



summae  
**SAPIENTIAE**

*n. 1, ano 2023 - 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*

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, *Faculdade Internacional Cidade Viva, Brasil*

### Projeto Gráfico

Ewerton Henrique Patrício

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

Revista *Summae Sapientiae* [recurso eletrônico]. – v. 6, (2023). – João Pessoa: Faculdade Internacional Cidade Viva, Curso de Teologia; Curso de Direito, FICV, 2023 - recurso on-line

Semestral.

Publicação contínua a partir de 2018.

Descrição edição atual baseada: v. 6, n. 1 (2023)

Disponível em: <https://periodicos.ficv.edu.br/index.php/summaesapientiae>

e-ISSN 2595-9204 (on-line)

1. Teologia - Periódico. 2. Direito - periódico. 3. Ciências jurídica. 4. Cosmvisão cristã - periódico. I. Faculdade Internacional Cidade Viva - FICV. II. Título.

FICV / BC

CDU 27-1:34

Ficha catalográfica elaborada por Tirza Egito Rocha de Souza CRB - 15/0607

### Índices para catálogo sistemático:

1. Teologia Cristã
1. Direito

CDU 27-1  
CDU 34

<b>EDITORIAL</b> .....	06
<b>ARTIGOS</b>	
<b>A ÉTICA DO ENCONTRO COM O OUTRO COMO SUPERAÇÃO DA TOTALIDADE ONTOLÓGICA</b> <i>Davidson Marinho Soares / Iraquitã de Oliveira Caminha</i> .....	07
<b>SERIA O PÓS-MODERNISMO UM ANULADOR DA CRENÇA CRISTÃ? – UMA ANÁLISE EPISTEMOLÓGICA A PARTIR DE A. PLANTINGA</b> <i>Lusandro Oliveira Leite</i> .....	38
<b>“ACRESCENTAI À VOSSA FÉ A VIRTUDE”: UM MODELO DE VIDA CRISTÃ BEASEADO NA ÉTICA DAS VIRTUDES</b> <i>João Ernesto Patrício Carvalho de Andrade</i> .....	71
<b>O SIGNIFICADO DE YHWH: QUANDO A TRADIÇÃO VENCE A TRADUÇÃO</b> <i>Rêmulo A. Carvalho</i> .....	111
<b>ESTUDO DA CARTA DE JUDAS</b> <i>Oscar Gilberto Guimarães Rodrigues</i> .....	144
<b>O “BEM PARTICULAR”: O INDIVIDUALISMO COMO CRIADOR DO CETICISMO EM TORNO DO BEM COMUM</b> <i>Lívia Vasconcelos Guedes Rodrigues</i> .....	167
<b>O ARGUMENTO EM FAVOR DA EXISTÊNCIA DE DEUS A PARTIR DO LÍVRE-ARBÍTRIO</b> <i>Fábia Rodrigues Ribeiro</i> .....	186
<b>PROCESSO DE RESTAURAÇÃO DA DIGNIDADE DE NOEMI APÓS O LUTO</b> <i>Vera Lúcia Barreto Motta</i> .....	221
<b>A CIÊNCIA DO ACRÉSCIMO</b> <i>José Dalmo Silva de Souza</i> .....	239
<b>PERSPECTIVAS DE TEOLOGIA DA CULTURA</b> <i>Jorge Vinicius Vargas Machado</i> .....	264
<b>“AS FUNDAÇÕES DO PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO” DE QUENTIN SKINNER</b> <i>Anderson Barbosa Paz</i> .....	299
<b>CONTROLE E GENERATIVIDADE NO PIX: UMA ANÁLISE CRÍTICA DO MANUAL DE RESOLUÇÃO DE DISPUTAS</b> <i>Gabriel Medeiros do Nascimento / Gustavo Henrique Matos Bezerra Motta</i> .....	318

## 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 e jurídico contemporâneo, propagando o conhecimento produzido pelas academias de teologia, direito, filosofia e áreas interdisciplinares.*

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

*A Revista publica textos inéditos na área de teologia, direito, filosofia e textos interdisciplinares. 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 Summae Sapientiae*

# A ÉTICA DO ENCONTRO COM O OUTRO COMO SUPERAÇÃO DA TOTALIDADE ONTOLÓGICA

*THE ETHICS OF THE ENCOUNTER WITH  
THE OTHER AS OVERCOMING THE  
ONTOLOGICAL TOTALITY*

*Davidson Marinho Soares<sup>1</sup>  
Iraquitán de Oliveira Caminha<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual da Paraíba (2011). Pós-Graduado em Ensino de Filosofia e Ensino Religioso pela UCAM, Universidade Candido Mendes (2016). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2021).

<sup>2</sup> Graduado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (1996). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (1996). Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain (2001). Atualmente, é professor-pesquisador do Departamento do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba.

## RESUMO

O propósito central deste trabalho é compreender o caminho da crítica feita por Levinas à ontologia, bem como o modo como a filosofia levinasiana supera a ontologia por meio da ética. O eixo norteador deste estudo foi a obra *Totalidade e Infinito* (2019), porém, quando necessário, fizemos alusão às outras obras de Levinas e a de seus comentadores. Este trabalho objetiva mostrar como a filosofia levinasiana constata a inclinação da ontologia em reduzir o *outro* ao *mesmo*. Esse movimento de pensar o *outro*, sempre no registro do *mesmo*, formata o que Levinas conceitua como totalidade. Desde a filosofia clássica, com os primeiros filósofos, até a contemporaneidade, o *outro* foi pensado sob o prisma do primado ontológico. Nesse sentido, Levinas propõe pensar o *outro* fora do arranjo da totalidade e da compreensão do *mesmo*; para tanto, propõe a ética antes da ontologia, e o *outro* antes do *mesmo*. Para Emmanuel Levinas, a saída da ontologia, em direção à ética como filosofia primeira, só é possível por meio do infinito expresso no rosto do *outro*. É na pura expressão do rosto do *outro* que acontece a ruptura com a totalidade. É no rosto do *outro*, a partir da ideia de infinito, que o *mesmo* é convocado à responsabilidade ética, pela alteridade do *outro*.

## PALAVRAS-CHAVE

*Levinas; ontologia; totalidade; ética; outro.*

## ABSTRACT

The main purpose of this work is to understand the path of Levinas' criticism of ontology, as well as the way in which Levinas' philosophy overcomes it through ethics. The guiding axis of this study was *Totality and Infinity* (2019), however, when necessary, we referred to other works by Levinas and his scholars aiming to analyse how Levinasian philosophy finds ontology's inclination to reduce the other individual to the same. This movement of thinking about the other, always in the register of the same, shapes what Levinas conceptualizes as totality. Since the beginning of classical philosophy, with the first philosophers, until contemporaneity, the other individual has been seen through the prism of ontological primacy. In this sense, Levinas proposes to visualize the other self outside the arrangement of its totality and understanding; in order



to do so, he proposes the use of ethics before ontology, and the analyses of the other individual before it. For Emmanuel Levinas, the exit from ontology, towards ethics as the first philosophy, is only possible through the infinity expressed in the face of the other self. It is in the pure expression of the other's face that the break with totality takes place. It is in the face of the other individual, based on the idea of infinity, that he is called to ethical responsibility, for the divergence of the other.

## KEYWORDS

*Levinas; ontology; totality; ethic; other.*

## 1. INTRODUÇÃO

Herdeiro da tradição erudita do judaísmo e profundo conhecedor da história da filosofia, Emmanuel Levinas é considerado, pela comunidade acadêmica, um dos grandes filósofos da contemporaneidade. Para este trabalho, tomamos por base a obra de Levinas *Totalidade e Infinito* (2019), mas, sempre que necessário, fazendo menção a outros livros do filósofo, como também de seus comentadores.

Vale dizer que o objetivo principal deste artigo é o de compreender a anterioridade da ética frente ao discurso ontológico da tradição ocidental. A partir desse objetivo maior, outros específicos são abordados em nosso estudo, a saber: perceber como a filosofia do primado ontológico reduz o *outro* ao registro do *mesmo*, englobando-o na totalidade; apresentar os “conceitos” de *il y a* hipóstase e fruição como etapas importantes para evasão e separação do *ser* anônimo, bem como para a constituição de uma nova subjetividade. Por fim, compreender como a ideia de infinito, expressa no rosto do *outro*, estabelece a ruptura com a ontologia e institui a ética como metafísica.

O pensamento filosófico, do primado ontológico, ao esquadriñar o mundo, o *outro* e seus elementos, deu a razão, e ao saber a hegemonia de enquadrar o diferente dentro de escusos padrões, o exterior, que é o *outro*, a interioridade do *mesmo*, produzindo, assim, a totalidade. Segundo ele, a tradição clássica da filosofia, ao dissimular o real, por meio de conceitos, termos neutros e absolutos, instaurou uma ordem objetiva no mundo. Essa realidade objetiva, operada pela experiência do

conhecimento ontológico, condicionam os indivíduos a agirem por meio de comandos que eles desconhecem.

Dessa constatação, se conclui que a ontologização das estruturas do mundo, da política e dos indivíduos os reduz à totalidade. O primado da ontologia, para Levinas, se configura como violência ao *outro* e a sua alteridade. Como resposta à ontologia e aos efeitos nocivos da totalidade, Levinas apresenta a escatologia.

Na visão levinasiana, a via escatológica está para além da totalidade e da história, é algo sempre exterior à ontologia. Embora se configure como excedente à ontologia e à totalidade, a escatologia da paz irrompe no interior da totalidade e da história. O acontecimento que exprime a escatologia da paz, no interior da totalidade, é a ideia de infinito, pois esta rompe com a totalidade e instaura, a partir da ética como filosofia primeira, um novo sentido de ressignificação com o *ser*.

Sendo a ontologia a filosofia primeira, o *outro* foi reduzido à totalidade e pensado a partir do *mesmo*, o qual, como resultado, teve sua alteridade suprimida e anulada.

Diante da constatação da ontologização do Ocidente, isto é, do excesso de *ser*, que figurou em ruína (Auschwitz), Levinas conclui que o Ocidente, como terra do *ser*, foi agarrado pelo *il y a* (há). Para o filósofo, a ótica do *ser* no Ocidente é condição de anonimato, impessoalidade e falta de sentido, o que condicionou os sujeitos a uma existência anônima e impessoal. É percebendo esse cenário que o filósofo irá propor uma subjetividade ética, fora das malhas da totalidade ontológica. Para tanto, Levinas destacou o processo de hipóstase e fruição como eventos que marcarão a separação do anonimato do *ser*.

Nesse sentido, a fenomenologia do corpo e a consciência não intencional serão o ponto de partida para a evasão do *ser* anônimo. Entretanto, é somente no encontro com o rosto do *outro*, na expressão do infinito que o rosto carrega, que a subjetividade assumirá a responsabilidade pela alteridade do *outro*.

## 2. A CRÍTICA AO PRIMADO DA TOTALIDADE ONTOLÓGICA

A principal crítica que Levinas faz à ontologia diz respeito ao conceito de totalidade, que opera num sistema de adequação lógica das estruturas do mundo. Em sua perspectiva, “[...] a ontologia é a teoria da inteligência dos seres” (LEVINAS, 2019, p.

29). Em outros termos, a ontologia sempre se arvorou em reduzir tudo que constitui o mundo, inclusive o *outro*, a estruturas passíveis de total conhecimento.

Na concepção levinasiana, a ontologia, ao longo da história do Ocidente, estava interessada, sobretudo, na totalização. O conhecimento deveria necessariamente estar adequado à realidade, nada poderia escapar do *logos*. O discurso racional, junto à autonomia do sujeito, desnuda o real e reduz as diferenças à uniformidade. “A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do outro ao mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser” (LEVINAS, 2019, p. 30). Nessa perspectiva, o pensamento ocidental se desdobrou, ao longo dos séculos, como primazia do *mesmo* em detrimento do *outro*. Assim, onde se fincam às raízes históricas dessa forma de filosofia? É o que discutiremos nos próximos parágrafos.

A pergunta sobre o *ser*, na história da filosofia, remonta sua origem aos pré-socráticos, sobretudo, a Parmênides, pois este filósofo inaugura, na filosofia, o problema do *ser* como reflexão filosófica. Para Parmênides, o “*ser* é, e o não-*ser* não é”. Com essa proposta da busca pela verdade (*alétheia*) do *ser*, ele se torna objeto de estudo da filosofia e, conseqüentemente, a aventura da filosofia ocidental, na busca pelo conhecimento. Esse modo de filosofia instaura, no pensamento filosófico, uma unidade entre o pensamento, o *logos*, que este exprime, e o *ser*. E é essa unidade que fundamenta o primado da ontologia.

O ideal de verdade na ontologia assenta sua suficiência no discurso racional, conceitual e tematizante, que visa neutralizar e captar os entes. Segundo o filósofo judeu, “A relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para compreender e captar” (LEVINAS, 2019, p. 33). Dessa forma, a ontologia reduz tudo a uma entidade inteligível.

A crítica de Levinas, ao primado ontológico e ao conceito de totalidade, centra-se no fato da pretensão equivocada do pensamento filosófico de atingir o saber absoluto, que reduz as estruturas do mundo e o *outro* a conceitos, sistemas e teorias, em uma espécie de síntese total do conhecimento. O paradigma do *logos*, isto é, o modelo de racionalidade lógico-discursivo de compreensão do *ser*, assentado na pergunta ontológica: “o que é o real?”, foi a base de consolidação do conhecimento da filosofia ocidental. Esse modelo, ancorado na racionalidade, se arvorou em

dar uma explicação para absolutamente quase tudo, inclusive, o *outro*.

