas da igreja; 37% responderam que toda decisão só é tomada na igreja após seu conhecimento ou consentimento; quatro pastores se veem tão importantes para sua comunidade que seria muito difícil encontrar alguém que o substituísse. Dez pastores não conseguem enxergar capacidade em sua equipe e isso termina gerando sobrecarga para eles. 75% dos pastores têm em suas igrejas pequenos grupos e 39% se reúnem com os líderes mensalmente. 27 pastores, ao final do dia, sentem-se cansados e o conteúdo que vem à mente é sobre a

igreja. Sete pastores, se precisassem viajar, fariam isso preocupados, pois não teriam com quem contar para viajarem tranquilos.

Quanto aos instrumentos para avaliar Burnout, ansiedade e depressão, seguem: a escala para avaliar Burnout foi construída, inicialmente, para avaliar o nível de cansaço ou fadiga resultante de envolvimento com trabalho em médicos, enfermeiros e outros profissionais dos serviços humanos e depois foi adaptada para a área de educação e disseminada para todos que assumem postos de trabalho (SCHUSTER *et al.*, 2014). A escala é caracterizada em três dimensões: exaustão emocional, despersonalização e envolvimento com o trabalho.

Quanto à pesquisa no tocante ao **MBI**, observou-se que no fator Exaustão, 3% apresentam nível alto, 13% médio e 84% nível baixo. Já na Despersonalização, 6% médio, 9% alto e 85% baixo, e no fator Envolvimento no Trabalho, 72% alto e 28% médio. Na análise qualitativa, três pastores se encontram num estado de excesso de trabalho exigente, associado à sensação de estar com sentimento emocional e físico de sobrecarga. Nove pastores estão em alto nível de despersonalização (cinismo) com sinais de indiferença e distanciamento quanto ao trabalho e nenhum tem se autoavaliado de forma negativa em suas relações interpessoais e autoavaliação de incompetência e falta de realização e produtividade no trabalho.

MBI-GS						
Resultados	<i>Exaustão</i>		<i>Despersonalização</i>		<i>Envolvimento</i>	
	N	%	N	%	N	%
<i>Baixo</i>	84	84	85	85	-	-

<i>Médio</i>	13	13	6	6	28	28
<i>Alto</i>	3	3	9	9	72	72

Fonte: Grupo de pesquisa espiritualidade e saúde mental, FICV, 2020.

Na análise da escala de BAI e BDI, constatou-se que quatro pastores apresentam quadro de ansiedade severa e apenas um (01) participante do estudo apresenta depressão grave. No tocante a um estado de alerta, 11 pastores apresentaram um quadro de ansiedade moderado, e apenas um (01) apresentou depressão moderada.

ESCALA				
RESULTADOS	<i>BAI</i>		<i>BDI</i>	
	N	%	N	%
<i>Mínimo</i>	25	25	89	89
<i>Leve</i>	0	0	9	9
<i>Moderado</i>	11	11	1	1
<i>Grave</i>	4	4	1	1

Fonte: Grupo de pesquisa espiritualidade e saúde mental, FICV, 2020.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mediante estudo desenvolvido pelo grupo de pesquisa Espiritualidade e Saúde Mental, do curso de Teologia da Faculdade Internacional Cidade Viva, dos 100 pastores que participaram voluntariamente do estudo, pode-se constatar que não foi possível apontar quantitativamente a evidência de um transtorno mental. Contudo, foi possível identificar que existem

pastores que estão exaustos emocional e fisicamente, outros com sinais significativos de ansiedades e depressões.

REFERÊNCIAS

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **DSM-IV:** manual de diagnóstico e estatística das perturbações mentais. 4ª ed. Lisboa: Climepsi Editores, 2014. Disponível em: <http://www.niip.com.br/wp-content/uploads/2018/06/Manual-Diagnostico-e-Estatistico-de-Transtornos-Mentais-DSM-5-1-pdf.pdf> Acesso em jul. 2020.

BUHR, J.R. Pastores também sofrem. **Via teológica**, v. 14, n. 27, p. 105 – 130, jun.2013. Disponível em: https://ftbp.com.br/viateologica/wp-content/uploads/2015/09/7-Joao-Rainer-Buhr-revista_teologica_vol14_n27-junho-2013.pdf Acesso em: set. 2020.

CUNHA, J. A. **Manual da versão em português das escalas Beck.** Tradução e adaptação brasileira. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2001.

DALGALARRONDO, P. **Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais.** 2ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2008. (Dados eletrônicos)

DEUS, P.; PAZINATO P.; MALTA D. **Eclipse da alma:** a depressão no contexto da psiquiatria, da psicologia de Carl Gustav Jung e da religião. 2ª ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

DEUS, P. R. G. de. **Influences of religious feeling on chritions suffering from depression.** 2008. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2008. 147 f. Disponível em: <http://tede.mackenzie.br/jspui/handle/tede/2499> Acesso em: nov. 2020.

DEUS, P. R. G. de. Um estudo da depressão em pastores protestantes. **Ciência da Religião – História e Sociedade.** São

Paulo, v. 7 n. 1 p. 189-202, 2009. Disponível em: <https://docero.com.br/doc/1188cx> Acesso em: nov. 2020.

FERREIRA, R. E. D. D. S. **A organização do trabalho na unidade de doenças infecto-contagiosas e a ocorrência de Burnout nos trabalhadores de Enfermagem.** 2012. Dissertação (Mestrado em Enfermagem). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2012. Disponível em: http://www.bdttd.uerj.br/tde_arquivos/20/TDE-2011-10-18T131135Z-1898/Publico/dissertacao_final_rita_elzi_dias_de_seixas_ferreira.pdf Acesso em: nov. 2020.

GREENBERGER, D.; PADESKY, C. A. **A mente vencendo o humor:** mude como você se sente, mudando o modo como você. Tradução de Sandra Maria Mallmann da Rosa. 2ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2017.

HOLMES, Davi S. **Psicologia e transtornos mentais.** 2ª ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

JÚNIOR, B.J; BRUNING, K. C. S. A saúde psicoemocional do pastor e os altos índices de depressão e suicídio. **Revista Terra & Cultura: Cadernos de Ensino e Pesquisa**, Londrina (PR), v. 35, n. 69, p. 161-168, out. 2019. ISSN 2596-2809. Disponível em: <http://periodicos.unifil.br/index.php/Revistateste/article/view/1180>. Acesso em: 24 jan. 2021.

LEAHY, R. L. **Livre de ansiedade.** Tradução de Vinícius Figueira. Porto Alegre: Artmed, 2011.

MASLACH C.; GOLDBERG J. Prevention of Burnout: new perspectives. **Appl Prev Psychol**,7(1) p 63-74, 1998.

MASLACH, C.; SCHAUFELI, W. B.; LEITER, M. P. Job burnout. **Annual Review of Psychology**, v. 52, p. 397-422, 2001. ISSN 0066-4308.

MENDES, A. M. B.; SILVA, R. R. da. Prazer e sofrimento no trabalho dos líderes religiosos numa organização protestante neopentecostal e noutra tradicional. **Psico-USF**, v. 11, n. 1, p. 103-112, jan./jun. 2006. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-82712006000100012&script=sci_abstract&tlng=pt Acesso em: 20 out. 2020

OLIVEIRA, M. R.; JUNGS, J. R. Saúde mental e espiritualidade/religiosidade: a visão de psicólogos. **Estudos de Psicologia**, São Leopoldo (RS), 17(3), p. 469-476, set.-dez./2012. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-294X2012000300016#:~:text=Nos%20%C3%BAltimos%20tempos%2C%20a%20psicologia,como%20uma%20%22mente%20saud%20%C3%A1vel%22. Acesso em: jul. 2020.

PAHO. Determinantes sociais e riscos para a saúde, doenças crônicas não transmissíveis e saúde mental. **OPAS Brasil** – Organização Pan-Americana de Saúde. OMS – Organização Mundial de Saúde. Disponível em: http://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=5354:aumenta-o-numero-de-pessoas-com-depressao-no-mundo&Itemid=839 Acessado em: 12 jan. 2021.

PERES, M.F.P.; ARANTES, A.C.I.Q; LESSA, P.S; CAOUS, C.A. A importância da integração da espiritualidade e da religiosidade no manejo da dor e dos cuidados paliativos. **Revista psiquiátrica clínica**. USP. São Paulo, v.34, suppl.1, p.82-87, 2007. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-60832007000700011&script=sci_abstract&tlng=pt#:~:text=CONCLUS%20O%3A%20Pelo%20fato%20de%20a,profissionais%20da%20%C3%A1rea%20de%20sa%20%C3%BAde. Acesso em: nov. 2020.

SCHUSTER, M. da S. *et al.* MBI-GS: aplicação e verificação psicométrica na realidade brasileira. **R. Adm. Faces Journal**. Belo Horizonte, v. 13 n. 4 p. 26-38, out./dez. 2014. ISSN 1984-6975 (online). Disponível em:

<http://revista.fumec.br/index.php/facesp/article/view/1824#:~:text=O%20presente%20estudo%20tem%20por,uso%20da%20vers%C3%A3o%20General%20Survey>. Acesso em: 14 nov. 2020.

SILVA, I. S. da; CARVALHO, L. W. T. de; TEIXEIRA, G. M.; FERNANDES, M. G.; SANTOS, A. A. dos; OLIVEIRA, S. P. de F. P. de; SILVA, G. A. da. Programas de intervenção na Síndrome de Burnout: uma revisão integrativa de literatura. **Revista Eletrônica Acervo Saúde**, São Paulo, v. 12, n. 10, p. 1-12, 2 out. 2020. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.25248/reas.e4402.2020> Acesso em: nov. 2020.

SOUSA, Fabiana Josefa do Nascimento; FALCÃO, Sérgio da Cunha; DELGADO, Ana Beatriz de Andrade Borba; MELO, Victoria Emmanuely de. Depressão e Burnout em pastores. **Revista Summae Sapientiae**, João Pessoa, v. 2, n. 2, maio 2019. Disponível em: <https://periodicos.ficv.edu.br/index.php/summaesapientiae/issue/view/3> Acesso em: nov. 2020.

VALENTE, J.F.B *et al.*. Esgotados e atarefados: o estresse e a síndrome de Burnout na vida dos pastores. **Revista UNITAS**, Vitória (ES), v.6, n. 2, p. 110-122, 2018. Disponível em: <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/unitas/article/view/924> Acesso em: nov. 2020.

TUDO SER QUE RESPIRA LOUVE AO
SENHOR: PARÂMETROS PARA
PENSAR A MÚSICA CÚLTICA E A
MÚSICA NÃO-CÚLTICA A PARTIR
DE UMA COSMOVISÃO CRISTÃ.

*EVERY BEING THAT LOVES THE LORD:
PARAMETERS FOR THINKING CULTURAL
MUSIC AND NON-CULTURAL MUSIC
FROM A CHRISTIAN COSMOVISION*

Romeu Vieira Damacena⁴³

⁴³ Bacharel em Teologia pela Faculdade Internacional Cidade Viva.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é apresentar alguns parâmetros a partir de uma cosmovisão cristã para pensar a relação entre música cültica e música não cültica. Para isso, vamos fornecer alguns princípios para que os cristãos possam pensar tanto a música cültica, quanto a música não cültica, mostrando que os cristãos não devem ver a música a partir de um dualismo entre coisas de Deus e coisas 'do mundo', mas a partir da cosmovisão cristã. Esse artigo está dividido em quatro partes. Na primeira parte, falamos um pouco sobre como a visão cristã é influenciada pelo dualismo. Na segunda parte, queremos mostrar a partir de uma cosmovisão cristã baseada na criação, queda e redenção, como o cristão deve perceber a música e a realidade da criação de Deus. Na terceira parte, vamos tratar sobre o conceito de graça comum, isto é, a ordem de desenvolver cultura tal como dada à toda humanidade no princípio de todas as coisas. Por fim, na última parte vamos oferecer alguns princípios a partir de Schaffer tanto para se pensar a música cültica, quanto para se pensar a música não cültica.

PALAVRAS-CHAVE

Música litúrgica; cosmovisão cristã; música cültica; música não-cültica.