Conforme Levinas, a história da filosofia está marcada por uma tendência a totalização. Na visão levinasiana, o conhecimento filosófico, na busca pela verdade do *ser* e do *ser* dos entes, fixou, no pensamento filosófico, a condição de interpretar a realidade a partir de conceitos universais. O saber ontológico deu a consciência do indivíduo o poder de se ensimesmar, de englobar o mundo e não deixar nada fora dela, demonstrando, dessa forma, que o caminho trilhado pela história da filosofia foi o da totalidade. Sobre a ideia de totalidade, Levinas (1982, p. 67) explica que:

Na crítica da totalidade [...], há uma referência à história da filosofia. Esta história pode interpretar-se como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo aquilo que é significativo, a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada fora dela, tornando-se assim pensamento absoluto. A consciência de si ao mesmo tempo que consciência do todo. Na história da filosofia, houve poucos protestos contra esta totalização.

O *outro*, que em Levinas assume a posição de transcendente e intotalizável, e que, para o filósofo, sempre foi uma entidade indiscernível, foi pela ontologia reduzido a uma ideia racionalizada, isto é, teve sua alteridade suprimida. O *outro* passou a ser algo passivo de compreensão racional, uma extensão do saber filosófico. Para Levinas, a ontologia se apresentou no Ocidente como uma tentativa de totalização. Nessa perspectiva, Hutchens (2007, p. 32) comenta que

A totalização implica que não haveria nada do eu que pudesse continuar sem ser reduzido e sem se adequar: não há nenhum aspecto da “interioridade” do eu que não tenha sido reduzido a totalidade do racionalismo. Emoções, crenças religiosas, prazer sexual e qualquer coisa íntima sobre o eu já são partes da economia técnica do racionalismo. Não existe nada fora ou dentro

dessa totalidade que não seja interpretada por meio dos valores da redução racional.

O primado ontológico da filosofia sempre buscou formular uma explicação total sobre o mundo e o *outro*. Na perspectiva do cálculo da razão ontológica, o *outro* não escapou à redução e à compreensibilidade do *mesmo*. O *outro*, sob a égide do primado ontológico, escondeu sua alteridade, sua pluralidade e diferença. A filosofia da *mesmidade* fez do *outro* uma espécie de coisa. O *outro* foi algo que precisou ser compreendido em sua absoluta dimensão; ele passou a ser coisificado, objetivado e conhecido. Esse modelo de se fazer filosofia, que inspira o Ocidente desde tempos longínquos, alicerçado nos paradigmas filosóficos da racionalidade objetiva, condicionou o conhecimento filosófico a pensar o mundo e suas estruturas sob o primado do eu.

Para Levinas, o *logos* do *ser*, por meio da atividade da racionalidade, foi a condição determinante para estabelecer o primado do eu sobre a realidade e o *outro*. Foi a partir de conceitos, teorias, temas, paradigmas e sistemas filosóficos que a razão operacionalizou o caminho trilhado pela ontologia, o que acabou causando o domínio do primado do *mesmo* sobre o *outro* e, conseqüentemente, a redução das diferenças plurais, ao que a filosofia levinasiana denomina de totalidade.

Tal filosofia está interessada, sobretudo, na busca pela liberdade absoluta. Uma postura filosófica preocupada tão-somente com a identidade do sujeito e, conseqüentemente, com uma responsabilidade do indivíduo para consigo mesmo. A filosofia do primado ontológico representa, para Lévinas, uma postura filosófica egoísta.

Nessa filosofia, está presente uma preocupação com a defesa da própria existência, do próprio ser e com as centralidades das próprias necessidades, o que acaba por resultar num eterno retorno a si mesmo, numa liberdade do *ser-para-si*, uma liberdade que gera domínio e violência sobre o *outro*; uma liberdade que, sob o pretexto equivocado de atingir o saber absoluto, acaba por reduzir o *outro* e sua diversidade a uma totalidade que suprime a alteridade.

Porém, como Emmanuel Levinas supera, com sua proposta filosófica, o primado ontológico, que imperou desde a filosofia clássica até a era contemporânea? Ontologia esta que promoveu, ao longo da história, uma redução do *outro* ao *mesmo*

e que suprimiu a alteridade do *outro*. Como Levinas consegue arrancar o *outro* das malhas de uma violenta totalidade ontológica? Como ele consegue estabelecer a ética como filosofia primeira? Estas e outras questões serão abordadas nos tópicos posteriores deste trabalho.

### **3. O ENCONTRO COM O OUTRO NA ÉTICA DE LEVINAS**

#### **3.1 IL Y A / Hipóstase**

No primeiro tópico de nosso trabalho, ficou claro que, desde os primórdios do pensamento filosófico, o discurso ontológico, que imperou na história da filosofia, promoveu, por meio da totalidade, uma dominação e supressão da alteridade do *outro*.

Diante da constatação da ontologização do Ocidente, isto é, do excesso de *ser*, que figurou em ruína (Auschwitz), Levinas conclui que o Ocidente, como terra do *ser*, foi agarrado pelo *il y a* (Há). Para o filósofo, a ótica do *ser*, no Ocidente, é condição de anonimato, impessoalidade e falta de sentido. Interpretando Levinas, Márcio Luiz Costa esclarece a respeito de como a análise fenomenológica do *il y a* permite ao filósofo pensar uma saída ética do imperialismo ontológico ocidental:

O autor conclui que o Ocidente foi agarrado pelo *il y a* (pelo há), metáfora da pura e absoluta impessoalidade engendrada pelo *ser* na terra de seu ocaso. O descobrimento e a descrição fenomenológica do *il y a* permite a Levinas assinalar a necessidade de pensar numa saída ética e heterológica ao que ele denomina o egoísmo ontológico que precipitou o Ocidente no ocaso da guerra. O Ocidente em seu ocaso é a terra do *ser*, e este é o impessoal *il y a* (o há) que se realiza num processo anônimo, sem portador, sem sujeito, sem cessar, sem saída, indiferente e sem sentido (COSTA, 2000, p. 42- 43).

O *il y a* é o principal conceito da obra *Da Existência ao Existente*, publicada em 1947. Essa obra começou a ser escrita por Levinas enquanto ele esteve prisioneiro nos campos de

concentração de trabalho forçado, durante a Segunda Guerra Mundial. “[...] o primeiro livro em que exprime o seu pensamento é uma pequena obra intitulada *De l'existence à l'existant*. Escreveu-o durante a guerra, [...]” (LEVINAS, 1982, p. 39).

O *il y a* é a principal concepção de Levinas antes de desenvolver os pormenores de sua reflexão sobre a relação ética do encontro com o *outro*. No livro *Ética e Infinito*, Levinas descreve o *il y a* da seguinte forma:

[...] <há>, para mim, é o fenômeno do ser impessoal: il (il y a). A minha reflexão sobre este tema parte das lembranças da infância. Dorme-se sozinho, as pessoas adultas continuam a vida; a criança sente o silêncio do seu quarto de dormir como sussurrante. [...] – Algo que se parece com aquilo que se ouve ao aproximarmos do ouvido uma concha vazia, como se o vazio estivesse cheio, como se o silêncio fosse um barulho. Algo que se pode experimentar também quando se pensa que ainda se nada existisse, o fato de que <há> não se poderia negar. Não que haja isto ou aquilo; mas a própria cena do ser estava aberta: há. No vazio absoluto, que se pode imaginar, antes da criação – há (LEVINAS, 1982, p. 39-40).

Na passagem descrita acima, Levinas caracteriza o *il y a* se remetendo a suas lembranças da infância; o silêncio do quarto, como sussurrante, e o exemplo da concha, que, aparentemente, revela a sensação do vazio cheio.

O *il y a* (Há) é o *ser* em geral, exaltado pela ontologia, isto é, um *ser* impessoal, anônimo e indeterminado, que sempre retorna a si mesmo. A experiência do murmúrio anônimo do *il y a* é a ausência de sentido. Levinas descreve o *il y a*, aproximando-o da experiência da insônia. Na concepção levinasiana, a insônia é marcada pela impersonalidade da consciência, pela carência de atributos constitutivos de pessoalidade. A consciência está despersonalizada, ela foi absorvida pela impessoalidade do *il y a*.

Entretanto, embora na insônia a consciência seja absorvida pela impessoalidade, isso não significa dizer que não haja consciência, ela está; todavia, o *eu* não está na insônia como

um *eu*, é um estado sem conteúdo; presença neutra, anônima e indeterminada, consumida pela ausência de sentido, existência sem existente.

O fenômeno do *ser* impessoal não é o nada, pois a experiência do nada é impossível; entretanto, paira nesse *ser*, indeterminado e anônimo, um sentimento de um vazio aberto do nada, um saturar-se de si mesmo, estado de tédio e de não sentido. Para Levinas, é necessário evadir-se dessa condição, é preciso buscar uma saída dessa existência anônima e neutra. O que, na visão levinasiana, só será possível por meio da hipóstase. Sobre o conceito de hipóstase, Solé (2017, p. 73) comenta que

A emergência da consciência a partir do *il y a* é a hipóstase. É preciso entender esse termo – que Levinas toma do filósofo neoplatônico Plotino – como produção e realização, nas quais o sujeito adquire existência separada relativamente ao fundo neutro e anônimo o há. A consciência, o sujeito e a identidade pessoal emergem do *il y a*, não lhe preexistem. O sentido do movimento fica claramente expresso no título: da existência (*il y a*) ao existente (*ser, ser humano*).

O *il y a* expressa a condição humana em seu estado impessoal de haver, é verbo sem sujeito, é o horror do anonimato e da indeterminação. A libertação dessa experiência só se faz possível pela hipóstase. É com o evento da hipóstase que tem início a gênese de uma nova subjetividade. É quando o existente assume uma posição no *ser*, de colocar-se frente ao *ser* anônimo, com o propósito de dominá-lo. Na hipóstase, essa nova subjetividade se substancializa, o eu se determina e ganha estabilidade. Entretanto, esse existente, que suspendeu o anonimato do *ser*, se caracteriza enquanto modo de ser desse eu, como mônada, isto é, fechado em si mesmo, vivendo a solidão e o sentimento de excesso de si. Explicando melhor a hipóstase, Susin (1984, p. 154) indica que

Trata-se de tomar uma posição no *ser*, de pôr-se, de dominar o *ser*, de substancializar-se apropriando-se de *ser* e dobrando-se sobre o próprio *ser*, ou seja, sobre o *ser* apropriado. O que caracteriza o modo de ser do eu na sua identificação consigo mesmo doravante, é o



fechamento de mônada pelo ato de dobrar-se e tomar posição, e, com o fechamento, a solidão, a materialidade, o peso de si a si, o sentimento de excesso de si: destacando-se arduamente do ser anônimo, o eu fica preso a si mesmo [...].

Na experiência de horror do *il y a*, (Há) a consciência é acoplada e absorvida pelo domínio integrado do *ser* anônimo; nesse instante, não há sujeito, pois o ser despersonalizou a consciência, deixando-a em estado de vigília. O fenômeno do *il y a* é um estado de vigília entre o existente e a existência. O ser se percebe ligado às coisas e, ao mesmo tempo, separado. Nesse sentido, a consciência participa de alguma forma da vigília, à espera de um momento, para suspender o anonimato do *il y a* (Há).

A vigília é anônima: não há minha vigília da noite, na insônia – é a própria noite que vela. Vela-se. [...] Assim, introduzimos no acontecimento impessoal do há não a noção da consciência, mas a vigília, da qual a consciência participa ao mesmo tempo em que se afirmar como consciência – precisamente porque ela nada faz senão participar dela. A consciência é uma parte da vigília, isto é, ela já a rompeu (LEVINAS, 1998, p. 80).

É por meio da hipóstase que o eu consegue superar a indeterminação e o anonimato do *il y a*. Ao hipostasiar, o eu se torna um existente a partir da mera existência e frente ao horror do *il y a*. O ato de posicionar-se pelo processo de hipóstase dá, ao existente, a condição de substantivação e singularidade do eu.

Nesse contexto, não nos esqueçamos de que Levinas, a partir da descrição fenomenológica do *il y a* e do processo de hipóstase, está buscando uma evasão de um *ser* anônimo e sem sentido, para outro modo de *ser*. A partir da citação acima, fica evidente que o processo de hipóstase possibilita ao existente se emancipar da indeterminação e impessoalidade do *ser*, a fim de constituir um eu determinado e separado da totalidade. Na obra *Totalidade e Infinito*, Levinas esclarece sobre esse ser separado da totalidade.

A separação é a própria constituição do pensamento e da interioridade [...] O Infinito produz-se renunciando à invasão de uma totalidade numa contração que deixa um lugar ao ser separado. Assim, delinham-se relações que abrem um caminho fora do ser (LEVINAS, 2019, p. 95).

O esforço do existente, na busca por constituir a subjetividade separada do anonimato do *ser*, isto é, do *il y a* e, conseqüentemente da totalidade ontológica, é acompanhado pelo processo de hipóstase. O ato de posição do eu, ao hipostasiar-se, que a partir desse momento já começa dá início ao processo de existente, separado do *il y a*, é melhor interpretado a partir da reflexão sobre a “localização” do eu. Na concepção levinasiana, a hipóstase, como ato de posicionar-se frente ao *ser* anônimo, a princípio, não mantém relação de tempo ou lugar, mas uma concentração no *ser* puramente verbal.

Ela (hipóstase) é uma materialidade anterior à consciência, todavia, a consciência lá está, porém, de forma não cronológica. A metáfora da insônia, utilizada por Levinas de forma ilustrativa, implica esclarecer que existir é se colocar em estado de permanente vigília; este vigiar é anterior a toda iniciativa ou ato de consciência. Este velar na vigília não há nem sujeito, nem objeto. A intencionalidade se obscureceu e os objetos se entenebreceram. Na vigília, o sono se recusa ao apelo do indivíduo, o que há, é o peso do anonimato do *ser*, atuando de forma contínua e inevitável. Sobre a metáfora da insônia, Costa (2000, p. 79) comenta que

Velar não tem objeto nem sujeito; não há intencionalidade nem liberdade; não há intenção nem atenção dirigida a um objeto; só há o fato de que o sono se nega a atender ao apelo do sujeito cansado. A metáfora ressalta a inevitabilidade, o sem sentido e sem saída do fenômeno da insônia.

A materialidade hipostasiada, a tomada de posição frente ao *il y a*, é corpo. Para Levinas, o corpo é acontecimento ontológico. É por meio do poder de evanescência de sono e da inconsciência que o existente inicia o caminho de evasão do *il y a*, isto é, do *ser* anônimo e indeterminado. Na filosofia levinasiana, o corpo, ao erguer-se como posição material, dá a possibilidade do

acontecimento do eu como ser e interioridade. De acordo com Susin (1984, p. 156),

a) “Como ser: existente possuindo existência desde a posição. b) Como interioridade: processos de identificação e consciência desde a condição corporal. É importante observar a tese de Levinas, que coincide aqui com o surgimento do eu [...]: esta materialidade básica e posição básica ou hipóstase que em última análise é corpo, está para o eu no modo de localização e condição. Não é interioridade que se corporifica assumindo uma matéria. É materialidade e corpo material como lugar e base do eu, donde jorra a interioridade”.

Em Levinas, o homem é corpo psíquico e não psiquismo incorporado. Isso significa dizer que o existente, em confronto com o *il y a*, tem inicialmente em seu corpo e, conseqüentemente em sua interioridade, a condição de separação do anonimato do ser. Essa separação do *il y a* é configurada pela possibilidade de sono, ao recostar o corpo para dormir, a existência abandonada assume a posição de refúgio, mas também de ponto de partida para suspensão do *ser* anônimo. Ao interpretar Levinas, Márcio Luiz Costa assegura que:

A consciência, o pensamento e o “cogito” estão sempre num “aqui”. [...] Um ponto de partida, tem um partir de onde, têm seu “aqui”. Este “aqui” é a cabeça, lugar onde o ser – *il y a*, “há” – e sua obra de ser podem transformar-se num simples pensamento e aí mesmo começar a iluminar-se ou a apagar-se, a finalizar e a desaparecer. Para tanto, basta a cabeça reclinar-se no ombro e dormir. [...] Mas o que é dormir? Dormir é suspender temporariamente as atividades mentais e físicas. Mas não só isso. É também, de alguma forma, recostar o corpo em algum lugar como base. Sobre a base não descansa somente o corpo. No lugar-base a existência fica como que abandonada numa posição de refúgio, mas também de partida (COSTA, 2000, p. 80-81).

É no refugiar-se do “aqui” do sono, na base como localização do eu que o corpo psíquico, em processo de hipóstase, suspende a neutralidade do anonimato do *ser*, no entanto, esse *ser* anônimo não é negado. A partir da atividade da hipóstase, dá-se início o ponto de partida do existente, na efetiva separação do *il y a*.

O “aqui” do sono provoca um relaxamento na existência como forma de confronto com o *il y a*. O sono conduz o existente a romper temporariamente com a obra do *ser* na existência. O relaxamento e o rompimento, como modo de embate com o *il y a*, é uma maneira de suspendê-lo. Segundo Costa (2000, p. 81), “Este refugiar-se no “aqui” do sono; este relaxamento na existência como confronto com o *ser*; esta ruptura temporária da obra do *ser* na existência é a forma pela qual o *ser* fica suspenso, mas sem *ser* negado ou destruído”.

No repouso do sono, a consciência está inerte, esta posição de inércia é a base em que a consciência irrompe da inconsciência. Na concepção levinasiana, a consciência é fruto da transição de uma situação de não assumir o *ser* para a situação de assumi-lo. É na inconsciência que a consciência escapa do *il y a* e abriga-se em si mesma. Em Levinas, tornar-se consciente é assumir o *ser*, mas com plena condição de evadir-se de sua neutralidade e anonimato. Sobre esse ponto, Costa (2000, p. 81-82) indica que

O sono é a inércia da consciência. Esta posição inerte é a base em que a consciência surge da inconsciência. A consciência advém da passagem de uma situação de não assumir o *ser* para a situação de assumi-lo. A consciência é tornar consciente a partir de uma base-lugar-refúgio; é o assumir a parte de não-assumir do sono. Na inconsciência, a consciência foge do *ser* para si mesma. Tornar consciência é assumir o *ser*, mas com plenas possibilidades de evadir-se dele.

O inconsciente, parente próximo da consciência, é interpretado por Levinas como um atalho da consciência, para deixar-se interromper-se a si mesma, é um recurso contra si mesmo. O que, para Levinas, revela que a consciência não pode ser entendida como sem saída. A consciência pode ser arrebatada pelo inconsciente e, a partir desse instante, suspender-se e sair de si,

escapando do anonimato do *ser* e refugiando-se em si mesmo. Segundo Costa (2000, p. 80),

O inconsciente, vizinho da consciência, é um recurso da consciência para deixar-se interromper-se a si mesma, é um recurso contra si mesma. Dessa forma a consciência não pode ser compreendida como sem saída. A consciência pode suspender-se e sair de si (COSTA, 2000, p. 80).

Ao suspender o *ser* anônimo e refugiar-se em si mesmo, o existente assume sua existência de eu singular e começa a movimentar-se em plena evolução. No entanto, esse eu hipostasiado ainda está consciente do murmurar desse *ser* neutro e indeterminado. A partir do instante presente que o existente assume seu espaço e existência como eu singular fora do anonimato do *ser*, isto é, como ser separado do *il y a*. Pesa sobre ele o isolamento e a solidão de ser. Para Levinas, o que marca o existente enquanto eu singular e separado do *il y a* é a solidão:

Na realidade o fato de ser é o que há de mais privado; a existência é a única coisa que não posso comunicar; posso contá-la, mas não posso partilhar a minha existência. Portanto a solidão aparece aqui como o isolamento que marca o evento do próprio ser. (LEVINAS, 1982, p. 49-50).

Na filosofia levinasiana, a solidão do ser se revela na ordem do si mesmo, o existente está completamente só. O existir é fato intransitivo, é responsabilidade por si mesmo, é estar acorrentado a si, necessidade de ocupar-se de si mesmo. O fato de estar sobrecarregado de si mesmo condiciona o eu a viver de modo solitário, o que, por consequência, o leva à fruição. O conceito de fruição e sua relação com a filosofia levinasiana será o tema de nosso próximo tópico.

### **3.2 Fruição**

Antes de abordar o conceito de fruição, é importante esclarecer a ideia de corpo em Levinas. Devemos ter claro em nossa mente, como foi citado anteriormente, que, na filosofia

levinasiana, o corpo é acontecimento ontológico. É no corpo, como materialidade hipostasiada, que o existente se localiza, isto é, é no corpo, como estatuto primeiro, que a consciência reside e faz irromper uma subjetividade separada do sem sentido e anonimato do *ser*. Sobre a condição do corpo e sua relação com a superação do *il y a*, Ribeiro (2015, p. 42) expõe que

O sentido de consciência em Levinas não remete a consciência reflexiva, mas a consciência sensível como corpo. Trata-se do corpo sentido a si mesmo, percebendo a possibilidade de suspender o domínio de há. Ao dormir, o corpo interrompe a neutralidade do ser para assumi-lo, participando e tornando-se um modo de ser (RIBEIRO, 2015, p. 42).

O corpo, enquanto materialidade separada da totalidade ontológica, é denominado, por Levinas, de um mim, (*Moi*) um eu, um corpo sensível, que abriga um si, (*Soi*) consciência. É nesse sentido que na filosofia levinasiana o homem é um corpo psíquico e não um psiquismo incorporado. É esse corpo sensível, que, ao dormir, suspende a indeterminação do *il y a* e assume uma existência separada da totalidade.

Ao destacar-se do *ser* anônimo, na suficiência do seu si mesmo, separado da neutralidade do *ser*, o eu (*Moi*), que é corpo e que a partir desse instante experimentará o mundo na economia do ser. Para Levinas, estar separado do *il y a* é estar em sua casa, a morada do eu, na habitação da interioridade. Em *Totalidade e Infinito*, Levinas argumenta que, “Mas a Interioridade aparecerá, por uma vez, como uma presença em sua casa, o que quer dizer habitação e economia” (LEVINAS, 2019, p. 100).

É por meio da fruição do corpo enquanto subjetividade que o existente consolida a separação do anonimato do *ser* em geral. Nesse sentido, resta-nos esclarecermos como se constitui, em Levinas, o movimento de fruição dessa subjetividade, separada da totalidade ontológica. Para iluminarmos essa questão, faz-se necessário apresentarmos uma descrição do mundo e do existente no mundo. De acordo com Levinas, os elementos do mundo não são meros meios para alcançar determinada finalidade. As coisas do mundo são fins em si, de modo que, ao experimentá-las, goza-se ou sofre-se com elas. Assim,

Aquilo de que vivemos também não é meio de vida, como a pena é meio em relação à carta que permite escrever; nem uma finalidade da vida, como a comunicação é finalidade da carta. As coisas de que vivemos não são ferramentas, nem mesmo utensílios, no sentido heideggeriano do termo. A sua existência não se esgota pelo esquecimento utilitário que os desenha, como a existência dos martelos, das agulhas ou das máquinas. Elas são sempre, numa certa medida e mesmo os martelos, as agulhas e as máquinas o são também objetos de prazer, que se oferece ao gosto (LEVINAS, 2019, p.100).

A relação concreta entre o eu (*Moi*) e o mundo, a partir da fruição, isto é, do viver de, é efetivada por intermédio da sensação, afetividade e sentimento, daí a importância do corpo na filosofia levinasiana. “A vida é afetividade e sentimento. Viver é fruir da vida” (Levinas, 2019, p. 105). A relação entre as coisas da vida, que se oferecem à fruição e o sujeito que as consome, se ajustam às necessidades do existente, animando-o e o tornando satisfeito.

Interpretando Levinas, Susin (1984, p. 35) esclarece que “A relação primeira ao mundo é uma relação de gozo e de alegria de viver (*Jouissement*), uma fruição do mundo [...]”. O eu levinasiano se constitui a partir da sensibilidade, fruir é sentir o mundo, experimentá-lo, vivenciá-lo pela sensação. Para Levinas, “A subjetividade tem a sua origem na independência e soberania da fruição” (LEVINAS, 2019, p. 104).

Subjetividade constituída e assumida no corpo, no sentir das coisas do mundo, na plena satisfação e gozo da fruição. A sensibilidade é o próprio movimento da fruição. Viver é ato de fruição do mundo, usufruímos do mundo antes de refletirmos sobre sua amplitude. Está aí a importância do corpo na filosofia levinasiana, por isso o corpo recebe o estatuto de ontológico. Ele é colocado como posição primeira no mundo. Nesse sentido, Susin (1984, p. 40) observa que “A primeira posição no mundo é uma posição corporal, mas de corpo nu e indigente, todo ele sensibilidade e exposição, ponto inicial do movimento à satisfação”.

A satisfação do eu levinasiano se encontra no âmbito da sensação, isto é, no que diz respeito a sentir o mundo e a realização de suas necessidades. É satisfazendo as minhas necessidades que encontro o gozo e a felicidade. Na plena interioridade subjetiva, o existente, já separado da totalidade ontológica, a partir da fricção do eu (corpo), experimenta o mundo, isto é, vivencia as coisas do mundo como constituintes de prazer e gozo. É nesse sentido que o corpo, atrelado às suas necessidades, é a porta de saída das categorias do *ser*. Sobre esse aspecto, Levinas chega a dizer que “O facto de o homem poder ser feliz com às suas necessidades indica que o plano fisiológico é transcendido pela necessidade humana, que, a partir da necessidade, estamos fora das categorias do *ser*” (LEVINAS, 2019, p. 105).

Porém, qual o fator determinante em minha relação com o mundo enquanto fruição que me coloca fora das categorias do *ser*? Para respondermos a essa questão, há de se destacar um ponto importante na filosofia levinasiana. Ao recusar o conceito, que é base do conhecimento, o existente é empurrado para interioridade; na morada do eu, a subjetividade experimenta, concretamente, por meio da fruição, a ruptura com a totalidade. Nessa medida,

A recusa do conceito, neste caso, não é apenas um dos aspectos do seu ser, mas todo o seu conteúdo – é interioridade. Esta recusa do conceito empurra o ser que o rejeita para a dimensão da interioridade. Está em sua casa. O eu é assim a maneira segundo a qual se realiza concretamente a ruptura da totalidade (LEVINAS, 2019, p. 109).

Na fruição com as coisas do mundo, o homem estabelece com estas coisas uma intenção. Os objetos do mundo se oferecem à fruição; o existente, ao viver de algo, vive fruindo, ou seja, descobre e entra em contato com esses objetos por meio da intenção, inserindo-os numa relação de gozo. Entretanto, vale salientar que a forma de intencionalidade da fruição difere notoriamente da husserliana. Sobre esse aspecto, Levinas (2019, p. 113) pontua que “A fruição como modo de a vida se relacionar com os seus conteúdos não será uma forma da intencionalidade tomada no sentido husserliano do termo”.



É sob esse ponto de vista que o eu levinasiano, ao fruir do mundo, está separado das categorias do *ser*. Ao viver de (as coisas do mundo), o existente estabelece com estas uma relação de satisfação de suas necessidades pelo desejo. As coisas do mundo não são conhecidas sob o filtro da razão calculativa, mas se tornam claras pelo viés do desejo e da sensibilidade. “As qualidades sensíveis não se conhecem, vivem-se: o verde das folhas, o rubro deste pôr do Sol.” (LEVINAS, 2019, p. 127). No viver de (as coisas do mundo), o existente estabelece uma cisão entre ele (sujeito) e o desejável. Embora as coisas do mundo seja um fim, isto é, necessárias ao sujeito, ele se movimenta em direção ao seu fim, sem racionalizar este fim, mas tão somente pela sensibilidade corporal. Dessa forma,

Uma existência que tem esse modo é corpo, ao mesmo tempo separado do seu fim (isto é, necessidade), mas que vai já em direção ao fim sem ter de conhecer meios necessários à obtenção desse fim, uma ação desencadeada pelo fim, levada a cabo sem conhecimento de meios, isto é, sem utensílios. A finalidade pura, irredutível a um resultado, só se produz pela ação corporal (LEVINAS, 2019, p. 129).