ABSTRACT

The objective of this work is to present some parameters from a Christian worldview to think about the relationship between cultic music and non-cultic music. To this end, we are going to provide some principles for Christians to be able to think of both lyrical

and non-lyrical music, showing that Christians should not see music from a dualism between things of God and things of the world, but from the Christian worldview. This article is divided into four parts. In the first part, we talked a little about how the Christian view is influenced by dualism. In the second part, we want to show from a Christian worldview based on creation, fall and redemption, how the Christian must perceive the music and the reality of God's creation. In the third part, we will deal with the concept of common grace, that is, the order to develop culture as given to all humanity at the beginning of all things. Finally, in the last part we are going to offer some principles from Schaffer both for thinking about music, as for thinking about non-music.

KEYWORDS

Liturgical music; christian worldview; cult music; non-cult music.

1. INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é apresentar alguns parâmetros a partir de uma cosmovisão cristã para pensar a relação entre música cültica e música não cültica. Em outras palavras, queremos fornecer alguns princípios para que os cristãos possam pensar tanto a música cültica, quanto a música não cültica. E isso porque geralmente os cristãos veem a música, não a partir de uma cosmovisão cristã, mas de um dualismo entre coisas de Deus e coisas 'do mundo'. Por isso, se faz necessário mostrar como uma cosmovisão cristã saudável poderia nos ajudar a superar esse dualismo, tanto nas músicas cülticas, quanto não cülticas.

Esse artigo está dividido em quatro partes. Na primeira parte, falamos um pouco sobre como a visão cristã é influenciada

pelo dualismo. No dualismo, temos duas realidades da existência que trabalham em chave de exclusão, dois elementos colocados de modo conflitivo onde um tenta prevalecer e anular o outro. Dentro do cristianismo, há a ideia de que as coisas espirituais e coisas do alto são superiores às coisas 'do mundo' e essa é a chave que muitos cristãos usam para pensar a música. Na segunda parte, queremos mostrar a partir de uma cosmovisão cristã baseada na criação, queda e redenção, como o cristão deve perceber a música e a realidade da criação de Deus. Um elemento importante nesse contexto é a graça comum. Por isso, vamos na terceira parte falar sobre o conceito de graça comum, isto é, a ordem de desenvolver cultura tal como dada à toda humanidade no princípio de todas as coisas. Assim, veremos que cada pessoa é livre para desempenhar música a partir desta graça e muitas vezes obras belíssimas, mesmo não estando inseridas em um contexto cúltil, gera contribuição para a cultura expressada por sua música. Por fim, na última parte vamos oferecer alguns princípios a partir de Schaffer (2009) tanto para se pensar a música cúltil, tanto para se pensar a música não cúltil.

2. DUALISMO E MÚSICA

O primeiro tópico deste trabalho diz respeito ao dualismo. Sobre esse tema, temos o seu forte início nos pensamentos de Platão que viveu entre 428 a 348 a.C., em Atenas na Grécia antiga, influenciando mais tarde os romanos que absorveram o mesmo pensamento em sua filosofia. No dualismo, temos duas realidades da existência que trabalham em chave de exclusão, dois elementos colocados de modo conflitivo onde um tenta prevalecer e anular o outro.

Em Platão, o pensamento dualista faz distinção entre matéria e o mundo das ideias, mais tarde sendo desenvolvido na igreja através de Santo Agostinho. Em seu pensamento ele acreditava que as coisas consideradas seculares eram boas, porém as sagradas são melhores, tendo em vista um pensamento que valorizasse as coisas do alto.

No dualismo clássico Platão dividia o mundo das ideias, um mundo imaterial, um mundo ideal, um mundo contemplativo, um mundo onde nós deveríamos almejar chegar. Já o mundo das coisas é o mundo da matéria, o mundo da carne, o mundo do físico, o mundo do mal do qual nós devemos tentar a todo custo nos libertar; enquanto estivéssemos aqui presos neste mundo da matéria nós estaríamos limitados a contemplar a verdade. Para Platão, a verdade é um conceito de afirmações, um conjunto de falas consideradas verdadeiras que só poderá ser alcançado quando nos livrarmos deste corpo mau. Como consequência desses ensinamentos, muitos desprezam o corpo físico, desprezam a realidade dessa vida, vêem o corpo como algo que deve ser anulado e desprezado.

Agostinho foi fortemente influenciado pela teoria dualista de Platão, que fazia uma divisão entre o mundo das ideias e o mundo dos sentidos. Ele transformou a teoria platônica, de modo a adaptá-la à religião: o mundo ideal seria o mundo de Deus (Cidade de Deus), enquanto o mundo das coisas seria o dos seres humanos. Para Santo Agostinho, esta se tornou uma ideia que poderia ser adaptada. Ele também ajudou a desenvolver o que chamamos de neoplatonismo; em seu ponto de vista, e diferente de Platão, a matéria era boa porque havia sido criada por Deus, mas seguindo o dualismo platônico, as coisas espirituais e coisas do alto eram superiores, criando assim um efeito colateral, pois

agora se entendia que as coisas das esferas do alto como os jejuns prolongados, era melhores do que cuidar do corpo; o celibato era superior ao casamento; a autoflagelação se tornou uma forma de anular a corporeidade para exaltar a suposta espiritualidade, e assim se foi fomentado o dualismo religioso. Este pensamento, basicamente platônico, tem influência no cristianismo.

Podemos entender melhor uma atitude da igreja moderna voltando ainda mais um pouco no tempo, pois o dualismo sempre foi algo que rondou a igreja cristã. Para ser mais preciso, no primeiro e segundo séculos, quando a teologia cristã estava nascendo e teve uma aproximação com a filosofia grega no processo de helenização do cristianismo⁴⁴, isso foi importante pois deu uma base para teologia cristã que ainda não tinha e que lhe permitiu ser comunicada a todo mundo antigo; mas este casamento não saiu de graça porque trouxe influências para a mensagem cristã que ainda era incipiente naquele momento; uma destas influências foi o dualismo. Na verdade, ele é tão antigo que existem textos bíblicos condenando o dualismo, tanto na carta de Paulo a Timóteo, quanto na primeira carta de João.

No início do cristianismo teve uma corrente cristã que abraçou o dualismo como prática de vida e de crença, chamada de gnosticismo⁴⁵. Os gnósticos eram pessoas que negavam a realidade do corpo e da matéria para alcançar uma verdade plena, conforme Platão ensinou.

⁴⁴ *Helenização do cristianismo foi o processo de assentar a mensagem cristã sobre as bases do pensamento grego, sobre o processo de compreensão lógica e argumentativa.*

⁴⁵ *Gnosticismo é o conjunto de correntes filosófico-religiosas sincréticas oriundas da religião do mediterrâneo durante os séculos I e II depois de d. C., alicerçado em interpretações de relatos bíblicos e apócrifos pelo viés filosófico médio-platônico e de cultos e de cultos de mistérios greco-romanos e orientais.*

João conheceu um homem chamado Cerinto que foi um dos primeiros líderes que ensinou o gnosticismo, que trazia um ensinamento que desprezava aquilo que Jesus tinha ensinado da sua encarnação, usava uma teoria chamada de “docetismo” que significa “parecer ter” e ensinava que Jesus não encarnou, que Jesus não tinha um corpo de carne e osso como nós temos, que o verbo não se humanizou, que isso seria uma loucura. Ou seja, ao Deus encarnar e morrer, ainda que temporariamente, essa era uma loucura para o pensamento grego porque o que era imaterial jamais assumiria a materialidade que é vista pelos gregos como algo ruim ou pejorativo.

O gnosticismo dizia que Jesus apenas parecia ter um corpo físico, mas que na verdade era um corpo espiritual embora visível. Este ensinamento vai inteiramente contra ao pensamento cristão, pois isso era negar a essência do que Jesus fez e nos ensinou; muitos tem a dificuldade de entender Jesus como homem, como participante desta criação de maneira ativa, e que assim interagiu como ser humano e estava ligado com toda a criação mesmo ela ainda estando sob a influência do pecado. Assim é o dualismo que presente na igreja hoje, pode desvirtuar a ideia de que a matéria ou a criação de Deus é algo bom, sendo trazida através de ensinamentos deturpados, fazendo com que os que não querem desagradar a sua religião faça uma distinção rígida entre coisas de Deus e coisas do ‘mundo’, levando a entender como pecado o desenvolvimento de qualquer música que seja considerada não cúltica.

Ainda sobre o dualismo, São Tomás de Aquino contribuiu com essa linha de pensamento trazendo outro tipo de dualismo: o de natureza e graça. Na natureza estava a criação caída e na graça estava a obra de salvação de Deus. Na graça estão as

opções religiosas como “Deus”, “céu”, “sobrenatural”, “a alma humana”; na natureza estão a “criação”, bem como as “coisas terrenas”, como o “corpo humano”, o “homem” e o “visível”. Dentro deste dualismo, havia uma superioridade da graça sobre a natureza; a vida humana e todas as coisas que fazemos devem estar voltadas para cima, para o sobrenatural, na direção de Deus. O que ele não esperava é que, com o passar do tempo, essa separação entre natureza e graça daria vazão ao pensamento moderno que particularizou a fé e deu início a uma separação, e até a um isolamento do pensamento cristão apoiado mais tarde pelo movimento Iluminista. No livro *Verdade Absoluta*, Nancy Pearcey conta uma história curiosa que ilustra isso:

Em certa escola secundária cristã americana, um professor de teologia colocou-se à frente da sala de aula e, de um lado do quadro negro, desenhou um coração e, do outro, um cérebro. Os dois desenhos ocupavam partes iguais do quadro. Virando-se para a classe disse: O coração é o que usamos para a religião, ao passo que fazemos uso do cérebro para a ciência (PEARCEY, 2017, p. 21).

Essa narrativa ilustra bem a tentativa de restringir a religião ao domínio do “coração” – entendendo o coração não no sentido bíblico do termo, mas no sentido pós-moderno de sentimento subjetivo e fórum íntimo.

Na sociedade pós-moderna, muitos cristãos e não-cristãos parecem concordar que a religião é apenas uma questão subjetiva de escolha pessoal e que não tem ligação com a

racionalidade, com a cultura, com o espaço público ou com fatos verdadeiros sobre o mundo. Este pensamento também tem uma forte influência na música dentro da igreja: o que chamamos de música cúlta cada vez mais foi vista de maneira 'abstrata' e 'espiritual', colocando-a em uma posição quase que sobrenatural; assim, cada vez menos ela se comunica com a criação e com o que é belo, se isolando assim como a igreja:

Uma das principais consequências desse tipo de dualismo é que Deus e o cristianismo passaram a ser reduzidos à esfera "religiosa". Com isso, a Bíblia se tornou irrelevante para a maior parte da vida das pessoas. Passaram a existir atividades "sagradas", "religiosas", como a oração, o culto e a leitura das Escrituras, ao passo que o sexo e o entretenimento eram vistos como de "domínio secular"; atividades como "pastor" e "missionário" eram trabalhos voltados "para Deus"; "jornalista", "professor" e "político" eram atividades seculares que as pessoas exerciam simplesmente para "ganhar a vida". O mais importante, no final, era a salvação da alma individual. (NASCIMENTO, 2020, p. 15).

A igreja teve uma boa contribuição nesse processo citado por Bruno Nascimento (2020) e até hoje vive de certa forma em um isolamento. Os líderes desenvolveram um tipo de etnocentrismo a partir desse dualismo, isto é, uma cultura própria aceitável na igreja visando atender demandas dos membros e se privou a ponto de interagir o mínimo possível com

a sociedade - a não ser em programações chamadas evangelísticas. Assim a igreja já não figurava em esferas importantes e essenciais, deixando de atuar em algumas áreas importantes da sociedade, como por exemplo política, cultura, ciência, artes etc.

3. MÚSICA: CRIAÇÃO, QUEDA E REDENÇÃO

Partindo do ponto que, a criação existe por causa de Deus e não o contrário, isso nos mostra que tudo que foi criado a partir das normas divinas, como um modo de ser e, se existe um modo de ser de Deus, e um modo de como Ele faz as coisas, isso se torna um padrão dentro da ordem criacional. Sendo assim, a cosmovisão cristã começa com a doutrina da criação e não com a conversão individual. Entender isto nos fará seguir o padrão que deu origem a todas as coisas, inclusive a música.