Como corpo que frui, o existente consolida sua separação do *ser* anônimo, a sensibilidade é fruição. O eu levinasiano, que frui o mundo, relaciona-se com os objetos do mundo (o outro do mundo, exterioridade) a partir de uma intencionalidade diferente da husserliana. O eu da fruição, na filosofia levinasiana, é pura sensibilidade, é corpo psíquico, que sente o mundo e que provoca insegurança irredutível na consciência representativa do pensamento. De acordo com Levinas (2019, p. 119-121), “O corpo nu e indigente é o próprio reviramento, irredutível a um pensamento, da representação em vida, [...] O corpo é uma permanente contestação do privilégio que se atribui a consciência de emprestar o sentido a todas as coisas”.

Ao afirmar sua separação<sup>3</sup> da totalidade ontológica, por meio da fruição do corpo, o eu, recluso em sua interioridade,

---

<sup>3</sup> De acordo com Costa (2000, p. 127), “Separação e interioridade são as notas construtivas do “eu”, que é a porta da relação com “o Outro”. Estar separado e possuir uma interioridade é condição para que “o mesmo” possa receber a “ideia do infinito”.

intencionará as coisas do mundo a partir de operações subjetivas da consciência e não mais por uma intencionalidade que adequue as coisas à medida do pensamento. Com efeito,

A intencionalidade que visa o exterior muda de sentido no seu próprio visar, tornando-se interior à exterioridade que constitui. [...] A intencionalidade do viver de... que é propriamente a fruição, não é constituinte, então não é mais do que um conteúdo inapreensível, inconcebível, inconvertível em sentido de pensamento, irreduzível ao presente e, por conseguinte, irrepresentável (LEVINAS, 2019, p. 121).

Ao se interiorizar em sua casa, na economia do ser e vivendo o presente da fruição, o sujeito retorna inevitavelmente a si. Segundo Levinas (2019, p. 109), “A Fruição é uma retirada para si, uma involução. [...] é uma exaltação vibrante em que o si mesmo se levanta”. Na fruição, o que impera é o egoísmo do sujeito.

Ao fruir o mundo, o eu levinasiano, embora satisfaça as suas necessidades de gozo e felicidade, se encontra profundamente ligado a si mesmo e sozinho, pois “Na fruição, sou absolutamente para mim. Egoísta sem referências a outrem, sou sozinho [...], inocentemente egoísta e só” (LEVINAS, 2019, p. 126). Ao viver das coisas do mundo, o eu levinasiano, suficiente e egoísta, transmuta o outro do mundo, que é exterioridade em interioridade, eis a essência da fruição.

O mundo da fruição é um mundo para mim, é prazer do eu por si mesmo, suficiência do *ego*. Na fruição, sou para mim mesmo, acorrentado em si, um excesso de ser no eu, identificado consigo mesmo. Entretanto, vale salientar, que, na percepção levinasiana, a interioridade reserva uma ambiguidade. A interioridade estar a um tempo, aberta ou fechada. “É preciso pois que no ser separado a porta sobre o exterior esteja a um tempo aberta e fechada” (LEVINAS, 2019, p. 141.) Enquanto fechada, estreita o recolhimento consigo mesmo e fortalece o egoísmo. Todavia, aberta, a interioridade, aprofundada pela experiência da fruição, produz uma heteronomia em sentido distinto da realização egóica do eu. “Mas é preciso, por outro lado, que na própria interioridade que a fruição escava, se produza uma

heteronomia que incite a um outro destino diverso da complacência animal em si" (LEVINAS, 2019, p. 142).

Esse caminho diverso da realização do eu na fruição, quando este se abre, é o contato com o diferente de si, com uma exterioridade que não pode ser reduzida à mesmidade do eu, ou seja, trata-se da alteridade, é o próprio encontro com o *outro*. Somente algo diferente do eu, vindo de fora da totalidade ontológica, poderá abalar a autossuficiência e egoísmo do eu, eis aí a ideia de infinito. É a ideia de infinito, incontida na epifania do rosto do *outro*, que promove a ruptura com a totalidade ontológica e institui a relação ética no encontro com o *outro*:

Trata-se aqui de um singular "posto em nós": o "colocar" do desmedido no medido e no finito, através do qual o mesmo sofre sem jamais poder investir o Outro. Há ali como que uma heteronomia [...]. A filosofia é levada a ver nela uma privação da resposta, da possessão ou da fruição – quando no fundo ela significa o infinito. Trata-se de pensar a heteronomia do Outro no Mesmo, em que o Outro não escraviza o Mesmo, antes o desperta e o desembriaga, como um desembriagamento que é um pensamento mais pensante do que o pensamento do Mesmo, como um despertar que inquieta o repouso astronômico do mundo (LEVINAS, 2019, p. 169).

Diante da constatação, que é o encontro com o *outro*, que põe no *mesmo* a ideia do infinito, interrompendo, assim, a fruição, cabe-nos colocarmos algumas questões. Em quais aspectos a ideia de infinito provoca uma ruptura no interior da totalidade ontológica? Como Levinas interpreta a relação da ideia do infinito no encontro com *outro*? Esses pontos serão abordados no tópico seguinte, quando explicaremos sobre a ideia de infinito e o rosto do *outro*.

### **3.3 Ideia de Infinito e o Rosto do Outro**

Tomado como conceito emprestado de Descartes, Levinas irá ressignificar a ideia de infinito nas páginas de sua filosofia. Em Descartes, a ideia de Infinito está diretamente relacionada a um pensamento que pensa além do próprio pensamento, isto é, é o

finito pensando o infinito. Fato este que, para Descartes, atesta a existência de Deus, pois, como o pensamento pode produzir algo que o ultrapasse? Para Descartes, isso só faz provar que a ideia de infinito é posta em nós. No entanto, não é a prova da existência de Deus que interessa a Levinas, mas tão somente a ideia de infinito. A ideia de infinito assume uma posição privilegiada no desenvolvimento da filosofia levinasiana. De acordo Levinas (2019, p. 13),

A ideia de infinito é um modo de ser – a infindição do infinito. [...] A sua infindição produz-se como uma revelação, como uma colocação em mim da sua ideia. Produz-se no fato inverosímil em que o ser separado fixado na sua identidade, o Mesmo, o Eu contém, no entanto, em si – o que não pode nem conter, nem receber apenas por força da sua identidade. A subjetividade realiza essas exigências impossíveis: o fato surpreendente de conter mais do que é possível conter.

Em *Totalidade e Infinito* Levinas está em busca de fundar a subjetividade na ideia de infinito. O pensador judeu está em busca de transpor o *outro* das garras da totalidade ontológica, para uma relação ética, gestada na ideia de infinito, para além do *ser*. Sua esperança é que a relação com o *ser* seja ressignificada a partir da experiência do infinito na relação social, no encontro do *mesmo* com o *outro*:

Este livro apresenta-se, pois, como uma defesa da subjetividade, mas não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia perante a morte, mas como fundada na ideia do infinito. Avançará distinguindo entre a ideia de totalidade e a ideia de infinito e afirmando o primado da ideia de infinito. Vai descrever como o infinito se produz na relação do Mesmo com o outro (LEVINAS, 2019, p. 12).

O infinito, como modo de *ser* que excede a ontologia, se produz no interior da totalidade a partir do encontro do *mesmo*

com o *outro*. É como existente separado da totalidade, na condição do eu ensimesmado e recolhido na interioridade da habitação, que, no encontro com *outro*, o *mesmo* produz a ideia de infinito. Com isso,

É, pois, receber de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter a ideia do infinito. Mas isso significa também ser ensinado. A relação com Outrem ou o discurso é uma relação não-alérgica, uma relação ética, mas o discurso acolhido é um ensinamento. O ensinamento não se reduz, porém, a maiêutica. Vem do exterior e traz-me mais do que eu contendo (LEVINAS, 2019, p. 38 -39).

Em Levinas, o *outro* recebe o estatuto de transcendente, ele é uma entidade para além das categorias do *ser*. É exterior ao primado da ontologia, por isso carrega a ideia de infinito. Nesse sentido, o infinito é característica própria do *outro*, este *outro* designa altura, elevação, é a própria transcendência na imanência. Entretanto, a produção desse infinito só é possível a partir da relação de um eu e do *outro*, sendo que este encontro não implica uma totalidade. Essa relação conserva a distância da exterioridade, que é o *outro*, bem como da interioridade, que é ultrapassada pelo infinito

É diante do *outro*, no face a face, que o eu, na economia de seu *ser*, terá sua subjetividade ultrapassada pelo infinito no finito, infinito que abala a independência do *mesmo* e o arranca de seu egoísmo e solidão. “A análise da ideia de infinito, à qual só se tem acesso a partir de um Eu, culminará com ultrapassagem do subjetivo” (LEVINAS, 2019, p. 39). A ideia de infinito é inadequação por natureza, não aceita ser conceituada, extravasa o pensamento que pensa, mantém-se além da objetividade da totalidade ontológica. “A ideia de infinito consiste num pensamento que em todos os momentos, pensa mais do que pensa” (Levinas, 1997, p. 212).

Em quais condições, no interior da totalidade ontológica do mundo, a experiência de pensar mais do que o pensamento, ou seja, a experiência do infinito, é possível? O mais no menos, isto é, o fato de pensar no pensamento um pensar mais do que pensa,

condiciona o ser a exceder a teia de referências da totalidade, produzindo, assim, a finição.

A experiência da finitude da totalidade do mundo, tida como único horizonte possível de compreensão e constituição das relações intersubjetivas, se torna via também de produção da infinição do infinito, no eu que pensa. Entretanto, é no encontro do *mesmo* com o *outro* que excede a violenta face tematizante do *ser*, que a ideia de infinito promove a ruptura com a totalidade ontológica. De acordo Costa (2000, p. 105-107),

Pensar o infinito não significa mais que fazer a experiência – na totalidade objetiva do mundo – de pensar a ideia de algo que excede o plexo de referências da totalidade de sentido e significado, produzindo a “finição” – a experiência da finitude – da totalidade do mundo até agora compreendido como único horizonte possível de compreensão e principalmente de constituição da subjetividade e da intersubjetividade humanas; por esta mesma via também se produz a própria “infinição” do infinito no “eu-mim-mesmo” que o pensa. [...] A ideia de infinito se dá no interior da totalidade, produzindo a finição (limitação) da totalidade e a infinição (excedência) do infinito. Mas concretamente está ideia se dá na relação do “mesmo” (eu-mi-mesmo) com “o Outro” (alteridade, exterioridade).

É a partir da ideia do infinito, que extravasa o pensamento do *mesmo* frente ao *outro*, que a totalidade chega ao seu limite. É a ideia do infinito, produzida no encontro do *mesmo* com o *outro*, que promove a ruptura do plexo de sentido e significados do mundo da totalidade. O eu, que se depara com o *outro*, não consegue reduzi-lo, é vencido pela sua resistência e absoluta exterioridade. É no encontro com o *outro* que o eu para si (eu-mim-mesmo) da fruição, sai de si e se torna um *ser* para o *outro*. É a partir da ideia do infinito que é possível pensar uma relação social e a própria sociabilidade entre os homens. Sobre isso, Levinas (1997, p. 210) expõe que

A ideia de infinito está ligada à relação com Outrem. A ideia de infinito é a relação social. Esta relação consiste em abordar um ser absolutamente exterior. O infinito desse ser, que por isso mesmo não se pode conter, garante e constitui essa exterioridade. [...] a exterioridade do ser infinito manifesta-se na resistência absoluta que, pelo seu aparecimento – pela sua epifania – opõe a todos os meus poderes.

De acordo com Levinas (2019, p. 38), “O infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela ideia do Infinito, produz-se como Desejo”. Esse desejo é descrito por ele como Desejo metafísico. Na concepção levinassiana, o Desejo metafísico se volta para o absolutamente *outro*. Para Costa (2000, p. 112), “A relação com o “Outro” é desejo. “O Mesmo” parte e se move para o Outro por causa do desejo metafísico”. Não é o desejo pensado comumente como satisfação das necessidades, como o outro do mundo (pão, sopa, paisagem e mar) que o eu da fruição deseja e consegue se satisfazer.

É um desejo que se movimenta para um outro lado, para outro modo, isto é, um movimento em direção ao *outro*; para onde a verdadeira vida está ausente. Eis a defesa da metafísica levinassiana: um movimento de um mundo que nos é familiar, a nossa habitação, no profundo segredo da interioridade, em direção a um fora de si. Evasão de uma totalidade ontológica, libertação de um eu mim *mesmo*, transformado num para o *outro*.

O desejo metafísico se desloca para algo totalmente diferente das necessidades comuns. Enquanto as necessidades são geradas de mim mesmo e tende a uma satisfação que, ao ser satisfeita, produzirá outra satisfação, o que provoca gozo e felicidade nesse retorno a si mesmo. O desejo metafísico vem do outro, de seu rosto e de seu infinito, é desejo do que não pode ser esgotado, contido, é o infinitamente distante. Esse infinitamente distante, quando se aproxima, não se torna finito, mas se revela em sua infindição e inadequação ao pensamento que objetifica: “O desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo” (LEVINAS, 2019, p. 20).

O desejo propriamente dito é a própria relação com o infinito, tal relação não se configura como conhecimento, mas

como proximidade. É na proximidade com o *outro* que o pensamento, que pensa mais do que pensa, que, nesse caso, é desejo, vê revelado a ideia de Infinito. Essa relação contém algo que é desmedido, isto é, profundo, não esgotável, algo que transborda, fere a casca do ser, eis o rosto do outro.

Para Levinas, o rosto não se resume apenas a um nariz, a boca, aos olhos, isto é, somente à forma plástica. É óbvio que, quando nos deparamos com o rosto, fazemos logo essa descrição, observamos logo suas feições e detalhes. Preocupamo-nos se o sorriso é bonito, com a cor dos olhos, com o tamanho do nariz e outros aspectos. No entanto, o rosto do *outro* não se reduz, na filosofia de Levinas, a esses detalhes físicos. Na concepção levinasiana, o rosto “[...] abre espaço para uma filosofia do outro” (KESTERING, 2008, p. 19).

É a partir do rosto do *outro* que é possível a superação de uma ontologia, em que se pensa unicamente no próprio eu. É por meio do rosto do *outro* que se torna possível a excedência de uma totalidade ontológica, ancorada em uma filosofia solipsista e egoísta. O rosto é, para Levinas, inconceituável, pois ele não pode se tornar um conteúdo objetivado. Ele está para além de qualquer saber ou representação da consciência. É uma epifania expressar a ideia de infinito, é a própria transcendência, apresenta-se ao sujeito em forma de resistência ao conhecimento ontológico. Na concepção de Ribeiro (2015, p. 65),

O rosto, na filosofia levinasiana, consiste na epifania do outro como pessoa e transcendente. Mais do que a tessitura plástica do rosto de alguém como composição de elementos visíveis – olhos, boca e nariz – O rosto é transcendente na medida em que dele se origina a ideia de infinito apresentando-se como resistência para o sujeito. Aparecendo de forma irreduzível a representação, o rosto não pode ser englobado pela compreensão como um objeto ao conhecimento.

A partir da citação acima, podemos constatar que o rosto escapa a qualquer relação de conhecimento, de um possível saber aos moldes da razão ontológica. Ele está para além, pois é a própria expressão do infinito e transcendência. Em Levinas, o infinito, que se revela no rosto, é indiscernível, incontido, ou seja, não é passível



de totalização, é algo que está para além da totalidade ontológica. A relação entre o rosto e a ideia de infinito é a lição de que o rosto traz consigo mais do que o eu que o contempla pode pensar. Por isso, o rosto, como expressão do infinito em Levinas, é uma categoria que extrapola qualquer tematização:

Nesse sentido, pode dizer-se que o rosto não é visto. Ele é o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além. Eis por que o significado do rosto o leva a sair do ser enquanto correlativo de um saber (LEVINAS, 1982, p. 78).

Além da moldura da forma plástica, o rosto, para Levinas, se apresenta como nudez, ou seja, resistência absoluta ao domínio e posse do sujeito . O rosto do *outro* se recusa a ser contido pelo pensamento, está elevado a uma altura maior que o eu que o contempla. É diante do rosto do outro, no face a face, que a existência ultrapassa a totalidade ontológica. Somente uma alteridade absoluta e radical seria capaz de dissipar a continuidade do *ser* e da história. É no encontro com o rosto do *outro* que a subjetividade se depara com algo que está além de si mesma e, portanto, não cabe em seu egoísmo solitário. O rosto do *outro* é pura expressão que afeta a subjetividade do *mesmo*, sem ser possível começar a pensar nesta expressão.

É em frente ao rosto do *outro* que a consciência, doadora de sentido, se vê transbordada e limitada em sua intencionalidade representativa. Momento este em que a subjetividade é afeccionada para um despertar de uma intersubjetividade ética, comandada pela exterioridade e transcendência do rosto do *outro*.

O comando do rosto do *outro* é linguagem, discurso ético. Para Levinas, a relação com o rosto do outro é, num primeiro momento, ética, ou seja, o rosto, para o filósofo, é convite, é discurso. “Rosto e discurso estão ligados. O rosto fala. Fala, porque é ele que torna possível e começa todo discurso” (LEVINAS, 1982, p. 79).

Porém, qual discurso seria esse? A linguagem do rosto é interpelação, convite. O rosto instaura a própria ética, o face a face é, para Levinas, relação de hospitalidade, acolhimento, solidariedade e, sobretudo, responsabilidade. O rosto é discurso de paz, respeito e serviço ao *outro*; ele é linguagem, diálogo. O fato

de o *outro*, a partir de seu rosto estabelecer uma relação de linguagem com o *mesmo*, não significa que o *outro* seja absolvido pelo *mesmo*. O rosto do outro se revela como absoluto no encontro com o mesmo. É no face a face que a consciência egocêntrica cativa a interioridade, interrompe seu protagonismo. É na linguagem do rosto do *outro* que o eu é interpelado pelo *outro* a agir de modo ético e moral.

A primeira palavra do rosto do outro é uma ordem: “Tu não matarás”. É pela proximidade do rosto do outro que se escuta a linguagem original, discurso sem palavras ou proposições, pura expressão do infinito. A mensagem “não matarás”, que o rosto impõe, é mandamento que resiste à totalidade e à objetivação da ontologia. É no encontro com o mandamento do rosto do *outro* que o *mesmo* rompe definitivamente com seu egoísmo frutivo e com a totalidade ontológica. É a partir do encontro com o rosto do *outro* que o em-si e para-si, de uma liberdade egóica, se transforma em um eu ético e responsável pelo *outro*

O rosto do *outro* é o começo da própria filosofia, é o rosto que nos coloca nas pegadas do infinito. “A recepção da ideia de infinito que é “o Outro” e o rosto do Outro no face-a-face significam também ensino ou ser ensinado.” (COSTA, 2000, p. 125). No encontro com o rosto do *outro*, o *mesmo* é interpelado, pedagogicamente, a agir de modo ético e responsável. O rosto é discurso de paz, respeito e serviço ao *outro*,

O rosto do *outro* é abertura para o encontro com o infinito, é no encontro com o rosto do *outro* que expressa a ideia do infinito, no interior da totalidade, que a ética é instituída como filosofia primeira.

Nesse sentido, o rosto do *outro*, na pura expressão do infinito, passa a constituir a ética como anterior à totalidade ontológica, isto é, a ética como metafísica. A tese da anterioridade da ética, frente à ontologia, permite a Levinas pensar a sociabilidade e o acolhimento ao *outro*, como outro modo de ser, diferentemente da ontologia. A ética, como metafísica, inaugura uma sociedade em que o outro é fonte de inspiração, do amor, respeito e generosidade.

Para Levinas, o infinito, que se abre no rosto do *outro*, é a manifestação da própria metafísica. O rosto do *outro* é, para o filósofo, o que nos transporta para o universo da transcendência metafísica, é o que nos faz romper com a ontologia e a totalidade, pois ele aponta para o universo do indiscernível, do metafísico. O

encontro entre o *mesmo* e o *outro*, é visto, por Levinas, como uma relação metafísica. Esse encontro acontece em meio à existência terrestre, todavia, está para além da totalidade e da história.

Na concepção levinasiana, nessa relação entre o *mesmo* e o *outro*, que Levinas nomeia de metafísica, o *outro* permanece transcendente ao *mesmo*, isto é, numa condição de altura, pois, em seu rosto, se dá a passagem do infinito. O dinamismo desse encontro acontece como discurso; a expressão metafísica desse discurso é a saída do *mesmo* de seu eu soberano e único em direção à alteridade do *outro*.

Essa saída de si, que marca o momento em que a existência do *mesmo*, frente ao rosto do *outro*, ultrapassa a totalidade ontológica, indica o fundamento do ser humano, isto é, a própria relação metafísica. Esse movimento de evasão do eu-mim-*mesmo*, em direção a um para-o-*outro*, acontece na subjetividade do *mesmo* diante da transcendência ética do *outro*.

O encontro com a alteridade metafísica do *outro* só é possível, porque este *outro* é refratário à categoria do modelo ontológico totalizante. O *outro* metafísico é o absolutamente *outro*, é exterioridade, alteridade radical, transcendência ética e expressão do infinito. Esse encontro metafísico efetua uma relação que não se funda no conhecimento da totalidade, mas numa ética metafísica anterior à ontologia, relação ética para além da totalidade, portanto, filosofia primeira.

Essa relação e encontro metafísico, marcado pelo movimento de saída do em si, é um acontecimento ético em direção ao *Bem* e o *Bem* além do ser. O *outro* é a revelação do *Bem* e do infinito. A linguagem desse encontro entre o *mesmo* e o *outro* é o convite da bondade, da diaconia, da hospitalidade, da responsabilidade desinteressada e da gratuidade ao próximo.

O ensinamento do *outro* ao *mesmo*, é a linguagem da bondade, do respeito e da responsabilidade. É no encontro com o *outro* que a ética, como metafísica, estabelece a ruptura com a ontologia e inaugura sua posição de filosofia primeira.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo buscou observar que a ontologia, ao apresentar o *ser* como *logos* tematizante, anulou a alteridade do *outro*. O primado da ontologia, ao investigar os elementos do mundo, bem como o *outro*, deu, ao pensamento filosófico, a supremacia de se apropriar da diferença e da pluralidade, produzindo, assim, uma totalidade violenta à alteridade.

Em contrapartida, a ética metafísica permite, no encontro com o *outro*, abordá-lo em sua diferença, sem reduzi-lo à interioridade do *mesmo*. Daí a possibilidade de a ética ser pensada como filosofia primeira, precedendo, dessa forma, à ontologia. Para Levinas, a totalidade ontológica violou a singularidade do *outro*. Entretanto, a ética do encontro com o *outro*, que excede à totalidade, viabiliza uma convivência humana e respeitosa

Outra consideração de nosso trabalho, após esclarecermos a crítica levinasiana ao primado ontológico, foi indicar, em linhas gerais, o caminho de saída da totalidade ontológica, buscado por Levinas. Para o filósofo, é no encontro com o rosto do *outro*, que exprime a ideia do infinito e do *Bem*, para além do *ser*, que acontece a ruptura com a totalidade e, por consequência, a falência da ontologia. No entanto, até o encontro com o *outro*, o caminho de evasão da ontologia é pensado, por Levinas, a partir da constituição de uma subjetividade ética, fora das malhas do primado da totalidade ontológica.

Na concepção levinasiana, o Ocidente, como terra do *ser*, foi agarrado pelo *il y a*, um *ser* anônimo, indeterminado e sem sentido. O *il y a* configura a condição humana em seu momento impessoal de haver e se caracteriza por uma existência sem existente, um existir anônimo e sem sentido. Evadir-se do *il y a*, é sair do sem sentido, o que só é possível, destronando o eu egoísta e imperialista da ontologia. É necessário sair do si mesmo da fruição, de um eu *mesmo*, que sempre retorna a si, em direção a um ser para o *outro*. É a partir do encontro com o *outro* que a existência indeterminada se torna uma subjetividade ética.

É no encontro do *mesmo*, com o rosto do *outro*, que a ideia do infinito e do *Bem*, além da totalidade, expresso numa relação desinteressada, estabelece a relação ético-social como anterior à

ontologia e institui a ética como metafísica. Portanto, é no encontro com o rosto do *outro* que a ética precede à ontologia e passa a ser metafísica, ou seja, filosofia primeira.

## **REFERÊNCIAS**

COSTA, Márcio Luis. **Levinas**: uma introdução. Tradução de J. Thomaz Filho. Petrópolis: Vozes, 2000.

HUTCHENS, B. C. **Compreender Lévinas**. Tradução de Vera Lúcia M. Joscelyne. Petrópolis: RJ. Vozes, 2007.

KESTERING, Júlio Cesar. **Sobre o Diálogo**: Introdução a uma leitura filosófica de Emmanuel Levinas e Hans Urs Von Balthasar. EDUEPB, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**. Campinas: Papirus, 1998, p. 80.

LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**: Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2019.