A música cúlta sempre foi colocada de maneira muito espiritualizada, embora isso não seja completamente errôneo, pois não podemos ignorar o fato de que existe sim uma busca do homem pelo espiritual, mas isso se dá segundo Kuyper (2008) devido a impressão do *sensus divinitatis*⁴⁶ colocado no homem pelo próprio Deus. A música em sua essência é boa, fazendo parte da boa criação de Deus. Dentro da cosmovisão cristã, ela deve ser desenvolvida por uma natureza regenerada; assim todo ser espiritual e racional devem convergir dentro da cosmovisão cristã para o estabelecimento de uma boa música, tendo por alvo o próprio Deus ou sua criação - não meramente algo místico,

⁴⁶ *Sensus divinitatis é uma terminologia usada por João Calvino para descrever um sentido humano hipotético. Ao invés de conhecimento de ambiente envolvente, como através do sentido e do olfato ou visão, o sensus divinitatis dá alegadamente aos humanos o conhecimento de Deus.*

limitado a sentimentos e vontades, mas com todo ser bendizendo a Deus. Isso nos traz mais responsabilidade, porque de acordo com a cosmovisão cristã, temos que interagir com toda a criação e também com a cultura de maneira a ressignificá-la e a música tem um papel muito importante neste processo, pois ela precisa sair das paredes da igreja e cumprir o seu papel como arte.

Precisamos sair do ambiente privado e invadir todas as áreas da vida humana, objetivando a glória de Deus. Sendo assim, a música como um todo existe por causa de Deus e para Deus. Isso não significa dizer que só será feita com temáticas religiosas, mas com este entendimento renovado o homem estará livre de prisões, tais como da religiosidade.

Segundo a cosmovisão cristã, primeiro de tudo há Deus, o criador dos céus e da terra; Ele é o Ser principal do universo, que não tem princípio, nem fim. A narrativa bíblica começa com a afirmação “No princípio Deus...”. Como afirma John Stott, essas três primeiras palavras da Bíblia não são apenas uma introdução à história da criação ou ao livro de Gênesis: “elas fornecem a chave que abre nossa compreensão da Bíblia como um todo, revelando-nos que na religião bíblica a iniciativa é de Deus” (STOTT, 2007, p. 11). Diferentemente das narrativas pagãs, onde os deuses criam o mundo a partir de um embate cósmico ou de material pré-existente, houve um tempo que o mundo, a matéria e toda a criação não existia, apenas Deus. Uma cosmovisão bíblica precisa incluir a compreensão básica entre Deus e tudo o que existe, uma vez que as coisas só existem porque Deus a chamou à existência, desta forma precisamos hostilizar o pecado que invadiu a criação, porém interagir com toda a criação de Deus.

3.1 QUEDA

Toda história da teologia está extremamente influenciada pelo entendimento dos efeitos da queda na criação. Diante deste estado de queda, deveria existir a extinção da vida, o juízo de Deus deveria ser aplicado, mas logo após a queda Deus contém os avanços da maldade e refreia os efeitos do pecado para que a vida possa prosseguir no seu desenvolvimento, não sem os efeitos do pecado, mas segundo a visão kuyperiana eles são sustentados pela graça comum. “Graças ao grande amor do senhor é que não somos consumidos, pois as suas misericórdias são inesgotáveis” (Lm 22:3), o Espírito Santo de Deus promove a continuidade da história que irá convergir para a salvação e restauração de todas as coisas. Adão e Eva escolheram abandonar a relação de dependência que mantinham com seu Criador a fim de se tornarem independentes e autônomos.

A partir dessa busca de autonomia e independência do Criador, todas as nossas afeições e capacidades foram seriamente danificadas e distorcidas de forma devastadora. De acordo com Schaffer (2014), São Tomás de Aquino, em sua tentativa de entender a queda, achou que a queda não afetou tanto a luz da razão, mas afetou à vontade e afetou os outros elementos. Neste sentido, Schaffer pensa que ele abriu espaço para o movimento de secularização no ocidente.

Por outro lado, algumas pessoas chegam a um ponto tão pessimista que, não acreditam ser possível ao ser humano desenvolver absolutamente nada de bom. A queda não traz a ideia que o ser humano é um monstro, mas significa que, tudo que fazemos tem a marca do pecado. As pessoas ainda têm condições de amar umas às outras, a mãe sente prazer em

amamentar o filho, porém, a queda pode trazer a distorção da Imago Dei⁴⁷, mas não a destruição total.

Com a música não foi diferente, pois ela foi afetada e necessita de restauração, mas não podemos esquecer que o intelecto do homem também foi afetado, e qualquer um que desenvolva a arte precisará aceitar sua condição de imperfeição. Sendo assim, tudo que o homem se propuser a fazer estará nesta constante tensão. Contudo, no cenário da música cristã sempre imperou um julgamento pesado e uma classificação entre sagrado e profano, um dualismo forte que não tem o objetivo de separar música boa e música ruim, e sim, santificar ou demonizar, sem levar em consideração a queda e todos os seus efeitos. Dentro da cosmovisão cristã e com esta visão de queda, ninguém será considerado inocente diante de Deus ou inculpável. É interessante que constantemente vemos pessoas que frisam músicas que agradam a Deus, mas, em que se baseiam? Será que é em seu próprio intelecto, como se ele não tivesse sido afetado?

3.2 REDENÇÃO

A criação, queda, e redenção norteiam o mundo, mesmo que alguns tenham dificuldade com esta linguagem, pois, a palavra redenção é muito interligada a religião, mas se pensarmos em redenção como solução, ficaria mais fácil interligar a conceito. O não cristão pensa nisto: todos tem um padrão de mundo ideal e este mundo representa um tipo de criação. Mas até o cético pensa que tem um pouco de noção ao seu redor, sabe que o mundo real não bate com o mundo ideal, porque o

⁴⁷ *Imago Dei é uma expressão oriunda do latim que significa "imagem de Deus"*

mundo real está estragado, está cheio de problemas, cheio de injustiças, reflete aspectos da queda, mas ele não vai se contentar em ficar só neste mundo real, ainda que não queira resolver os problemas do mundo, mas ele quer resolver os seus próprios, toda esta percepção é colocada no homem pelo próprio Deus segundo o livro de Eclesiastes. “Ele fez tudo apropriado a seu tempo. Também colocou no coração do homem o desejo profundo pela eternidade; contudo, o ser humano não consegue perceber completamente o que Deus realizou”. (Eclesiastes 3.11). Todo este entendimento se apresenta no dia a dia das pessoas, quando elas movidas desta percepção, aplicam o entendimento a compreender como funciona todo meio que estão inseridas, mesmo que não consigam conceber o real sentido. Então, mundo real, mundo ideal e solução são equivalentes a criação, queda e redenção.

Temos algumas versões digamos que seculares para esta reflexão, pensando no cinema: se você olhar para cada história, sempre tem um personagem que irá passar por todos aqueles problemas, mas no final a ideia é pensar em redenção, que tudo aquilo que a personagem passou termine com um “final feliz”. Muitas vezes pensamos que as pessoas clamam por salvação, mas na verdade o que elas estão procurando é soluções para os seus problemas, um “final feliz”, um tipo de redenção. Com a música não é diferente, as pessoas procuram um tipo de bem-estar, algo transcendente.

Nós podemos ter uma perspectiva de mundo ideal, assim como uma ideia de música ideal, porque as pessoas têm uma noção de queda pela revelação geral, elas podem reconhecer verdades criacionais, e até estragos que o homem produziu, mas para perceber redenção precisa-se de uma revelação especial,

uma revelação bíblica. Vemos quando as pessoas tentam propor as mais variadas receitas de redenção, em várias esferas da vida humana: isto seria um “humanismo” promover redenção pela sua vontade, seu intelecto, mas quando Deus opera redenção Ele faz de fora para dentro:

Em primeiro lugar, a salvação não diz respeito apenas a salvar o homem de um estado de coisas, mas a fazê-los retornar para um estado original. Assim, a redenção é, antes de tudo, uma obra restauradora, curativa. Como afirma o teólogo Albert Wolters: “É surpreendente que todas as palavras básicas que descrevem a salvação na Bíblia sugerem o retorno a um estado ou situação originalmente bom”. O objetivo de Deus não é abandonar sua criação, mas restaurá-la novamente para que ela volte a ser “muito boa”. (WOLTERS, 2006, p. 79, apud RIBEIRO, 2020).

Deus nos regenera, isto é, ele reacende em nosso coração a lâmpada que o pecado tinha apagado. Antes do pecado, nossa condição era normal, não necessitávamos das Escrituras de modo escrito (mas sempre necessitamos da revelação de Deus), mas em nossa condição atual, necessitamos de luz para poder andar. Logo necessitamos da junção da Regeneração da alma, da luz das escrituras para andar e enxergar, e do Espírito Santo para dar entendimento de como aplicar e entender a verdadeira essência da Escrituras. Até as escrituras podem ser interpretadas de maneira equivocada. Por

que temos tanta certeza sobre a música que agrada a Deus? Será que não seria a música que nos agradou primeiro? Pois toda a música que estava presente desde a ordem criacional precisa estar debaixo da soberania de Cristo, seja cúltilva ou não.

4. MÚSICA E GRAÇA COMUM

A graça comum está presente em cada pessoa, pois é algo dado indistintamente por Deus. Como afirma Nascimento (2020), a ordem de desenvolver cultura não foi dada apenas aos cristãos, mas à toda humanidade, no princípio de todas as coisas. Ela é comum porque seus benefícios são destinados a todas as pessoas, sem distinção entre uma pessoa e outra e é graça porque é imerecida e soberanamente concedida por Deus. Assim cada pessoa é livre para desempenhar música a partir desta graça e muitas vezes obras belíssimas, mesmo não estando inseridas em um contexto cúltilco, gera contribuição para a cultura expressada por sua música. Precisamos entender que por mais que o homem esteja em sua condição de pecado, esta condição não é absoluta, pois assim que ocorre a queda do homem, Deus dá à sentença, mas de pronto refreia os efeitos do pecado através da graça comum:

O Calvinismo se opôs a esta concepção sobre a condição moral do homem caído, por um lado tomando nossa concepção de pecado no sentido mais absoluto e, por outro, explicando aquilo que é bom no homem caído por meio do dogma da graça comum. O pecado, segundo o Calvinismo, o que está em pleno acordo com as Escrituras Sagradas, o pecado desenfreado e

desacorrentado, deixado a si mesmo, teria imediatamente conduzido a uma degeneração total da vida humana, como pode ser inferido do que foi visto nos dias anteriores ao dilúvio. Mas Deus interrompeu o curso do pecado a fim de evitar a completa aniquilação de Seu divino trabalho manual, o que naturalmente teria acontecido. Ele interferiu na vida do indivíduo, na vida da humanidade como um todo, e na vida da própria natureza através de sua graça comum. (KUYPER, 2019, p.130)

Esta Graça comum não aniquila o pecado, mas permite que o homem consiga produzir boa arte através de fagulhas da glória de Deus. Claro que isto não pode ser imputado para a salvação de alguém, pois sabemos que a salvação é pelo sacrifício de Cristo, mas nos leva a entender que não podemos demonizar a arte musical de alguém somente porque não é religiosa, pois a Bíblia fala em que somos imagem e semelhança de Deus:

São usadas em pares por possuírem conceitos muito semelhantes, D7X tzelem (imagem) e MNT demut (semelhança), formam uma estrutura poética, no hebraico, chamada de paralelismo, onde a segunda palavra, do par, expande e reforça o sentido da primeira. [...] (SILVA, 2020, grifo nosso)

Podemos pensar neste caso que, não só a imagem de Deus, mas também a parte criativa, pois Deus espera que a

criatura crie, não a partir do nada, porque só o criador o faz, mas que desenvolva música de diversas formas, tendo como bússola o próprio Criador de tudo.

O professor David Naugle, por exemplo, na introdução do livro Sabedoria e prodígio afirma:

Como avaliar as contribuições de um, digamos, Steve Jobs para a cultura humana? Como os cristãos a quantidade imensurável de coisas boas realizadas por quem se presume não estar em um relacionamento pactual com Deus? ” (NAUGLE, 2018, p. 3 apud KUYPER, 2018).

A graça comum é a resposta: a misericórdia divina paira sobre todas as suas obras. Temos obras belíssimas, como as de Luiz Gonzaga que retratam o sofrimento no sertão nordestino. “Só deixo o meu Cariri no último pau de arara”, ou essa afirmação na música de Renato Russo “É preciso amar as pessoas como se não houvesse amanhã, porque se você parar para pensar na verdade não há”, frisando a importância de amar e a brevidade da vida sem contar melodias belíssimas.