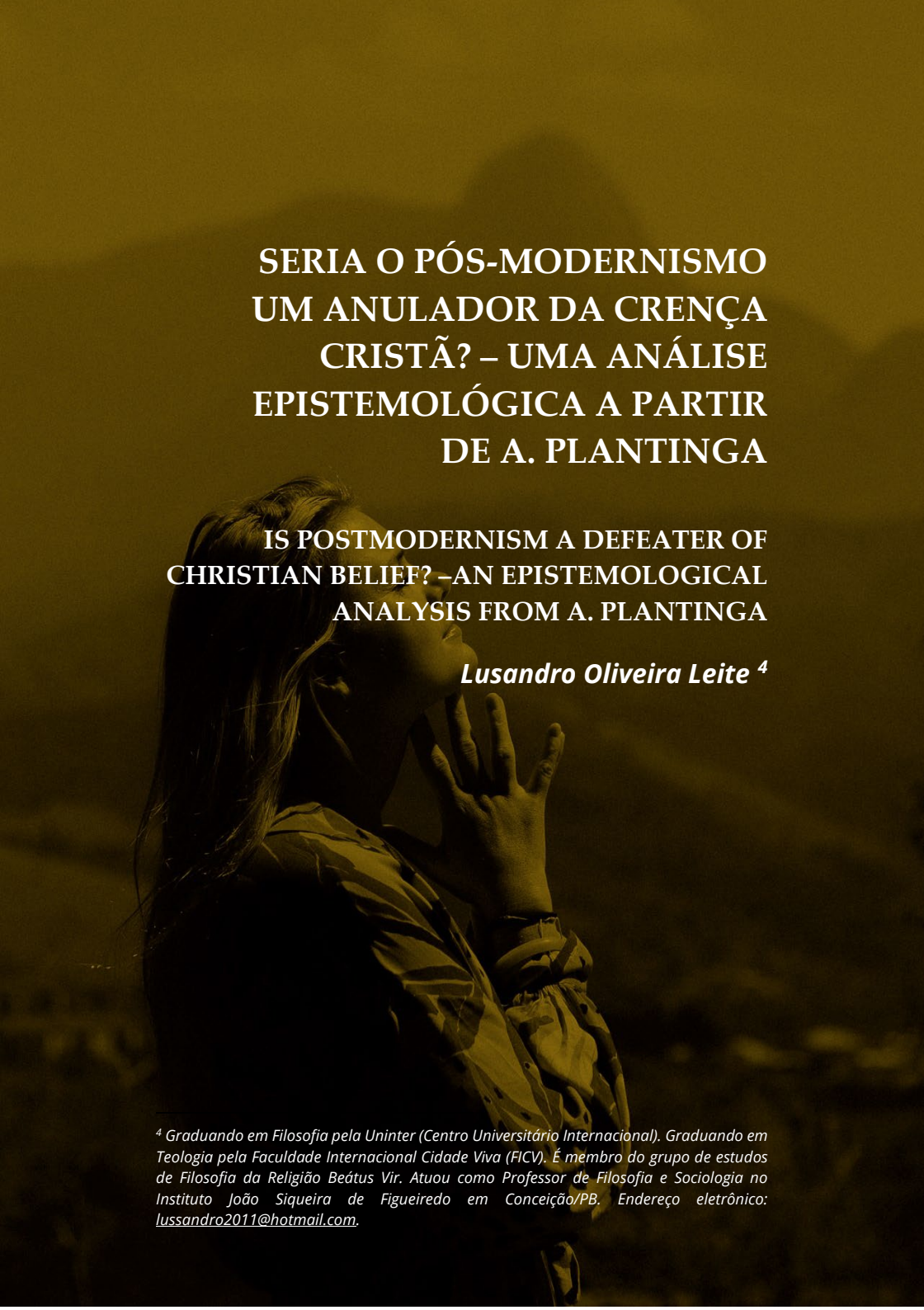
LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Tradução de João Gama. Lisboa: edições 70, 1982.

POIRIÉ, François. **Emmanuel Levinas**: Ensaio e Entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007.

RIBEIRO, Luciane Martins. **A subjetividade e o outro**: ética da responsabilidade em Emanuel Levinas. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

SOLÉ, Joan. **A ética do Outro**. São Paulo: Editora Salvat, 2017.

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre. Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.



SERIA O PÓS-MODERNISMO  
UM ANULADOR DA CRENÇA  
CRISTÃ? – UMA ANÁLISE  
EPISTEMOLÓGICA A PARTIR  
DE A. PLANTINGA

IS POSTMODERNISM A DEFEATER OF  
CHRISTIAN BELIEF? –AN EPISTEMOLOGICAL  
ANALYSIS FROM A. PLANTINGA

*Lusandro Oliveira Leite* <sup>4</sup>

<sup>4</sup> *Graduando em Filosofia pela Uninter (Centro Universitário Internacional). Graduando em Teologia pela Faculdade Internacional Cidade Viva (FICV). É membro do grupo de estudos de Filosofia da Religião Beátus Vir. Atuou como Professor de Filosofia e Sociologia no Instituto João Siqueira de Figueiredo em Conceição/PB. Endereço eletrônico: [lussandro2011@hotmail.com](mailto:lussandro2011@hotmail.com).*

## **RESUMO**

O presente estudo tem por objetivo a análise do fenômeno do pós-modernismo e qual o real impacto dele na crença em um Deus pessoal, poderoso, onisciente, onipresente e relacional. Queremos saber se o pós-modernismo constitui um anulador epistêmico da crença cristã. Considerando a abrangência e a grande divulgação da temática pós-moderna como um possível anulador que minaria a racionalidade da crença em Deus, o debate se faz necessário e busca responder, a partir da contribuição do filósofo analítico Alvin Plantinga, o problema levantado pelo pós-modernismo. E veremos, contudo, é que é extremamente difícil o pós-modernismo oferecer alguma razão epistêmica positiva que faça com que o crente abandone a sua crença em Deus ou que deva ao menos suspendê-la.

## **PALAVRAS-CHAVE**

*Pós-modernismo; crença cristã; anulador.*

## **ABSTRACT**

The present study aims to analyze the phenomenon of postmodernism and its real impact on the belief in a personal, powerful, omniscient, omnipresent and relational God. We want to know whether postmodernism constitutes an epistemic defeater of Christian belief. Considering the scope and wide dissemination of the postmodern theme as a possible defeater that would undermine the rationality of belief in God, the debate is necessary and seeks to answer, from the contribution of the analytical philosopher Alvin Plantinga, the problem raised by the postmodernism. And we shall see, however, is that it is extremely difficult for postmodernism to offer any positive epistemic reason why the believer should abandon his belief in God or should at least suspend it.

## **KEYWORDS**

*Postmodernism; Christian belief; defeater.*

## 1. INTRODUÇÃO

O pós-modernismo<sup>5</sup> é um movimento complexo e diverso, que tem sua origem em vários intelectuais e das mais diferentes áreas do saber humano. Por isso, pode ser paradoxal a tentativa de conceituar e circular o tema em um único eixo central. Tal cosmovisão é caracterizada precisamente por sua diversidade. Contudo, é possível promover uma definição aproximada e adequada do pós-modernismo recorrendo a algumas perspectivas negadas por esse movimento. Encontramos, por exemplo, a rejeição do fundacionismo clássico; não há mais referenciais absolutos de qualquer espécie, a tese de que a objetividade é apenas um discurso filosófico, não existe a verdade, ou que a verdade apenas advém de um construto social; ou ainda, que é somente um discurso de poder como defendido Michel Foucault. Também não existem padrões normativos como aventado por René Descartes, universais como proposto por Immanuel Kant, e nem referenciais morais absolutos como na crença cristã. Há uma forte oposição as “metanarrativas” e a marca vibrante do pós-modernismo é a propaganda constante da morte de Deus na voz histórica do homem louco de Nietzsche; e que somos condicionados historicamente. Há também a corrida nervosa pela desconstrução, as antigas identidades, que eram razoavelmente estáveis, estão derretendo como gelo, o sujeito pós-moderno situa-se no mundo de constantes mudanças de identidades (identidades fluídas), as estruturas que nas sociedades antigas garantiam uma certa “estabilidade” aos indivíduos estão sendo corroídas e o quadro geral apresentado pelo pós-modernismo que atravessa aos nossos olhos chispantes é de fragmentação do sujeito (identidades, estruturas políticas e sociais), da epistemologia (verdade e conhecimento), da ética (valores, normas), e da religião (metafísica, sagrado). Temos nos pós-estruturalista, por exemplo, Michael Foucault, Jacques Derrida e também os pensadores Jacques Lacan e Jean-François Lyotard porta-vozes (Cavaleiros) do

---

<sup>5</sup> Foi o filósofo francês Jean-François Lyotard, em sua obra “A Condição Pós-Moderna”, o responsável por popularizar o termo “pós-modernidade” ao se referir a condição pós-moderna como se segue: “Simplificando ao extremo, considera-se ‘pós-moderna’ a incredulidade em relação aos metarrelatos” (LYOTARD, 2009, p.16). Assim definida, a pós-modernidade teria como alvo principal as metanarrativas, ou seja, qualquer sistema que se propõe a fornecer uma explicação totalizante, universal, absoluta e atemporal da realidade. Neste sentido, o pós-moderno, caracteriza-se exatamente pela “incredulidade em relação aos metarrelatos.”



pós-modernismo, (e Nietzsche o profeta-poético do “caos” pós-moderno).<sup>6</sup>

Nesse sentido, não haveria mais um espaço público e sólido para crença cristã. Não poderíamos aceitar o cristianismo como sério e intelectualmente razoável ou mais importante do que qualquer outra crença religiosa ou filosófica. Para o pós-modernismo, as grandiosas coisas do evangelho são falsas. Portanto, o nosso objetivo é responder a esta pergunta: é o pós-modernismo um *anulador* da crença cristã?

## **1.1 Métodos**

Avaliar analiticamente e epistemologicamente a partir do regencial teórico do filósofo Alvin Plantinga, se o pós-modernismo constitui um anulador da crença cristã e se faz com que o crente corra o risco de ser irracional se continuar a sustentar tal crença.

## **1.2 Discussão**

### **1.3 Seria o pós-modernismo realmente incompatível com a crença cristã?**

O filósofo Alvin Plantinga (2018, p. 424), começa demonstrando que algumas das afirmações do pós-modernismo não são e nem podem ser “candidatas sensatas ao cargo de anuladoras da crença cristã e na verdade algumas são até simpáticas a essa crença”.

Por exemplo, os pós-modernos rejeitam tipicamente o fundacionismo clássico, que foi também rejeitado por intrépidos porta-vozes da crença cristã como Abraham Kuyper, William Alston e Nicholas Wolterstorff, e, aliás, de modo antecipado, por Agostinho, Tomás, Calvino e Edwards [...]. Muitos outros temas do pós-modernismo não podem senão provocar um entusiástico aplauso de uma perspectiva cristã:

---

<sup>6</sup> Apesar de citarmos, o que consideramos, *Os Cavaleiros Templários do pós-modernismo* neste trabalho, não é nosso objetivo avaliar os argumentos de todos eles e de forma detalhada, mesmo que seja um trabalho digno.

vem-nos à memória a simpatia e a compaixão pelos pobres e oprimidos, um forte sentido de escândalo perante algumas injustiças do nosso mundo, a celebração da diversidade e o “desmascaramento” do preconceito, da opressão e da angariação de poder disfarçados de princípios morais autoevidentes e de ditames da doce razão. Outro tema com respeito ao qual cristãos e pós-modernos podem concordar de todo o coração é a maneira pela qual, mesmo nos melhores de nós, a nossa consciência do que é correto e incorreto, verdadeiro ou falso, é muitas vezes obscurecida e ofuscada pelo interesse próprio. É verdade que os pós-modernos tendem a ver estes ciscos nos olhos alheios, mas não nos deles; entretanto, nesse aspecto não diferem muito de todos nós, incluindo os cristãos. (PLANTINGA, 2018, p. 424, grifo do autor).

Ora, fica claro que determinadas pautas defendidas pelos pós-modernos são também, e anteriormente, defendidas pelos cristãos. Pensadores cristãos, como descrito no excerto, Tomás, Calvino e Edwards rejeitaram, antes dos pós-modernos, o fundacionismo clássico. O próprio Plantinga<sup>7</sup> rejeita também o fundacionismo clássico. Outros valores defendidos pelos pós-modernos, relacionados a caridade, compaixão, aversão a tirania, ao poder desordenado e as injustiças fazem parte da agenda cristã desde a gênese do cristianismo, o Sermão do Monte (o sermão mais incrível e poderoso já pregado) é uma prova deste fato.

Contudo, de acordo Plantinga (2018, p. 424), outras teses pós-modernas “parecem realmente incompatíveis com a crença cristã”, um exemplo claro é o anúncio da morte de Deus pelo homem louco de Nietzsche, a tese “de que não há padrões morais ‘objetivos’ e talvez também a tese de que a *verdade*, pelo menos tal como é entendida pelo senso comum, não existe.” Essas crenças pós-modernas, nos faz pensar em grandes problemas filosóficos. Por exemplo, o que é a verdade? O que significa dizer que a verdade não existe? Responder a essas perguntas não é um trabalho fácil, porém necessário. Negar a verdade significa que

---

<sup>7</sup> Para um entendimento mais completo sobre a posição de Alvin Plantinga sobre o fundacionismo clássico, veja *Crença Cristã Avalizada*. São Paulo: Vida Nova, 2018.

“devemos afirmar que a verdade *não existe* pura e simplesmente, ou será suficiente dizer que ela existe, certamente, mas que é muito diferente do que pensávamos (e aquilo que pensávamos ser a verdade não existe de modo algum?). (PLANTINGA, 2018, p. 425).

Plantinga (2018, p. 425), cita uma explicação dada por Aristóteles para a verdade que ele considera (acertadamente) “maravilhosamente monossilábica”: “Dizer do que é que é, ou do que não é que não é, é verdadeiro”, e Plantinga complementa dizendo que,

se uma pessoa defende que a verdade não existe, compromete-se a negar, por exemplo, que a proposição *a neve é branca* será verdadeira se e somente se a neve for branca? Propõem-se os pós-modernos a negar isso? Essas são perguntas difíceis. Apesar disso, há uma perspectiva pós-moderna comum acerca da verdade segundo a qual o que é verdadeiro depende do que nós, seres humanos, dizemos ou pensamos, e isso parece realmente incompatível com a crença cristã. (PLANTINGA, 2018, p. 425, grifo do autor).

Assim, a crença cristã será realmente incompatível com o pós-modernismo se aceitar a proposição de que

- (1) “Necessariamente a pessoa de Deus existe se e somente se for verdadeiro que a pessoa de Deus existe.”<sup>8</sup>

Se tese pós-moderna de que a verdade depende de nós, seres humanos, (do que pensamos e dizemos) para existir estiver correta (tese um tanto audaciosa e que se volta totalmente para a capacidade e engenhosidade humana) a proposição (1) sobre existência de Deus dependeria também do que pensamos e dizemos, ou seja, “se o fato de ser *verdadeiro* que Deus existe depende de nós e do que nós fazemos e pensamos, o mesmo acontece com a *existência* de Deus; Deus depende de nós para existir. De um ponto de vista cristão, isso é completamente absurdo”. (PLANTINGA, 2018, p. 425). Obviamente, essa maneira de pensar a verdade é realmente inconciliável com a crença cristã.

---

<sup>8</sup> Premissa usada por Alvin Plantinga em *Crença cristã avalizada*, (2018 p. 425).

Contudo, devemos ter muito cuidado para não confundirmos a ideia que uma pessoa tem da verdade com a verdade em si. As pessoas podem facilmente estarem enganadas em pensarem que suas crenças são verdadeiras quando não o são. E mais complexo ainda é relação entre a verdade e o que pensamos e fazemos. Creio que é preciso separar as crenças de uma pessoa que são verdadeiras ou falsas, da crença de que determinadas coisas são verdadeiras ou falsas porque dependem do que pensamos e fazemos ou ainda que a própria verdade muda. O filósofo Desidério Murcho elucida bem a questão:

Porque evidentemente podemos estar enganados sempre que pensamos que algo é verdadeiro, cai-se na confusão de pensar que é a própria verdade que muda, ou se altera, ou que depende de nós. Isto é curioso porque as coisas são exatamente ao contrário: é precisamente porque somos obviamente falíveis e tantas vezes nos enganamos que não há maneira alguma adequada de pensar que a verdade depende de nós, da nossa vontade, das nossas convicções, das nossas provas, ou seja do que for desse jaez. Se dependesse, nunca poderíamos estar enganados, pois bastaria pensar que algo é verdadeiro para o ser. Uma vez que é evidente que nos enganamos, e muito mais do que seria desejável, conclui-se validamente que a verdade não depende de nós. O que depende de nós, mas isso é banal e desinteressante, é o que pensamos que é verdadeiro, e o que pensa uma pessoa que é verdadeiro pensa outra que é falso, mas nenhuma delas tem o poder de tornar verdadeiro ou falso isso que pensam; só a realidade tem esse poder. (MURCHO, 2018)

A ideia clara defendida por Murcho no excerto, é que é a realidade em si que determina algo como verdadeiro ou falso e não as crenças que as pessoas tem sobre verdade e a realidade. Por exemplo, considere a proposição:

(2) Deus existe.

Dessa forma, (2) não é dependente do que pensamos, sentimos e fazemos, dos nossos valores, convicções, desejos ou posições filosóficas, ela é verdadeira se e somente se for verdadeiro que Deus existe. E, conseqüentemente, falsa se não há tal divindade. E é exatamente por sermos falíveis, seres capazes de formar das mais variadas crenças falsas, que podemos afirmar que a verdade existe, porque se fosse o contrário, nenhuma das nossas crenças falsas seriam realmente falsas, bastaria pensar que elas são de alguma forma verdadeira (para tentarem não cair em contradição lógica os pós-modernos afirmam que a verdade depende de nós seres humanos ou que ela muda). Contudo, a verdade não é relativa à nossa vontade, pois se a verdade de alguma forma dependesse de nós, “nunca poderíamos estar enganados, pois bastaria pensar que algo é verdadeiro para o ser.”

O que é verdadeiro ou falso depende da realidade, então? Essa é uma forma de *definir* a verdade? Sim. Estamos falando da chamada *teoria da correspondência da verdade*, que, *grosso modo*, “trata-se da idéia de que a verdade é uma questão de uma proposição (crença, pensamento, declaração, representação) correspondente à realidade; obtém-se a verdade quando a realidade é do modo que uma proposição a representa.” (MORELAND; CRAIG, 2005, p. 168). Nesse sentido, as crenças de um sujeito epistêmico *S* são verdadeiras se “captam” o mundo tal como ele é, e as crenças de um sujeito epistêmico *P* são falsas quando “captam” o mundo de maneira incorreta. Um exemplo, que pode nos ajudar a entender melhor essa teoria da verdade é o seguinte: é verdade que a maçã é vermelha se e somente se a maçã for realmente vermelha. Caso a maçã seja vermelha e o sujeito epistêmico *S*, crer que a maçã é vermelha, então ele está sustentando uma crença verdadeira, pois aquilo que ele crer corresponde ao modo pelo qual as coisas são.

A *teoria da correspondência da verdade* vem sofrendo severas críticas, principalmente dos pós-modernos que rejeitam a noção de verdade, “especialmente se ela é construída de acordo com uma versão da teoria da correspondência.” (MORELAND; CRAIG, 2005, p. 168).

A esse respeito Plantinga esclarece algo muito importante, que nós nutrimos a ideia “básica” de que “há um modo pelo qual as coisas são”:

Uma das nossas ideias mais fundamentais e básicas é que há o modo pelo qual as coisas são. As

coisas poderiam ter sido muito diferentes do que são; elas poderiam ter sido de muitos modos, mas, entres eles, está o modo pelo qual são efetivamente. Há efetivamente cavalos; não há unicórnios, ainda que (talvez) pudesse ter havido; haver cavalos, pois, faz parte do modo de ser das coisas. Ora, a existência da verdade está intimamente ligada à existência de um modo pelo qual as coisas realmente são, um modo pelo qual o mundo é. Pois é *verdadeiro* que há cavalos se e somente se haver cavalos faz parte do modo pelo qual as coisas são. (PLANTINGA, 2018, p. 425, grifo do autor).

A verdade entendida dessa forma produz um *sensu epistemológico primário*<sup>9</sup> que torna possível a compreensão da realidade. Porque sei que há efetivamente cavalos (e não unicórnios) posso compreender que esse é o modo pelo qual as coisas realmente são.

Como responderiam os pós-modernos? Segundo Alvin Plantinga, o pós-modernista, poderia formular a seguinte objeção:

Bem, é óbvio que há algo como o modo de ser das coisas – quem poderia negar isso? Entretanto, quando digo que a verdade não existe, não quero negar tal coisa de modo algum. Quero apenas dizer que não existe a verdade *entendida de certo modo*. Não existe a verdade entendida, por exemplo, como algo que exige uma correspondência estrutural detalhada entre o modo pelo qual o mundo é e as frases portuguesas (ou inglesas ou alemãs ou chinesas). (PLANTINGA, 2018, p. 425-426, grifo do autor).

Isso não seria uma forma muito clara de *provar* (defender) que a verdade não existe. Para Plantinga (2018, p. 426), “Os pós-modernos às vezes parecem oscilar entre uma tese importante, mas claramente falsa (a verdade pura e simplesmente não existe de modo algum), e uma tese sensata, mas desinteressante (a

---

<sup>9</sup> Com *sensu epistemológico primário* quero afirmar exatamente a ideia preliminar de que é possível conhecer a realidade porque existe um modo pelo qual as coisas são.

verdade, concebida de uma maneira particular e implausível, não existe)." A tese pós-moderna de que a verdade não existe (também no sentido de que não há forma certa de ser das coisas) é incompatível com a crença cristã, porque "é certamente crucial, na crença cristã, a suposição de que *há* um modo pelo qual as coisas são, o que inclui as coisas grandiosas do evangelho; é crucial à crença cristã a suposição de que proposições como *Deus criou o mundo e o sofrimento e morte de Cristo expiam o pecado humano* são verdadeiros." (PLANTINGA, 2018, p. 426, grifo do autor).

## **2. ESSAS TESES (COMO A VERDADE NÃO EXISTE PURA E SIMPLEMENTE OU NÃO EXISTE DE UM CERTO MODO) PÓS-MODERNAS ANULAM A CRENÇA CRISTÃ?**

Há várias formas de uma crença ser *anulada*. Por exemplo, o leitor, que ama ler romances dostoiévskianos, pretender ir a Biblioteca Pública (em sua região), pois Luan, um amigo da bibliotecária de plantão, afirmou que lá, o leitor, encontrará todos os romances de Dostoiévski. O leitor forma a crença de que na Biblioteca Pública achará o magistral livro, *Crime e Castigo*. Porém, para sua surpresa, (estando o leitor na Biblioteca) depois de um tempo procurando qualquer título referente ao escritor Russo, não encontra ao menos *Noites Brancas*. De imediato, o leitor pede, calmo e sereno, explicações a bibliotecária, e ela afirma categoricamente que Luan sofre com alguns "problemas" psicológicos o que leva-o a sempre confundir Dostoiévski com Liev Tolstói e que se o leitor procurasse nas prateleiras encontrará, de fato, todos romances de Tolstói. Na ausência de um anulador para a crença da Bibliotecária, a crença que o leitor formou deve ser abandonada, pois o mesmo encontrou razões ou motivos para isso. Muitas das teses pós-modernas realmente são incompatíveis com a crença cristã, porém, isso não significa dizer que elas constituem *anuladores* da crença cristã.

### **2.1 Anuladores?**

O fato é que há muito a dizer acerca de anuladores. [...] precisamos de alguns exemplos. [...] vejo (a cem metros) o que tomo como um carneiro num terreno e formo a crença de que um

carneiro está no terreno. Sei que o leitor é o dono desse terreno. No dia seguinte, você me diz que não há carneiros naquele terreno, apesar de você ter um cão que parece um carneiro à distância de cem metros e que frequenta o terreno. Então (na ausência de circunstâncias especiais), tenho um anulador da crença de que um carneiro estava no terreno e vou, se for racional, abandoná-la. Isto é um anulador *refutante* – o que descobrimos (que não há carneiros naquele terreno) é incompatível com a crença antes formada. (PLANTINGA, 2018, p. 364, grifo do autor).

Porém, há também os anuladores *danosos*. Plantinga recorda um belo exemplo dado por John Pollock. Imagine que você

entra em uma fábrica e vê uma linha de montagem na qual há vários artefatos, todos lhe parecem vermelhos. Você forma a crença de que são realmente vermelhos. Mas então vem o superintendente e o informa que os artefatos estão sendo irradiados com luz vermelha e infravermelha, um processo que torna possível detectar pequeníssimas fissuras, da espessura de um fio de cabelo, que de outro modo seriam indetectáveis. (PLANTINGA, 2018, p. 364-6).

Fica evidente, que você tem, agora, um anulador para a crença de que os artefatos são vermelhos. Nesse caso, você encontrou razões que enfraquece os motivos que lhe levaram a crer que os artefatos eram vermelhos. O leitor, ficou sabendo que os artefatos pareciam vermelhos mesmo não sendo. Resumindo, os *anuladores*<sup>10</sup> são razões para abandonar ou no mínimo suspender uma determinada crença. Um anulador coloca-nos em uma situação que não podemos aderir racionalmente a uma crença *anulada*.

---

<sup>10</sup> Há vários outros tipos de anuladores na ampla Teoria Epistemológica da Anulabilidade. Devido à necessidade de sermos breves não apresentaremos outros excelentes exemplos de anuladores.



As teses ou afirmações pós-modernas constituem *anuladores* (conforme explicado) da crença cristã? Dificilmente. De acordo com Plantinga:

Ouve-se frequentemente dizer que este ou aquele elemento da crença cristã foi “posto em questão” pelo pós-modernismo ou pelas maneiras pós-modernas de pensar, ou que o pós-modernismo “destruiu” uma maneira tradicional de ver o mundo. No entanto, não apresentamos automaticamente um anulador da crença cristã limitando-nos a subir ao telhado para proclamar (ainda que em voz alta e devagar) “Deus está morto!” (nem mesmo que acrescentemos: “E todos os meus amigos também o afirmam”). Nem podemos pôr a crença cristã (ou qualquer outra coisa) em questão declarando apenas: “Declaro que ponho *isso* em questão!” Não podemos destruir uma maneira de pensar somente anunciando: “Declaro que destruo essa maneira de pensar!”. Isso não serve, mesmo que se exprima em escritos de fulgurante astúcia e estilo, e mesmo que se adote um ar de superioridade e gestos elegantes ao falar. É preciso algo mais. O quê? Bem, [...] para o leitor me apresentar um anulador da minha crença *C*, ele deve fazer ou dizer algo que (se eu tiver consciência disso e o tiver ouvido e entendido) me impeça de continuar a acreditar racionalmente em *C*, ou me impeça de acreditar tão firmemente quanto fazia antes. No caso típico, você fará isso ponde-me em uma posição na qual eu possa ver que a minha crença deve ser rejeitada (p. ex., fazendo-me ter um tipo adequado de experiência) ou dando-me um argumento de um tipo qualquer. (PLANTINGA, 2018, p. 426).

A linha de raciocínio da argumentação do filósofo Alvin Plantinga é simples e, por incrível que pareça, paradigmática para tempos pós-modernos. Poderíamos observar, em primeiro lugar, que frases ditas com elegância em espaços culturais e astúcia em espaços acadêmicos (universidades, revistas, periódicos, livros,

etc.) não as tornam *necessariamente* verdadeiras, ou em termos pós-modernos, não colocam a crença cristã (ou qualquer outra crença) em questão. Isso não é epistemicamente suficiente para destruir ou *anular* uma determinada crença. A declaração nietzscheana: "Deus está morto!" não se torna automaticamente um *anulador* da crença cristã, por mais que tal frase estivesse presente em trato filosófico extenso, denso, complexo e que ocupe os melhores anos de um filósofo, como Kant em *Crítica da Razão Pura*. Se o autor limita-se simplesmente a anunciar; "Deus está morto!", não oferece razão alguma para que o crente abandone a sua crença. Em segundo lugar, o número de adeptos não faz com que uma crença seja necessariamente verdadeira, mesmo que todos os nossos amigos afirmem a mesma coisa, ou necessariamente falsa, porque todos os nossos amigos (ou adversários) afirmam o contrário. Em terceiro lugar, o caminho mais seguro para contestar a crença cristã (ou outra qualquer) é apresentado algum *anulador*. Até o momento o pós-modernismo não conseguiu ser bem sucedido nesse requisito.

Alguns (ou muitos) pós-modernos poderiam objetar rejeitando a ideia da existência da racionalidade e "toda a estrutura de aval e anuladores?" Essa seria uma possibilidade plausível,

Tipicamente, eles não pensam que os argumentos são necessários ou suficientes para seja o que for de importante; podem duvidar da existência de uma coisa como a racionalidade; na verdade, podem até rejeitar toda a estrutura de aval e anuladores da nossa discursão. Neste caso, não seria uma perda de tempo investigar se o pensamento pós-moderno fornece um anulador da crença cristã? Não necessariamente. A rejeição dos pós-modernos da noção de anulador não implica que, de fato, não forneçam um anulador. Eles poderiam certamente fornecer um anulador mesmo que (erroneamente) rejeitassem toda a linha de raciocínio pressuposta pela ideia de que há ou poderia haver anuladores da crença cristã. (PLANTINGA, 2018, p. 427).