Falar sobre música cültica e música não cültica em paralelo a graça comum nos dá uma grande disparidade de pensamento, podendo nos deixar sem respostas para estes casos. Se formos fazer análises em letras, por exemplo, porque achamos incoerência nas músicas tanto de um lado quanto de outro. Contudo este pensamento faz o cristão refletir, quanto ao mundo que o cerca, tendo em vista que, não só a igreja, mas todo o mundo pertence a Deus, e em ambos deve ser investigado a boa música.

Quando relacionamos músicas instrumentais, é necessária inspiração para desenvolver melodias que trabalhem esta parte emocional do ser e encanta com a simplicidade que é feita. Mas como denominá-la cúllica se não tem letra? Poderíamos julgar o compositor, ou mesmo quem a toca e se privar de ouvir algo tão belo? São questionamentos que precisam ser pensados tendo como base graça comum para entender a extensão desta mesma graça.

A arte que é comunicada pela música chega a ser uma incógnita no que concerne ao sentimento que causa e de fato não só na música cúllica, mas na música em geral, em sua expressão maior tem uma parte abstrata que rompe barreiras e causa sentimentos a quem a ouve. Isso reflete muito sobre a essência de um Deus criativo e que se revela nas emoções do ser através de sons e, mesmo sem palavras, o criador consegue encantar e comunicar. Quem nunca ficou maravilhado ao estar em um sítio ouvindo pássaros cantando canções que tocam a alma ou mesmo o som das águas? Ou até mesmo um vento que ecoa em uma caverna causando um eco suave como se fosse um chocolate quente em um dia de neve. A música como um todo será redimida, ela sofre o efeito do pecado, mas também desfruta desta graça comum que sustenta toda criação até ser redimida completamente por Jesus.

5. PARÂMETROS PARA PENSAR A MÚSICA CÚLTICA E A MÚSICA NÃO-CÚLTICA

A música cúllica é utilizada na igreja com o propósito de louvar a Deus e conduzir a igreja a adorá-lo. Neste aspecto, temos que considerar alguns parâmetros já que temos um objetivo principal, pois ninguém iria a um show de rock ou heavy metal e

tocaria uma música erudita. Seria no mínimo fora do contexto, já que teria um objetivo específico a ser alcançado.

No que concerne a um modelo específico de música observando a Bíblia, temos os Salmos e Cânticos espontâneos que não tem um padrão musical atual, já que não temos a melodia juntamente com a letra para especificar a ideia musical, mas utilizando a Bíblia para entender uma postura a ser tomada e a maneira correta de reter o que é bom e descartar o que não é. Ela alerta que precisamos nos transformar pela renovação do nosso entendimento, como diz Paulo em uma de suas cartas, a partir daí ouvir ou fazer música de acordo com este pensamento renovado, e isto traz muito mais responsabilidades como diz Schaeffer:

Para o cristão redimido pela obra de Cristo e que vive segundo à obra das escrituras e que vive segundo as normas das escrituras e sob a liderança do Espírito Santo, o senhorio de Cristo deve incluir o interesse pela arte. O cristão deve utilizar a arte para glorificar a Deus, não simplesmente como propaganda evangelística, mas como algo belo para glória de Deus. (SCHAEFFER, 2009, p. 19)

Este pensamento não elimina a criatividade poética ou proíbe a música de tratar temas diversificados, mas se tratando de música com uma função especificada, dentro de um momento separado para a adoração, seria coerente uma temática que atenda ao objetivo certo, porque estamos falando de música cúltica. Porém, isto não nos permite afirmar que as outras

músicas não selecionadas têm essência inferior ou não agrada a Deus por não estar presente nestes momentos específicos ou ganhe um rótulo de anticristã. É preciso evitar os extremos.

Na execução, em tempos mais antigos, não se utilizava quase nenhum instrumento porque era a realidade do momento. Com o tempo, foram sendo acrescentados alguns instrumentos, e agora nos tempos modernos temos aparatos sonoros diversificados e com o apoio da tecnologia vemos uma evolução a fim de enriquecer e facilitar todo processo. Não podemos demonizar aquilo que vem para ajudar e acrescentar beleza ao que está sendo feito baseado em preconceitos.

Ter uma música direcionada para um momento específico não significa se separar do mundo, até porque todo este mundo está sobre o senhorio de Cristo. Pensando em beleza, esta estética na música nos remete a algo divino que muitas vezes não conseguimos explicar, como ela consegue tocar as nossas emoções nos deixando sem explicação é como falar de algo mais abstrato, imagina o compositor que explicar o amor em uma canção, ao mesmo tempo o músico consegue passar o mesmo sentimento em cada nota tocada, isto não tem haver com o fato de a música ser cúltica ou não cúltica, ela só precisa ser música boa para expressar o belo e assim se tornar uma obra de arte, mas este fato não a torna propriamente sagrada, olhando o outra ótica, Schaeffer nos impulsiona a entender a responsabilidade de avaliar os dois lados:

Como cristãos, precisamos entender que o simples fato de um artista - mesmo um grande artista - retratar uma cosmovisão por escrito ou em uma tela, não significa que devemos

automaticamente aceitar sua cosmovisão. De fato, a arte pode aumentar o impacto da cosmovisão e podemos contar com isso, mas isso não torna algo verdadeiro. A Verdade de uma cosmovisão apresentada por um artista deve ser julgada à parte de sua grandeza artística. (SCHAEFFER, 2009, p. 53)

Refletindo sobre este pensamento de Schaeffer (2009), a música deve ser avaliada em alguns aspectos, excelência técnica, validade, conteúdo intelectual e a cosmovisão que está sendo colocada. Precisamos ser verdadeiros com o artista caso julgemos sua música, mesmo não concordando com sua cosmovisão, entendendo que, mesmo se tratando de uma música não cúltica não podemos desvalidar a sua arte:

Exatamente por causa disso, porque escolas, pastores e pais têm deixado de fazer distinção entre excelência técnica e conteúdo, grande parte das obras de arte de qualidade tem sido rejeitada com escárnio e chacota. Em vez disso, se o artista tiver alto nível de excelência técnica, ele deve ser reconhecido, ainda que discordemos de sua cosmovisão. As pessoas devem ser tratadas de maneira justa. (SCHAEFFER, 2009, p. 54)

Dentro da Música temos um exemplo disso como o cristão que está dentro de uma cosmovisão Cristã, e desenvolve a sua música a partir dela, ele desenvolve toda a sua parte musical

respeitando esta cosmovisão que está dentro de si e prefere trabalhar temáticas apenas religiosas, ele faz opção por não interagir com nada que fuja desta realidade, estando assim sem qualquer interação com o mundo fora dali.

Por outro lado, temos o Cristão que tem a cosmovisão cristã e desenvolve a sua música a partir dela, mas entende a importância de interagir com o mundo que está inserido.

5.1 MÚSICA NÃO CÚLTICA

A música não-cúltica não tem o propósito específico que a música cúltica tem dentro da igreja, porém, elas não estão guerreando em lados opostos, assim como o dualismo já trabalhado neste artigo propõe, apenas tem funções diferentes. A partir de uma posição mais elevada podemos observar que a música atua de maneira boa indistintamente, como temos visto neste artigo, logo, esta posição nos permite refletir sobre as contribuições desta música não-cúltica e a atuação de pessoas que não compartilham diretamente um relacionamento com a igreja. Veja este exemplo em outras esferas de atuação:

Se me perguntassem se me perguntassem se Benjamin Franklin ou Thomas Jefferson eram pessoalmente cristãos, a resposta conforme pode-se julgar com base no que disseram seria. Entretanto, eles produziram algo que possuía algum tipo de fundamentação cristã porque se baseiam no consenso cristão da Lex Rex de Samuel Rutherford. Portanto, a partir de uma estrutura cristã, Jefferson e Franklin puderam escrever que as pessoas possuem certos direitos

inalienáveis, uma noção derivada de uma cosmovisão particularmente cristã. (SCHAEFFER, 2009, p. 58).

Através do livro "A Arte e a Bíblia" de Schaeffer, nós podemos destacar dois tipos de pessoas na esfera da música não-cúltica. A primeira seria o indivíduo que não é pessoalmente cristão, mas que expressa sua música com base no senso cristão pelo qual foi influenciado. O segundo tipo é o não-cristão que expressa sua própria cosmovisão não-cristã. Logo, precisamos de critério para julgar se a música é boa ou ruim, independentemente de ser cúltica ou não-cúltica.

O dualismo com a influência que exerceu no passado e que exerce ainda hoje, em uma tentativa de tornar impuro o que Deus não o tornou, traz um julgamento pesado sobre a música não-cúltica, deletando-a sem qualquer exame proveniente de uma cosmovisão cristã autêntica, isso causa problemas sérios para música em sua essência. Temos uma relação profunda entre a música não-cúltica e a graça comum, como já dito neste artigo, por mais que o homem esteja em sua condição de pecado, esta condição não é absoluta, pois, assim que ocorre a queda do homem, Deus dá à sentença, mas de pronto refreia os efeitos do pecado através da graça. Esta graça permite ao homem desenvolver música de maneira criativa, autêntica, e com características que revelam muito sobre a ética de Deus, ela não aniquila o pecado, mas permite que o homem expresse a boa música.

A música não-cúltica desenvolve os princípios que lhe tornam boa arte, mesmo sem lidar com temas religiosos. Por exemplo, a Bíblia contém uma canção de amor entre um homem

e uma mulher (os cânticos de Salomão) e a canção de Davi para os heróis nacionais de Israel, valores que estão em harmonia com a cosmovisão cristã. Em outras palavras, da mesma maneira que o não-cristão pode ter coerência e expressar os princípios de Deus em sua música, apesar de sua filosofia pessoal, também é possível o cristão ser inconsistente e incorporar uma cosmovisão que não esteja totalmente alinhada com a Bíblia.

Schaeffer (2009) também faz uma diferenciação entre tema menor e tema maior da arte que nós podemos adaptar para a música. Em um tema menor podemos entender o mundo como rebelde, onde os homens se revoltaram contra Deus, onde um cristão pode fracassar por causa do mal que está dentro dele, que mesmo que venhamos a experimentar uma restauração significativa, não podemos chegar a um nível de perfeição.

Em um tema maior seria o oposto, Deus intervém, Ele existe, nem tudo é absurdo, podemos encontrar equilíbrio, existe boa música não só a música ruim, existe criatividade, não só a criação mecânica, este tema maior traz o otimismo com relação a existência e esse otimismo tem uma fundação satisfatória, pois Deus existe e possui um caráter, que rege o universo.

Tudo isto nos faz perceber a música não-cúltica como boa arte, eliminando o problema da interação do cristão com ela, pois, interagir com ela é interagir com toda criação Divina, que será redimida pelo próprio Deus. O fato do cristão apreciar música não cúltica, não significa que o cristão pode apreciar qualquer coisa.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entendemos neste artigo o peso que o dualismo pode exercer na música, tanto cúltica como não-cúltica, e compreender isto nos fez mergulhar em um limpo oceano onde tudo que poderia nos ferir, ficou aparente para que tomássemos o devido cuidado de não encharcar nossos pressupostos, nos deixando intolerantes quanto a que tipo de música ouvir ou descartar.

Entendendo bem todo processo de criação como parâmetro para esta jornada pela música, entendendo os efeitos da queda, mas sem perder de vista a redenção através do sacrifício de Cristo, que teve efeito redentor não só para o homem, mas para tudo, incluindo música.

Desenvolvendo uma cosmovisão também baseada na graça comum que aparece em cena na história da humanidade por permissão do próprio Deus, refreiam o efeito devastador do pecado e trazendo uma sustentação para toda criação, e assim também a todas as esferas da vida, incluindo a música que será um dia redimida totalmente pelo próprio Deus. Vamos criar através do dom criativo que Deus colocou em nós, vamos nos libertar de toda e qualquer religiosidade e desenvolver boa música, quer seja cúltica ou não-cúltica.

Diante de todos estes fatos não devemos nos desencorajar em buscar a boa música, a boa arte, a beleza, precisamos sim, nos despir de alguns preconceitos e desenvolver o que Deus esperava de nós quando criou todas as coisas, que dominassem sobre a natureza criacional (Gênesis 1:28), não no sentido de destruí-la, mas em um sentido cultivá-la, desenvolvendo tudo isto através da criatividade.

Hoje, mesmo após a queda do homem, podemos desenvolver boa música através de uma visão ampliada, uma cosmovisão sólida, sabendo que não temos a capacidade de restaurar este mundo, mas estamos aqui para servir. Música expressa vida, muitas vezes ao fechar os olhos contemplamos em uma melodia a beleza, em um acorde a suavidade, em uma letra o amor e o alívio para dias ruins através da boa música.

REFERÊNCIAS

GOHEEN, Michael W.; BATHOLOMEW Craig G. **Introdução à cosmovisão cristã**: vivendo na interpretação entre a visão bíblica e a contemporânea. São Paulo: Vida Nova, 2016.

GONZAGA, Luiz [Intérprete, música]; ALBUQUERQUE, Marcos Cavalcanti de (o Venâncio) [compositor]; ESPÍRITO SANTO, Manuel José do (o Corumba) [compositor]; GUIMARÃES, José [compositor]. Pau de Arara. Último pau de arara. Natal: Voz e Alma, 1996. Intérprete Coral da PETROBRÁS. Disco LP de 78 RPM. Disponível em: <https://www.vagalume.com.br/luiz-gonzaga/ultimo-pau-de-ara-ra.html> Acesso em: 20jun.2020.

KUYPER, Abraham. **Calvinismo**. São Paulo: Cultura cristã, 2019.

KUYPER, Abraham. **Sabedoria e prodígios**: graça comum na ciência e na arte. Brasília, DF.: Monergismo, 2018.

NASCIMENTO, Bruno. Introdução à cosmovisão. **Apostila** do Curso de Teologia EAD. Faculdade Internacional Cidade Viva: João Pessoa, 2020. Disponível em: [https:// ead.cidadeviva.br](https://ead.cidadeviva.br) Acesso em: 20jun.2020

PEARCEY, Nancy. **Verdade absoluta**: libertando o cristianismo do seu cativo cultural. 5ª imp. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

RUSSO, Renato [Intérprete, compositor] ; VILLA LOBOS, Dado [música]; BONFÁ, Marcelo. Pai e Filhos. As quatro estações. Rio de Janeiro, 1989. CD. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/renato-russo/75858/> Acesso em: 20jun.2020.

SCHAEFFER, Francis A. **A arte e a bíblia**. São Paulo: Ultimato, 2009.

SCHAEFFER, Francis. **A morte da razão**. São Paulo: ABU Editora; Viçosa: Ultimato, 2014.

SILVA, Israel. Imagem e semelhança de Deus: façamos o homem: a criação do homem. Antigo Testamento. **Blog. Hebraica**. Gênesis. Disponível em: <https://acruzhebraica.com.br/antigo/imagem-e-semelhanca-de-de-us-facamos-o-homem/#:~:text=E%20s%C3%A3o%20usadas%20e%20pares,refor%C3%A7a%20o%20sentido%20da%20primeira> Acesso em: 20nov. 2020

STOTT, J. **Cristianismo Básico**. Viçosa: Ultimato, 2007.

UM DEBATE ENTRE J. L. MACKIE E ALVIN PLANTINGA SOBRE O PROBLEMA LÓGICO DO MAL

*A DEBATE BETWEEN J. L. MACKIE
AND ALVIN PLANTINGA ON THE
LOGICAL PROBLEM OF EVIL*

Lusandro Oliveira Leite⁴⁸
Bruno Ribeiro Nascimento⁴⁹

⁴⁸ *Graduando em Filosofia pela Uninter (Centro Universitário Internacional). Graduando em Teologia pela Faculdade Internacional Cidade Viva (FICV). Atuou como Professor de Filosofia e Sociologia no Instituto João Siqueira de Figueiredo em Conceição/PB. É líder da Congregação Batista de Tavares/PB. Endereço eletrônico: lussandro2011@hotmail.com.*

⁴⁹ *Orientador do trabalho. Doutorando em Filosofia (UFRN) e professor de Filosofia da Religião da Faculdade Internacional Cidade Viva (FICV).*

RESUMO

O objetivo deste trabalho é apresentar alguns parâmetros a partir de uma cosmovisão cristã para pensar a relação entre música cültica e música não cültica. Para isso, vamos fornecer alguns princípios para que os cristãos possam pensar tanto a música cültica, quanto a música não cültica, mostrando que os cristãos não devem ver a música a partir de um dualismo entre coisas de Deus e coisas 'do mundo', mas a partir da cosmovisão cristã. Esse artigo está dividido em quatro partes. Na primeira parte, falamos um pouco sobre como a visão cristã é influenciada pelo dualismo. Na segunda parte, queremos mostrar a partir de uma cosmovisão cristã baseada na criação, queda e redenção, como o cristão deve perceber a música e a realidade da criação de Deus. Na terceira parte, vamos tratar sobre o conceito de graça comum, isto é, a ordem de desenvolver cultura tal como dada à toda humanidade no princípio de todas as coisas. Por fim, na última parte vamos oferecer alguns princípios a partir de Schaffer tanto para se pensar a música cültica, quanto para se pensar a música não cültica.

PALAVRAS-CHAVE

Música litúrgica; cosmovisão cristã; música cültica; música não-cültica.

ABSTRACT

The objective of this work is to present some parameters from a Christian worldview to think about the relationship between cultic music and non-cultic music. To this end, we are going to provide some principles for Christians to be able to think of both lyrical and non-lyrical music, showing that Christians should not see

music from a dualism between things of God and things of the world, but from the Christian worldview. This article is divided into four parts. In the first part, we talked a little about how the Christian view is influenced by dualism. In the second part, we want to show from a Christian worldview based on creation, fall and redemption, how the Christian must perceive the music and the reality of God's creation. In the third part, we will deal with the concept of common grace, that is, the order to develop culture as given to all humanity at the beginning of all things. Finally, in the last part we are going to offer some principles from Schaffer both for thinking about music, as for thinking about non-music.

KEYWORDS

Liturgical music; christian worldview; cult music; non-cult music.

1. INTRODUÇÃO

Muitos filósofos ateístas utilizam a presença do mal no mundo como uma justificativa de que Deus não existe ou que, de alguma maneira, constitui um obstáculo intelectual à crença em um Deus poderoso que conhece necessariamente todas as coisas e é absolutamente benevolente. Desta forma, como podemos conciliar tanta dor e sofrimento no mundo com um Deus amoroso e relacional? Para esses pensadores, a questão se resume ao fato que a abundância de miséria, dor e maldade presentes na vida das pessoas, assim como os males naturais, não se encaixam com as declarações cristãs sobre um Deus bom; portanto, a crença em um ser grandioso parece ser inadmissível ou irracional.

Indubitavelmente, as ações humanas nos surpreendem pela produção de males em larga escala, sendo esses males

resultantes da decadência e insolência do homem. Percebemos que o *mal moral* já seria suficientemente desastroso para o convívio social, contudo, além do *mal moral* tal como a violência doméstica, assassinatos, estupros, guerras, conflitos religiosos e corrupções, há também os *males naturais* como os terremotos, maremotos, furacões, entre outros. E, também, diferentes tipos de doenças como câncer, varíola, doenças contagiosas como a Covid-19, patologias genéticas, etc. Mediante tudo isso, os filósofos ateístas declaram que não existe um Deus bom e poderoso.

Conforme explicado acima, o problema do mal incide na questão de conciliar a existência de um Deus sumamente bom, onipotente e onisciente com a existência do mal. Cremos ser importante, também, explicar que atualmente o problema do mal é dividido em dois tipos: o problema lógico do mal e o problema evidencial do mal. Na perspectiva do problema lógico, os filósofos ateus como J. L. Mackie defendem que a existência de um Deus bom, poderoso e onisciente é logicamente inconciliável com a existência do mal; segundo o problema evidencial, mesmo que seja possível conciliar logicamente a existência de um Deus *todo-bondoso* e *todo-poderoso* com a existência do mal, ela não deixa de ser considerada muitíssimo improvável, ou seja, dada a presença do mal no mundo não é provável que Deus exista. Neste artigo nos deteremos exatamente no estudo do problema *lógico* do mal⁵⁰ e na defesa do livre-arbítrio libertário em Alvin Plantinga.

51

⁵⁰ O ateísta recorrentemente usa do problema lógico do mal para afirmar categoricamente que é impossível um Deus com os atributos de onipotência, onisciência, onipresença e bondade existir, dado a presença do mal no mundo.

⁵¹ Alvin Plantinga é doutor em filosofia pela renomada Universidade de Yale. Foi presidente da importante American Philosophical Association e da Society of Christian

2. O PROBLEMA DE J. L. MACKIE

2.1 O ARGUMENTO DO MAL CONTRA A EXISTÊNCIA DE DEUS DE J. L. MACKIE

Primeiro é preciso demonstrar o problema para, logo depois, verificar as supostas contradições que os cristãos aceitam. Os filósofos ateístas apresentam aparentes incoerências lógicas nas declarações cristãs sobre a existência de um Deus onipotente, que conhece todas as coisas e que é amoroso com suas criaturas, com a presença do *mal moral* e *mal natural*. Destarte, eles esboçam e defendem o seguinte argumento:

- (1) Deus é totalmente benevolente, Deus é absolutamente poderoso e conhece necessariamente todas as coisas.⁵²
- Não está formalmente de acordo com a sentença
- (2) O mal existe.

Segundo o filósofo David Hume (1992, p. 88), “Quer ele impedir o mal, mas é incapaz de fazê-lo? Então é impotente. É capaz, mas não o quer? Então, é malévolo. Quer e é capaz? De onde vem então o mal?”⁵³ David Hume continua argumentando:

Por que há miséria em tudo no mundo?

Philosophers. Também exerceu o cargo de professor de filosofia na Universidade de Notre Dame. Atualmente é reconhecido como um filósofo cristão de méritos honrosos na academia.

⁵² As formulações das premissas utilizadas neste artigo não seguem as numerações de Plantinga (2012).

⁵³ *Este argumento ganhou notoriedade com David Hume citando o filósofo Epicuro em Dialogues concerning natural religion. [Publicado no Brasil por Martins Fontes sob o título Diálogos sobre a religião natural].*

Certamente não é por acaso. Devido a uma causa, então. Deve-se à intenção da divindade? Mas ela é perfeitamente benevolente. É contrária à sua intenção? Mas ela é todo-poderosa. Nada pode abalar a solidez desse raciocínio, tão conciso, tão claro, tão decisivo. (HUME, 1992, p. 91).

Para Hume, se existe um Deus todo-poderoso, Ele seria totalmente capaz de destruir o mal presente no mundo; como Ele é onisciente, chegaria a sua mente toda sorte de ações malévolas e saberia evitá-las com seu grande poder. Sendo um Deus “perfeitamente benevolente”, faria de tudo para aniquilar a maldade dos homens, bem como os males naturais. A conclusão para o ateuísta parece pura e simples: se Deus existe e têm todas essas qualidades, logo, o mal não deveria existir. Como o mal existe, a conclusão é que, o Deus teísta não existe. E é assim que se configura o clássico problema *lógico* do mal.

Um exemplo mais moderno desse argumento é apresentado pelo ateuólogo⁵⁴ J. L. Mackie⁵⁵ que é, sem sombra de dúvidas, um dos mais conhecidos e importantes defensores da versão *lógica* do problema do mal. Num texto academicamente bastante visitado, cujo título é *Evil and Omnipotence* [Mal e Onipotência], John Mackie diz:

⁵⁴ “Ateólogo” é um termo criado por Alvin Plantinga para designar os ateístas que utilizam do problema lógico do mal para defender que a crença em Deus é inverossímil.

⁵⁵ John Leslie Mackie (1917-1981) foi um filósofo australiano. Foi membro do University College de Oxford. Ele foi também eleito em 1974 membro da British Academy. J. L. Mackie ficou muito conhecido como um filósofo ateuísta que defendia que a crença em Deus é insustentável uma vez que o mal existe.

Penso, contudo, que se pode fazer uma crítica mais significativa por meio do problema tradicional do mal. Aqui se pode mostrar não que as crenças religiosas carecem de sustentação racional, mas antes que são positivamente irracionais, que as diferentes partes da doutrina teológica essencial são *inconsistentes* entre si [...]. (MACKIE, 1971, p. 92, grifo nosso).

O filósofo J. L. Mackie defende em seu argumento que vai de encontro à existência do Deus teísta, que as crenças religiosas não precisam de uma base racional, “mas antes que são positivamente irracionais”, que as partes cruciais da doutrina teológica são “*inconsistentes* entre si” (MACKIE, 1971, p. 92). Verifica-se, segundo o ateuólogo, que o cristão não pode aceitar as premissas (1) e (2), pois são contraditórias entre si; contudo, uma análise lógica rigorosa de tais premissas nos permitirá verificar se há ou não contradição aqui.

Certamente não há contradição *explícita* entre (1) e (2). Para que haja uma contradição dessa natureza entre (1) e (2) é necessário que uma das proposições seja a negação ou rejeição da outra. Por exemplo:

(3) *Bruno é um excelente estudante de filosofia e é falso que Bruno seja um excelente estudante de filosofia.*

O teísta aceitaria uma contradição tal como apresentada em (3)? Certamente que não. Todos os teístas recusariam

contradições do tipo *explícitas*. O ateuólogo Mackie está defendendo que a ideia da existência de um Deus bom e onipotente e a presença do mal no mundo suscita uma contradição, entretanto, acredita-se que não seja uma contradição do tipo *explícita*, mas uma contradição *implícita*, pois, como afirmamos acima, não existe nenhuma contradição *explícita* no enunciado do ateuísta. Assim, Mackie argumenta:

Na sua forma mais simples, o problema é este: Deus é onipotente; Deus é totalmente bom; contudo, o mal existe. Parece haver alguma contradição entre essas três proposições, de modo que, se quaisquer duas delas fossem verdadeiras, a terceira seria falsa. Mas, ao mesmo tempo, as três são partes essenciais da maior parte das posições teológicas; o teólogo, ao que parece, *tem* ao mesmo tempo de aderir às três e *não pode consistentemente* aderir a todas. (MACKIE, 1971, p. 92-93, grifo nosso).

Nesse excerto, o filósofo Mackie assume que o teísta adere a uma união de proposições que apresenta em sua totalidade inconsistências e quando o teólogo adere a esse conjunto, suas crenças parecem se tornarem inaceitáveis sob a perspectiva da lógica. Este conjunto foi organizado por Plantinga da seguinte maneira para facilitar a compressão:

- (4) Deus é onipotente.
 - (5) Deus é totalmente bom.
- e

(6) O Mal existe.

Para Mackie, essa estrutura argumentativa apresentada em (4), (5) e (6), que a partir de agora chamaremos de conjunto *A*, é *implicitamente inconsistente*. Mas, como esse conjunto é inconsistente? Ou como por meio das leis da lógica podemos demonstrar de maneira simples o que é um conjunto *implicitamente inconsistente*?

De acordo com Plantinga (2012, p. 30. grifo nosso), “[...] um conjunto *S* de proposições é implicitamente contraditório se há uma proposição necessária *p* tal que o resultado de acrescentar *p* a *S* é um conjunto formalmente contraditório”. Da mesma forma: “[...] *S* é implicitamente contraditório se há uma proposição necessariamente verdadeira *p* de modo que, usando apenas as leis da lógica comum, podemos deduzir uma contradição explícita de *p* juntamente com os membros de *S*”. Mackie afirma, portanto, que esse conjunto descrito é contraditório, sob a justificativa de que *ele é implicitamente inconsistente* conforme apresentado acima.

Mackie (1971, p. 93, grifo nosso), afirma também que (para que haja incoerência no conjunto *A*), é necessário acrescentar algumas premissas *adicionais* ou *princípios* ou ainda o que ele chama de *regras quase lógicas* em analogia às proposições do conjunto *A*. Estes *princípios* ele nomeia de “*bem*”, “*onipotente*” e “*mal*”. Assim, descreve o ateuólogo:

Contudo, a contradição não emerge imediatamente; para exibi-la, precisamos de premissas adicionais, ou talvez regras quase lógicas que conectem os termos “*bem*” e “*mal*” e

“onipotente”. Esses princípios adicionais são que o bem se opõe ao mal, de tal modo que uma coisa boa elimina sempre o mal na medida em que puder fazê-lo, e que não há limites ao que uma coisa onipotente pode fazer. A partir disso, segue-se que uma coisa boa onipotente elimina o mal completamente, e então as proposições de que uma coisa boa onipotente existe, e de que o mal existe, são incompatíveis. (MACKIE, 1971, p. 93).

O filósofo estrutura seu raciocínio de modo simples. Que batizaremos de conjunto *B*, a tese é que o bem é contrário ao mal de tal forma que:

(7) Um ser bom ou “coisa boa” (supõe que essa coisa boa seja Deus) elimina sempre o mal conforme seja possível Ele fazer.

(8) Não há limites ao que esse ser bom, (Deus) onipotente, pode fazer.

Logo de (7) e (8), conclui-se:

(9) Que esse ser muito bom e onipotente “elimina o mal completamente.”

A partir de (6) e (9) segue-se que a defesa de que:

(10) Deus um ser bom e onipotente existe, e de que o mal existe são contraditórias.

Dado esse novo conjunto com esses *princípios adicionais*, o ateuólogo alega obter um conjunto de fato contraditório e que as crenças teístas em um Deus bom e poderoso são contraditórias ou inaceitáveis, principalmente, sob a perspectiva da lógica. O pensador ateu faz essas inferências assumindo que o teísta se contradiz ao admitir a bondade de Deus e seu poder absoluto e a

presença do mal no mundo. Se Deus é uma coisa boa, deveria eliminar o mal se puder fazê-lo, como é onipotente, certamente, Ele pode. Logo, por que o mal existe?

Portanto, Mackie está afirmando que existe algum grau de contradição no conjunto *A*. Para ele, basta acrescentar as proposições *s* e *p*, denominadas de “*premissas adicionais* ou *princípios adicionais*” não precisando recorrer apenas à proposição *s*, e quando adicionadas essas *proposições* ao conjunto que batizamos de *A*, um novo conjunto passa a existir, o conjunto *B*, e este seria reconhecidamente inconsistente. E segue-se disso, que o teísta não deveria, pelo menos de forma racional, aderir ao conjunto *B*, pois, seria o mesmo que cometer “suicídio intelectual.”

2.2 PRIMEIRA PARTE DA RESPOSTA DE ALVIN PLANTINGA: HÁ REALMENTE UMA CONTRADIÇÃO IMPLÍCITA?

A resposta do Plantinga se divide em duas partes. Na primeira parte, ele mostra que J. L. Mackie não apresentou uma contradição implícita entre as três proposições: Deus é onipotente, Deus é totalmente bom e O mal existe. Já na segunda, o filósofo teísta faz a defesa do livre-arbítrio libertário que resolve o problema lógico do mal defendido por Mackie.

Começemos com essa pergunta: é crível pensar que o teísta se contradiz? A lógica nos auxiliará a pensar se há inconsistências na relação entre a existência de Deus e a existência do mal. Por isso, passaremos a analisar a resposta lógica do filósofo teísta.

Na apresentação da resposta do filósofo Plantinga ao ateólogo Mackie, faremos uma breve introdução baseada na obra: *Deus, a Liberdade e o Mal* e, sempre que possível, tentaremos organizar as proposições de uma maneira que fique mais fácil a compreensão do argumento. Plantinga começa avaliando e questionando os conceitos que Mackie precisa anuir para defender que o conjunto *A* seja implicitamente contraditório:

É claro que, se Mackie pretende mostrar que o conjunto *A* é implicitamente contraditório, tem de sustentar que (7) e (8) são não apenas *verdadeiras* mas também *necessariamente verdadeiras*. Mas serão mesmo necessariamente verdadeiras? Que quer dizer de (8), para começar? O que significa dizer que um ser é onipotente? Que ele é *sumamente poderoso* ou *todo-poderoso*, presumivelmente. Mas será que não há *quaisquer* limites ao poder de tal ser? Poderia ele criar círculos quadrados, por exemplo, ou solteirões casados? A maior parte dos teólogos e dos filósofos teístas que sustentam que Deus é onipotente não sustenta que ele possa criar quadrados redondos ou fazer que ele simultaneamente exista e não exista. Esses teólogos e filósofos podem sustentar que não há limites *não lógicos* ao que um ser onipotente pode fazer, mas concedem que nem mesmo um ser onipotente pode dar origem a estados de coisas logicamente impossíveis, nem fazer proposições necessariamente falsas serem

verdadeiras. (PLANTINGA, 2012, p. 31, grifo nosso).

A defesa de Plantinga é de que Deus pode realizar qualquer ação logicamente possível, mas, até mesmo um ser onipotente não pode quebrar as *leis da lógica*.⁵⁶ “Poderia ele criar círculos quadrados, por exemplo, ou solteirões casados?” A resposta de Plantinga é que não. Contudo, devemos destacar que existem alguns filósofos e teólogos teístas que acreditam que Deus pode sim quebrar as leis da lógica. Martinho Lutero e Descartes, provavelmente, pensavam que por Deus ser onipotente não pode ser limitado nem mesmo pelas leis da lógica e que pode fazer aquilo que é *logicamente impossível*. Para esses pensadores, que defendem que não existe qualquer obstrução ao que Deus possa fazer (*no sentido lógico amplo*), e que suas ações poderiam escapar das leis da lógica, o problema lógico do mal desaparece completamente, porque Deus poderia dar origem a *estados de coisas logicamente impossíveis*. Assim, Deus faria facilmente com que todas as proposições do conjunto *A* sejam *necessariamente falsas* mesmo sendo *necessariamente verdadeiras* ou *necessariamente verdadeiras* mesmo sendo *necessariamente falsas* e isso seria concebível porque Deus estaria “além” da lógica.

Deus poderia fazer com que um ser exista e não exista instantaneamente. Tente pensar se é possível Deus trazer a existência um estado de coisas *A*, que só pode existir na dependência total do mundo *B*, e que *B* deixou de existir neste exato momento e que o estado de coisas *A* permanece existindo

⁵⁶ *Um ser como Deus teria condições de trazer o mundo à existência, onde seu próprio poder não burlaria princípios lógicos. Assim, Ele não poderia fazer uma pessoa subir e descer uma montanha ao mesmo tempo.*

pelo controle do poder de Deus sem o mundo *B* existir. Se você começar a pensar por muito tempo nessas coisas, o seu raciocínio começará a estranhar ele mesmo.

Por isso, é importante diferenciar o sentido de *necessidade* e *possibilidade* (na perspectiva lógica ampla), de *necessidade* e *possibilidade* casual ou física. As definições desses termos podem parecer complexas, por isso, Plantinga usa esse exemplo, para facilitar e elucidar as definições: “Henry Kissinger atravessou o Atlântico a nado.” Apesar dessa sentença aparentemente ser implausível, isso não significa que ela seja *necessariamente falsa* no sentido lógico amplo e nem que sua negação seja *necessariamente verdadeira*. Isso acontece porque esse caso se refere exatamente ao campo de *necessidade* e *possibilidade* nesse sentido lógico amplo. Contudo, é perfeitamente verdadeiro que é impossível, em termos de *necessidade* e *possibilidade física* um homem atravessar o Atlântico a nado. O filósofo teísta afirma:

Os seres humanos, ao contrário dos golfinhos, não têm pura e simplesmente o equipamento físico que tal façanha exige. Além disso, ao contrário do Super-Homem, somos incapazes de saltar por cima de edifícios altos de uma só vez ou de viajar mais depressa do que uma bala disparada por uma arma (sem qualquer tipo de energia auxiliar). Essas coisas são *impossíveis* para nós – mas não são *logicamente* impossíveis, nem mesmo no sentido amplo. (PLANTINGA, 2012, p. 29, grifo nosso).

A partir desses exemplos, podemos diferenciar didaticamente a *impossibilidade lógica* da *impossibilidade física*. Entende-se como *impossibilidade lógica* tudo aquilo que violaria as leis da lógica, ou seja, diz respeito ao fato de que é *impossível* qualquer ato violar as leis lógicas, fazendo com que uma contradição não seja uma contradição. Para tornar mais intuitiva essa questão veja essa sentença: *Leibniz é e não é filósofo*. Dessa forma, fica fácil detectar a *impossibilidade lógica*, pois é *logicamente impossível* Leibniz ser e não ser filósofo.

Mas, por que as leis da lógica não são anuladas? De onde vêm as leis da lógica? Alguém poderia dizer que elas vêm de Aristóteles, e historicamente falando ele está certo, se o que ele quer dizer é que foi Aristóteles o primeiro a sistematizar os princípios da lógica. Mas, dentro de uma cosmovisão teísta, a lógica vem da natureza do próprio Deus e por isso essas leis não seriam violadas. O defensor do livre-arbítrio pensa que é impossível que Deus negue-se a si mesmo. Veja esses exemplos ilustrativos retirados da Bíblia, no livro de Tito 1:2, está escrito: “na esperança da vida eterna que o Deus que não pode mentir prometeu antes dos tempos eternos.” Deus não pode mentir e isto é simplesmente a necessidade do Seu caráter, de Sua natureza. No livro veterotestamentário de Números 23:19, o autor narra que Deus nem pode mentir e nem se arrepender em contraste com as criaturas humanas: “Deus não é homem, para que minta; nem filho de homem, para que se arrependa...” Já no livro de 2 Timóteo 2:13, é testificado que Deus não pode negar-se a si mesmo: “se somos infiéis, ele permanece fiel, pois de maneira nenhuma pode negar-se a si mesmo.” Deus não pode, também, existir e não existir ao mesmo tempo.

Desse modo, têm coisas que são impossíveis para Deus e isso diz respeito exatamente à *impossibilidade lógica*. Se Deus violasse as leis da lógica estaria indo contra sua própria natureza, ou seja, negando-se a si mesmo. Já a *impossibilidade física* está relacionada ao fato de muitas coisas serem impossíveis (*impossibilidade natural*), como: a mulher estéril ter filhos; machados flutuarem; coisas surgirem do nada; o fogo não queimar. A *impossibilidade física* só limita as ações das criaturas, mas Deus não é limitado por ela. "Deus é o Deus do impossível" – um termo comum no ambiente cristão, como também é onipotente. Assim, Deus pode fazer a estéril mãe de filhos; criar o mundo a partir do nada ("Ex nihilo") e facilmente fazer um machado flutuar. Nesse caso o poder de Deus não é limitado pela *impossibilidade física*.

É de nosso interesse explicar que de forma alguma desejamos atacar o conceito de onipotência de Deus (ensinado nas Escrituras, presente no credo dos apóstolos e defendido ao longo do tempo pela tradição) para resolver o problema do mal. O objetivo é, simplesmente explicar o porquê de Deus mesmo sendo onipotente não poder quebrar as leis da lógica.

Portanto, para esses teístas que pensam que o poder de Deus não é limitado pelas leis da lógica, a tese do conjunto A ser contraditório não interessa muito e o problema lógico do mal não faz sentido. Assim afirma Plantinga:

Como teístas, acreditam em (4) e (5), mas também acreditam, presumivelmente, em (6). Mas não se deixam perturbar pela afirmação de que (4), (5) e (6) são conjuntamente inconsistentes – porque, como afirmam, Deus

poder fazer o que é logicamente impossível. Assim, Deus pode fazer todos os membros do conjunto A serem verdadeiros, ainda que tal conjunto seja contraditório. (PLANTINGA, 2012, p. 31).

A tese de que o poder de Deus não tem qualquer limite lógico, ou seja, é possível que Ele anule as leis da lógica, não faz muito sentido, pois é o mesmo que admitir o absurdo de existir contradições não contraditórias, ou ainda, verdades falsas ou falsas verdades. Porquanto, o próprio Deus poderia torna o que é *irreal e impossível*, na *perspectiva lógica ampla*, em algo *real e possível*, ao mesmo tempo em que poderia fazer com o que é *lógico e crível* desaparecer. Por isso, para Plantinga (2012, p. 32), “[...] essa perspectiva não é muito popular, e por uma boa razão: é perfeitamente incoerente.” O teísta, assim, defende que existem alguns limites para o que Deus possa fazer. Portanto, considerando “[...] essa restrição, é talvez inicialmente plausivelmente supor que (8) é necessariamente verdadeira.”

Depois da exposição da proposição (8), o filósofo Plantinga passa a analisar (9): que esse ser muito bom e onipotente “elimina o mal completamente.” Plantinga comenta:

No entanto, o que dizer de (9), a proposição que toda a coisa boa elimina todo o estado de coisas mau que puder eliminar? É isso necessariamente verdadeiro? Será sequer verdadeiro? Suponha, antes de mais nada, que seu amigo Paulo desavisadamente vai dirigir o seu automóvel num dia invernososo e fica sem gasolina numa

estrada deserta. A temperatura cai a -10° , e para completar surge um vento miseravelmente frio. Você está sentado confortavelmente em casa (a quarenta quilômetros de Paulo), assando castanhas num braseiro candente. O seu carro está na garagem; no porta-bagagens está o garrafão de vinte litros de gasolina que você tem o cuidado de ter, para eventuais emergências. O desconforto e perigo do Paulo são certamente um mal, um mal que você poderia eliminar. Mas você não o faz. Todavia, presumivelmente você não perde com isso o direito de ser uma “coisa boa” – na realidade, você apenas não sabia do apuro em que Paulo se encontrava. Assim, (9) não parece necessária. Essa proposição afirma que toda a coisa boa tem uma certa propriedade – a propriedade de eliminar todo mal que puder. E, se o caso que descrevi é possível – uma pessoa boa que por ignorância não elimina um certo mal que pode eliminar –, então (9) não é de modo algum necessariamente verdadeira. (PLANTINGA, 2012, p. 32).

Segundo o filósofo teísta, há incoerência na afirmação de Mackie na proposição (9), pois, uma pessoa por não está ciente do perigo que outrem está passando poderia deixar de prestar socorro, mesmo tendo todas as condições necessárias para ajudá-lo e, exatamente por isso, não poderia ser considerado um ser malévolo. Nesse sentido, Plantinga aperfeiçoa a proposição (9), pois ela não faz menção ao atributo de Deus que os teólogos

denominam de onisciência. Deus, além de ser onipotente, ou seja, pode realizar qualquer ação desde que não quebre as leis da lógica (*impossibilidade lógica*). Ele também conhece necessariamente todos os eventos. Destarte, para Plantinga a proposição (9) deve ser revista e passa a ser:

(9a) “Toda a coisa boa elimina sempre todo o mal *de que tem conhecimento* e que pode eliminar.”⁵⁷

Portanto, para Plantinga (2012, p. 33), o conjunto {(4), (5), (6), (8), (9^a)}, não é formalmente contraditório, porque se esquece de trabalhar com o conceito de onisciência, que “Deus *tem conhecimento* de todo estado de coisas mau.” Contudo, para o filósofo, os teístas (maior parte deles) acreditam de fato que Deus tenha conhecimento de todas as coisas, ou seja, Ele é onisciente, logo é válido acrescentar ao conjunto A a ideia de que Deus sabe dos perigos que afligem e que irão afligir os seres humanos. “[...] assim, se esse novo conjunto – o conjunto que resulta de acrescentar ao conjunto A a proposição de que Deus é onisciente – é implicitamente contraditório, isso satisfaria Mackie e deixaria o teísta perplexo.”

Aqui parece que o teísta está realmente em apuros. Como Deus é onipotente, e chegam ao seu conhecimento todos os acontecimentos, e ele é sumamente bom, a conclusão deveria ser: “Deus destruirá todo mal ou um Deus com esses atributos não existe.” Contudo, as coisas não são tão simples assim. Plantinga (2012), argumentando sobre essa proposição, afirma que um ser mesmo sendo poderoso, onisciente e bom “elimina todo mal *M* de que tem conhecimento e que ele pode eliminar sem dar origem a um mal maior ou sem eliminar um estado de

⁵⁷ *Ibid.*, p. 33.

coisas bom que supere M " (p. 34).⁵⁸ Portanto, a proposição (9a) revisada mais uma vez continua sem ser necessariamente verdadeira e o conjunto A continua sem ser afetado.

Agora a proposição (9a) passará a ser (9b): "Um ser bom elimina todo o mal M de que tem conhecimento e que ele pode eliminar sem dar origem a um mal maior ou sem eliminar um estado de coisas bom que supere M ." Plantinga oferece uma consideração plausível sobre (9b):

É isso necessariamente verdadeiro? Isso dá conta da segunda das duas dificuldades que afetam (9a), mas não responde à primeira delas. Podemos ver isso como se segue. Primeiro, digamos que um ser *elimina apropriadamente* um estado de coisas mau se eliminar esse mal sem eliminar um bem que o supere ou sem dar origem a um mal maior. É então obviamente possível que uma pessoa se encontre numa situação em que poderia eliminar apropriadamente um mal M e poderia também eliminar apropriadamente outro mal M' , mas não possa eliminar apropriadamente *ambos*. (PLANTINGA, 2012, p. 34-35, grifo nosso).

A ideia defendida por Plantinga, nesse trecho, afirma que não é necessariamente verdade que um ser, mesmo sendo, bom

⁵⁸ "Um tipo de caso ligeiramente diferente mostra a mesma coisa. Um estado de coisas impressionantemente bom B supera um mal trivial M - Isto é, o estado de coisas conjuntivo B e M é em si um estado de coisas bom. Certamente, uma pessoa boa não estaria obrigada a eliminar um dado mal se só o pudesse fazer eliminando um bem que o superasse".

e poderoso pode eliminar um estado de coisas ruins que chega ao seu conhecimento, porque isso pode gerar outro estado de coisas ruins, pois, Ele eliminaria determinado bem que supere o estado de coisas ruins anterior. A pena corretiva da “coisa boa”, pode eliminar o estado de coisas p , mas sem eliminar, ao mesmo tempo, o estado de coisas S , pois, eliminando o estado coisas S , eliminaria um bem maior. Assim, a proposição (9a) e a proposição (9b) não se sustentam. Logo, uma pessoa continuaria com as vestes da bondade se, em dada situação, pudesse eliminar dois males, mas não pudesse eliminar os dois instantaneamente.

O que se segue a partir disso, é que as proposições (9a) e (9b) não são consistentes.

Plantinga (2012) chama a nossa atenção para algo importante: alguém poderia argumentar que essas colocações não fazem diferença alguma quando estamos falando de um ser como Deus, um ser onisciente e todo-poderoso, que criou o universo e todas as leis naturais e, portanto, pressupõe que conhece tudo e pode tudo. Entretanto, isso não importa muito na arquitetura do problema *lógico* do mal, uma vez que é demonstrado que as proposições (9a) e (9b) não são necessariamente verdadeiras, cabe, concluir que elas não devem ser utilizadas para anuir contrariedade implícita do conjunto A (p. 35,36).

Contudo, o ateuólogo poderia ainda acrescentar, segundo Plantinga, a seguinte proposição: (9c) “Um ser bom, onipotente e onisciente elimina todo o mal que possa eliminar apropriadamente” (PLANTINGA, 2012, p. 36). Não obstante, mesmo sendo acionada essa proposição ao conjunto A , a lógica (no sentido amplo) nos avisa que ainda não obteremos um conjunto inconsistente.

Para responder a esta nova proposição, Plantinga reorganiza o conjunto *A*, que passará a ser o conjunto *A'*, da seguinte maneira:

- (1) Deus é onipotente;
- (2) Deus é totalmente bom;
- (2') Deus é onisciente;
- (3) o mal existe;
- (9c) Um ser bom, onipotente e onisciente elimina todo o mal que possa eliminar apropriadamente;
- e
- (10) Não há limites não lógicos ao que um ser onipotente pode fazer. (PLANTINGA, 2012, p. 36).

Nas considerações de Plantinga, podemos concluir das proposições dadas acima no sentido lógico amplo que se o conjunto *A'* fosse “formalmente inconsistente, a rejeição de (3) seria formalmente implicada pelos demais cinco. Isto é,” as proposições (1), (2), (2'), (3), (9c) e (10) implicariam que não há mal. Mas, implicam apenas, formalmente, que “não há qualquer mal que Deus possa eliminar apropriadamente”.⁵⁹ Logo, a conclusão que tecemos sobre o conjunto *A* é que ele não é explicitamente contraditório e nem implicitamente contraditório. Portanto, o problema de Mackie é um aparente problema *lógico*, que julgamos ser a resposta do filósofo Plantinga suficiente para contrapor às colocações do ateuólogo. Porém, achamos necessário avisar que esta revisão do problema de Mackie, assim como a resposta de Plantinga, é apenas uma introdução breve sobre o problema *lógico* do mal e que é de fundamental importância

⁵⁹ *Ibid.*, p. 36-37.

revisitar ambos os pensadores para ampliar a visão sobre o tema. Agora, seguiremos analisando aquilo que consideramos muito importante neste artigo: a defesa da liberdade, pois, cremos que o “livre-arbítrio libertário” é o ponto de Arquimedes na resposta de Plantinga sobre a existência de Deus e a existência do mal.

3. SEGUNDA PARTE DA RESPOSTA DE ALVIN PLANTINGA: O LIVRE ARBÍTRIO LIBERTÁRIO

Antes de começarmos a explorar a segunda parte da resposta de Plantinga, é imperativo diferenciar dois termos importantes quando abordamos o problema do mal: *teodiceia* e *defesa*. Quando um pensador propõe especificar e explicar a verdadeira razão de Deus permitir a existência do mal ou para criar um mundo com *mal moral* e *moral natural*, ele está elaborando uma *teodiceia*, ou seja, um conjunto teórico que evidencia não apenas a falha do problema do mal, mas que justifica o real motivo de Deus permitir o mal existir. Já a *defesa* é uma tentativa não de explicar categoricamente qual é a razão de Deus permitir o mal, mas qual possivelmente seria a razão dEle permitir a existência do mal. Dentro do problema lógico do mal, por exemplo, essa *defesa* não precisa ser um *estado de coisas verdadeiro*, mas precisa apenas ser possível para anular o problema lógico do mal. Portanto, há uma diferença sutil entre uma *teodiceia do livre-arbítrio* e uma *defesa do livre-arbítrio*. O *teodicista do livre-arbítrio* afirma decididamente que o *livre-arbítrio* é a razão de Deus permitir o mal existir. Já *defensor do livre-arbítrio* alega que o *livre-arbítrio* é uma possível razão do mal existir.

Escritores clássicos, tais como Santo Agostinho (1995) e Leibniz (1952) elaboraram teodiceias para o problema do mal.

Destarte, a defesa do livre-arbítrio libertário em Alvin Plantinga é usada para evidenciar a impossibilidade de contradição entre a existência de um Deus onipotente, onisciente e bom e a presença do mal no mundo. Portanto, o teísta defende:

(1) Deus é sumamente poderoso, conhece necessariamente todas as coisas e é completamente bom.

Segue-se de (1) que Deus existe e não há relação de inconsistência com

(2) o mal existe,

(3) Há criaturas significativamente livres.⁶⁰

O filósofo teísta tenta demonstrar, recorrendo ao conceito filosófico de liberdade (livre-arbítrio libertário), que não existe contradição nas proposições (1) e (2). Para tanto, ele nos faz pensar em uma realidade possível com criaturas realmente livres que realizam ações com *bem moral*, contudo, são realmente livres para, se quiserem, realizar também atos *incorretos*.

Utilizando a *semântica de mundos possíveis*, o filósofo Plantinga faz a defesa do livre arbítrio-libertário e nos oferece um conjunto plausível para o enigma da presença do mal no mundo e a existência de Deus, ou seja, esse conjunto descreve um *mundo possível* onde Deus existe, e o *mal moral* existe por causa do livre-arbítrio. Neste momento, considero necessário (para facilitar a vida do leitor) apresentar de forma mais didática possível uma definição de uma das ferramentas lógicas mais importantes da

⁶⁰ PLANTINGA, A. *Deus, o mal e a metafísica do livre arbítrio*. Tradução: André Nascimento Pontes, Ricardo Sousa Silvestre. **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 10, n. 3, p. 317-344, set/dez 2009. p. 321.

contemporaneidade, a saber, a *semântica de mundos possíveis*. Primeiramente podemos adotar a noção de *semântica de mundos possíveis* como um instrumental para expressar a maneira como as coisas são ou poderiam ter sido. Por isso, é imprescindível fazermos uma distinção entre *necessidade* e *contingência*. Para simplificar podemos distinguir uma *verdade necessária* de uma *verdade contingente*. Por exemplo, uma proposição é *necessariamente* verdadeira quando sua negação implica uma contradição. Logo, a premissa “*vinte mais vinte é igual a quarenta*”, seria uma *verdade necessária*, pois não poderia se seguir a outra conclusão, menos ainda, poderia se seguir a uma conclusão contrária, ou seja, a sua negação: “*vinte mais vinte não é igual a quarenta*”. Já uma *verdade contingente* não anula completamente uma proposição oposta. A proposição, Paulo perseguiu os cristãos é uma *verdade contingente*, devido a sua negação não ser *necessariamente* contraditória. Porque é cabível haver circunstâncias em que Paulo não tivesse perseguido os cristãos. Poder-se-ia afirmar, então, que aquilo que é contrário a uma *verdade necessária* é falso, e que a contingência diz respeito ao campo das possibilidades e probabilidades. Na *semântica de mundos possíveis*, há estado de coisas que pode ser *impossível*, como é o caso de círculos quadrados; há estado de coisas *necessário*, que existe em todos os mundos possíveis, inclusive no atual; e há o estado de coisas contingentes, existe em alguns mundos possíveis. É importante não confundir a *semântica de mundos possíveis* com universos possíveis ou multiversos. Quando os filósofos falam em *mundos possíveis* podemos entender *possibilidades* que é logicamente possível o que não implica em contradição; e uma contradição surge, por exemplo, quando existem duas proposições e uma é exatamente a negação da

outra. Como no caso, de “todo A é B” e “algum A não é B” ou “nenhum A é B” e “algum A é B”. Voltemos ao nosso exemplo de Leibniz. *Ele é filósofo*, mas não é logicamente contraditório que Leibniz seja físico, ou matemático, ou filólogo, ou que seja de qualquer outra área. Contudo, não seria possível que *Leibniz seja filósofo e não filósofo* ao mesmo tempo e no mesmo sentido, assim, não existiria um *mundo possível* com tal Leibniz. Portanto, a *semântica de mundos possíveis* é uma ferramenta lógica bastante usual entre filósofos analíticos e lógicos, porque é capaz de oferecer uma análise cuidadosa da realidade a partir das expressões *necessidade e possibilidade*.

Na defesa do livre-arbítrio libertário de Plantinga, um ser de “grandeza máxima”,⁶¹ como Deus, cria criaturas *perfeitamente livres* e, em decorrência dessa liberdade, haveria a presença do mal no mundo, pois, essas criaturas livres, escolheram livremente agir de maneira correta nas mais variadas ocasiões, mas, em outras possibilidades, escolheram agir de forma diferente, praticando ações incorretas, inclusive, reprovadas por Deus. Um perfeito exemplo para o defensor do livre-arbítrio, está presente no capítulo três do livro de Gênesis: Deus deu a possibilidade livre de Adão comer ou não o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, advertindo que ele não deveria comer, porque certamente morreria. Adão, livremente, desobedeceu a Deus e condenou a humanidade.⁶² Portanto, mesmo Deus existindo não determinaria, ‘a priori’, todas as ações que os seres humanos realizariam. O filósofo teísta define sua defesa nos seguintes termos:

⁶¹ *O filósofo e teólogo cristão* Anselmo de Cantuária formulou o famoso e muito discutido “argumento ontológico” para provar a existência de Deus. No argumento

⁶² SHEDD, *Bíblia. A queda do homem*. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2ª. ed. São Paulo: Vida Nova, 1997.

Como, então, funciona a defesa do livre-arbítrio? E o que quer o seu defensor dizer quando afirma que as pessoas são ou podem ser livres? O que é relevante para a defesa do livre-arbítrio é a ideia de *ser livre com respeito a uma ação*. Se uma pessoa for livre com respeito a uma dada ação, então, tem a liberdade de realizá-la ou não; nenhuma das condições anteriores e/ou leis causais determinam que ela realizará ou não a ação. Ela tem poder, no momento em questão, para realizar a ação, e tem poder para não a realizar. A liberdade, concebida desse modo, não deve ser confundida com a imprevisibilidade. (PLANTINGA, 2012, p. 46, grifo nosso).

O defensor do livre-arbítrio pressupõe que, de fato, as criaturas tenham realmente as condições de agir livremente sem a interferência de uma atuação externa que as obriguem a realizar ações diferentes daquelas que elas realmente gostariam de realizar. O que geraria, às vezes, determinado mal que seria o resultado das ações de agentes livres que livremente escolhem fazer o que é mal em detrimento do que é correto. E este é exatamente o cerne da defesa de Plantinga, que aborda com muita propriedade o juízo de que,

[...] Deus pode criar criaturas livres, mas não pode *causar* ou *determinar* que façam apenas o que é correto. Afinal, se o fizer, então elas não são afinal significativamente livres; não fazem

livremente o que é correto. Para criar criaturas livres com capacidade para o *bem moral*, portanto, Deus tem de criar criaturas com capacidade para o mal moral, e não pode dar a essas criaturas a liberdade de executar o mal e, ao mesmo tempo, impedi-las de executá-lo. E aconteceu, infelizmente, que algumas das criaturas livres que Deus criou erraram no exercício da sua liberdade; essa é a fonte do mal moral. O fato de algumas criaturas livres errarem, contudo, não depõe contra a onipotência de Deus nem contra a sua bondade; pois ele só poderia ter impedido a ocorrência do mal moral removendo a possibilidade do bem moral. (PLANTINGA, 2012, p. 47, grifo nosso).

Como bem nos assegura o filósofo cristão, pode-se dizer que é impraticável Deus criar um *mundo possível* com criaturas perfeitamente livres e, mesmo assim, impedi-las de agir livremente, mesmo que o exercício desse livre-arbítrio seja para o mal. Nesse contexto, fica claro que o fato de Deus criar criaturas livres e, infelizmente, elas usarem da liberdade para praticar ações incorretas não pode afetar “nem a bondade nem o poder de Deus”. Por isso, é importante constatar que o mesmo não poderia criar um *mundo possível* com criaturas livres, com bem moral e sem a possibilidade das mesmas criaturas praticarem livremente *ações incorretas* ou alcançarem algum grau de *mal moral* se assim desejarem. Não é exagero afirmar que essa possibilidade é incoerente para uma defesa do livre-arbítrio. O filósofo teísta finaliza afirmando que Deus só poderia ter

impedido a ocorrência do mal moral removendo a possibilidade do bem moral.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A conclusão que tecemos a partir da contribuição do filósofo Alvin Plantinga, é que sua resposta sobre a existência de um Deus *todo-bondoso* e *todo-poderoso* e a existência do mal é satisfatória. Utilizando a *semântica de mundos possíveis*, ferramenta sofisticada e filosoficamente inovadora, nos ajudou a compreender que não há contradição *implícita* entre a existência do Deus teísta e a existência do mal quando há criaturas *perfeitamente livres*.

Gostaríamos de ressaltar novamente que esta revisão do problema lógico do mal e da defesa do livre-arbítrio libertário em Alvin Plantinga é apenas uma introdução muito simples e breve sobre o tema e nosso intuito é incentivar o leitor a ler os originais e se aprofundar mais sobre o assunto. Por isso, recomendamos a leitura da obra; Deus, a Liberdade e o Mal e ainda a obra mais completa The Nature of Necessity que tem sido considerada um trabalho importantíssimo deste filósofo teísta, bem como a obra: Evil and Omnipotence do importante ateólogo Mackie.

Neste trabalho foi apresentado, brevemente, o problema lógico do mal num mundo criado por um Deus onipotente, onisciente e totalmente benevolente. Concentramo-nos no que denominamos o problema de J. L. Mackie, ou seja, seu argumento contra a existência de Deus. Depois, exibimos a resposta de Alvin Plantinga para o problema de J. L. Mackie e a defesa do livre-arbítrio libertário. Baseamos nossa pesquisa principalmente nas obras: Deus, a Liberdade e o Mal e Evil and Omnipotence [Mal

e Onipotência]. Tecermos nossa conclusão acreditando que a resposta do filósofo teísta bem como a sua defesa do livre-arbítrio, são satisfatória para o problema lógico do mal. Assim, cremos que o problema do mal não é um obstáculo que impeça a existência de um Deus bom e poderoso, e que não é uma incoerência intelectual acreditar em Deus mesmo o mal existindo.

REFERÊNCIAS

ANSELMO, de Cantuária, Santo. **Proslógio**. [Livro eletrônico]. Tradução: Sérgio de Carvalho Pachá. Edição de Renan Santos. Porto Alegre: Concreta, 2016.

HUME, D. **Diálogos sobre a religião natural**. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LEIBNIZ, F. **Theodicy**. New Haven: Yale University Press, 1952.

MACKIE, J. **Evil and Omnipotence**. In: *The Philosophy of Religion*, ed. MITCHELL, B. London: Oxford University Press, 1971.

PLANTINGA, A. **Deus, a liberdade e o mal**. Tradução: Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2012.

PLANTINGA, A. Deus, o mal e a metafísica do livre arbítrio. Tradução: André Nascimento Pontes, Ricardo Sousa Silvestre. **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 10, n. 3, p. 317-344, set/dez 2009.

SHEDD, Bíblia. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2ª. ed. São Paulo: Vida Nova, 1997.