Como argumentamos anteriormente, a *os anuladores* (e toda a epistemologia com seus avanços nas últimas décadas) é um caminho seguro para contestar (ou no mínimo avaliar) a crença do

sujeito *P* em *S*. Mesmo assim, é claro que, os pós-modernos podem mostrar um anulador para crença cristã mesmo que rejeitem toda forma de argumentação que envolva *anuladores*. Plantinga oferece dois ótimos exemplos:

O leitor é um pós-moderno de carteirinha e rejeita toda a conversa acerca dos anuladores; eu não. Eu acredito que não há cactos na Península Norte, você me mostra um. O fato de você não ter em grande conta os anuladores não implica de modo algum que não me tenha fornecido um anulador, tal como o fato de eu não acreditar em vírus não significa que não lhe possa transmitir um resfriado. (PLANTINGA, 2018, p. 427).

E acrescenta que,

O mesmo acontece com o pós-moderno que não acredita em anuladores: se ele tiver razão quando à inexistência de tal coisa, então sem dúvida que não poderá dar-me um; mas talvez ele esteja enganado. Ao adotar o quadro de referência do aval e dos anuladores, estamos, é claro, pressupondo que ele *está* enganado. Neste caso, ele pode ser capaz de apresentar um anulador da crença cristã mesmo que pense que tal coisa não existe. (PLANTINGA, 2018, p. 427).

Creio que ficou suficientemente claro que os pós-modernos podem fornecer um anulador da crença cristã mesmo que não acreditem na existência de anuladores. O que não podem, é fazê-lo simplesmente apelando para frases de efeito (por mais que sejam elegantes, complexas, divertidas ou audaciosas). Plantinga argumenta (2018, p. 427): “[...] que o leitor pode me dar um anulador não argumentativo no caso de alguns tipos de crenças, mas poderia o pós-moderno me dar um anulador *para um elemento da crença cristã* sem me apresentar um argumento?” Segundo o filósofo cristão (2018, p. 427), o pós-moderno talvez possa tentar fornecer um anulador da crença cristã, narrando para o leitor, a sua jornada “intelectual e espiritual”. Uma possibilidade

seria que ele, um crente, talvez tenha tido uma educação tradicional; mas quando foi para universidade, já no segundo ano, alguém lhe apresentou autores como Freud, Marx e Nietzsche, conforme continuava os seus estudos teve contato também com Heidegger, Derrida e Rorty. “Ficou cativado pelo estilo brilhante, cintilante, de Nietzsche, pelo ar de profundidade teutônica de Heidegger, pelo espírito travesso e jocosos de Derrida e pela atitude corajosa [...] de Rorty”. (PLANTINGA, 2018, p. 427).

Para Plantinga (2018), o pós-moderno narra a sua jornada intelectual, e o faz de forma positiva. Isso, por acaso, torna-se um *anulador* da crença cristã? Não necessariamente. Talvez, o leitor, também, tenha uma história, mas, aversa. Foi educado em um ambiente totalmente secular (pais ateus), muito cedo, foram-lhe apresentados Freud, Marx, Nietzsche, Heidegger, Derrida e Rorty. Ao entrar na universidade, examinou-os com seriedade no primeiro ano do curso de Filosofia. No ano seguinte, avançou nos estudos e examinou-os mais profundamente. Porém, nos últimos dois anos de curso, passou a analisar intensamente as obras, após a indicação do professor de Filosofia da Religião, de Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Calvino, Immanuel Kant, Alvin Plantinga e Richard Swinburne. Ao término do curso, passou a rejeitar o ateísmo por influência da análise íntima e profunda das ideias defendidas pelos pensadores cristãos. Acaso isso nos fornece um *anulador* do ateísmo? Não necessariamente (apesar que, cremos, os autores cristãos têm mais razões para o teísmo do que os autores ateístas para o ateísmo). Voltemos ao nosso ponto, não é suficiente proclamar frases impactantes ou ler autores detratores da crença cristã para adquirir um *anulador*. Por isso, Plantinga (2018, p. 427), tem razão ao afirmar que, “Não se pode ver um cacto e continuar racionalmente a acreditar que não haja cactos ali. Por outro lado, é perfeitamente sensato ler esses autores e – apesar da pirotecnia verbal e dos ares de profundidade – permanecer impávido, continuando racionalmente a aceitar a crença cristã.” Certamente, os pós-modernos podem alegar que existem outras formas de anular a crença cristã. Uma forma seria apresentar argumentos contra a crença cristã. Analisaremos (brevemente) mais dois argumentos pós-modernos.

### 3. O QUE DIZER DO CONDICIONAMENTO HISTÓRICO?

E o que falar do *argumento do condicionamento histórico* que entende que as nossas crenças advêm do ambiente social onde fomos criados? Será que somos limitados pelo meio social? Esse foi um dos grandes temas debatido pelos fundadores da sociologia. Se estivéssemos nascidos na China medieval ou na antiga URS não teríamos adotado a crença em Deus. Talvez não seríamos cristãos nesses lugares (ou adotássemos uma crença mais fraca ou diferente). A ideia defendida aqui é que somos tanto limitados quanto condicionados pela sociedade a que pertencemos e que fomos formados. Dependendo da época e da sociedade a que estamos nos referindo o sujeito *P*, não teria adotado uma série de crenças, mas anuísse a outras, talvez não acreditasse em Deus e fosse um adepto do politeísmo, ou ainda considerasse a democracia ateniense um atrasado para o povo grego e tivesse apreço pela tirania, e assim por diante. Portanto o sujeito *P*, estaria limitado e não transcenderia a condição imposta pelo meio em que ele foi socializado.

Mas então isso significa que essas crenças são de fraca qualidade, sem aval, irracionais ou de qualquer outro modo inadequadas. A crença cristã, portanto, é irracional ou, no mínimo, não tem aval. Ora bem, o que temos até agora não é um suposto anulador da crença cristã em si, mas antes de uma crença diferente: a crença de que a crença cristã tem aval. Apesar disso, se eu passo a ver ou acreditar que a crença cristã não tem aval para mim, talvez eu adquira assim um anulador dessa crença em si. Por que haveríamos de aceitar o argumento? (PLANTINGA, 2018, p. 428).

“Por que haveríamos de aceitar o argumento?” (PLANTINGA, 2018, p. 428). Há alguns problemas com esse argumento. O primeiro problema é seríssimo, e se refere a *autoincoerência*, que nos faz pensar (em algo um tanto inusitado) que quem adere a esse argumento está também desacreditando as próprias crenças, pois é verdade que se somos condicionados pela sociedade que fomos inseridos e educados, a pessoa que pensa assim também é alvo do mesmismo caso. Eis a questão: *a pessoa que pensa assim, só o faz porque também foi condicionada.*

Como afirma Plantinga (2018, p. 427), “[...] como tantos argumentos céticos, este argumento, se desacreditar algo, desacredita-se a si próprio, cai na mesmíssima cilada que armou para os outros.” Assim, em nada esse argumento afeta a crença cristã. O *condicionamento histórico anula* a si mesmo, portanto, não é confiável usá-lo para *anular* a crença cristã.

Além disso, de acordo com Plantinga (2018, p. 429), “Tivesse Einstein nascido no século 18, não teria acreditado na relatividade especial; mas daí nada se segue com respeito à relatividade especial.” Várias pessoas, acrescenta o filósofo cristão, “pensam hoje que é incorreto tratar alguém com ódio ou desprezo ou indiferença unicamente porque não pertence à nossa raça; as suas perspectivas são não automaticamente destituídas de aval só porque poderiam ter pensado outra coisa se tivessem nascido na Alemanha nazista ou na antiga Esparta.” Portanto, se Einstein tivesse nascido no século 18 e não tivesse acreditado na teoria da relatividade especial, isso não diz nada sobre a teoria da relatividade especial ser verdadeira ou falsa. O mesmo vale para alguém que tenha vivido na URSS e não tivesse acreditado em Deus. Isso não diz nada se a crença cristã tem *aval* ou não. Talvez, o máximo que o caso de Einstein mostra é que ele não saberia de algo que efetivamente poderia saber posteriormente. Não nos prologaremos tanto nesse argumento.

#### **4. E A VERDADE É REALMENTE CONSTRÍDA PELOS SERES HUMANOS?**

O segundo argumento, abordado pelo filósofo A. Plantinga, considera uma tese audaciosa e curiosa de que a verdade é fruto da ação humana a partir de um “colegiado”, “nossos pares”. “É muito comum creditar (algumas pessoas poderiam dizer ‘debitar’) a Richard Rorty a perspectiva de que ‘a verdade é o que os nossos pares nos deixam dizer’<sup>11</sup>. Ora, isso é

---

<sup>11</sup> “O que ele efetivamente diz é: ‘Para filósofos como Chisholm e Bergmann, temos de tentar dar essas explicações para que o realismo do senso comum seja reservado. Objetivo de todas essas explicações é tornar a verdade algo mais do que o que Dewey chamava ‘assertibilidade avalizada’: mais do que os nossos pares, *ceteris paribus*, nos deixarão dizer’ (philosophy and the mirror of nature [Princeton: Princeton University Press, 1979], p. 175-6) [edição em português: A filosofia e o espelho da natureza (Bonsucesso: Relume Dumará, 1994)].” “Pelo contexto é claro que Rorty se põe aqui (e em outros lugares) do lado de Dewey, contra Chisholm e Bergmann” (PLANTINGA, 2018, p. 430).

um pouco vago, mas se for tomado seriamente, parece realmente incompatível com a crença cristã." (PLANTINGA, 2018, p. 429-430). Essa forma de pensar tem uma relação direta ou indireta com a *Teoria Pragmática da Verdade* que foi desenvolvida pelos pensadores William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952), e defendida (ampliada) pelos filósofos contemporâneos Hilary Putnam e Richard Rorty. Em *Filosofia e Cosmovisão Cristã*, os filósofos W. L. Craig e J. P. Moreland argumentam que:

Em termos gerais, a teoria pragmática implica que uma crença *P* é verdadeira se, e somente se, *P* funcione ou seja útil possuí-la. *P* é verdadeiro no caso de exibir certos valores para aqueles que a aceitam. O pragmatismo é amplamente aceito como uma expressão de anti-realismo no que se refere à realidade exterior. Os pragmatistas diferem sobre como interpretar *funcionar* e *ser útil*; conseqüentemente, existe uma distinção entre versões de pragmatismo não-epistêmicas e epistêmicas. De acordo como **pragmatismo não-epistêmico**, uma crença é verdadeira no caso de se aceitar que ela é útil, em que "útil" é traduzido em termos que não fazem referência a valores epistêmicos. [...] Mais freqüentemente, *funcionar* ou *ser útil* são descritos em termos epistêmicos, de acordo com o **pragmatismo epistêmico**. Por exemplo: *P* é verdadeiro se, e somente se, *P* é (1) aquilo que os colegas de alguém lhe permitem afirmar racionalmente, ou (2) aquilo que alguém é idealmente justificado em asseverar, ou (3) aquilo que uma comunidade científica idealmente racional, com todas as evidências relevantes, possa aceitar, ou (4) se *P* exibir a simplicidade, o poder explanatório, a adequação empírica, a tendência de levar a predições bem-sucedidas e assim por diante. (CRAIG; MORELAND, 2005, p. 184-185, grifo do autor).

Alvin Plantinga analisa o *pragmatismo epistêmico*, com especial atenção para (1), que afirma que a verdade é "aquilo que os colegas de alguém lhe permitem afirmar racionalmente", e as implicações dessa tese para a crença, por exemplo, na existência

de Deus. Assim, “[...] a própria existência de Deus depende (‘para mim’, se é que isso faz sentido) dos meus pares. Pois se eles me deixassem dizer que Deus não existe, então seria *verdadeiro* que não há tal pessoa, caso em que não haveria tal pessoa.” (PLANTINGA, 2018, p. 430). Portanto, existência de Deus parece que depende (nessa forma de entender a verdade) “[...] do comportamento dos meus colegas. Não é fácil acreditar nisso.”<sup>12</sup> Essa ideia é complicada (visivelmente) no sentido *epistêmico* (a verdade seria fruto da ação humana a partir da permissão de nossos pares) e é também difícil de aceitá-la e colocá-la em prática (a questão aqui seria as consequências). Em essência, o argumento é o seguinte: formular a verdade dessa forma traz consequências danosas quando a forma de pensarmos o conhecimento e na maneira de lidar com as guerras, com as doenças e os efeitos *noéticos* do pecado (o mal moral). Plantinga elabora um raciocínio crítico constatando que essa estrutura argumentativa tem consequências bem peculiares:

Por exemplo, promete uma maneira auspiciosa de lidar com a guerra, a pobreza, a doença e outros males a que a nossa carne está fadada. Considere-se a AIDS: se todos nós deixarmos de dizer que a AIDS pura e simplesmente não existe, da perspectiva *rortiesca* seria *verdadeiro* que a AIDS não existe; e se fosse *verdadeiro* que a AIDS não existe, a AIDS não existiria. Assim, tudo o que precisamos fazer para nos livrarmos da AIDS, ou do câncer, ou da pobreza, é deixarmos-nos uns aos outros dizer que eles não existem. Isso parece muito mais fácil do que os métodos convencionais, que envolvem um imenso dispêndio de tempo, energia e dinheiro. (PLANTINGA, 2018, p. 430, grifo do autor).

Como seria se levássemos essa ideia até as últimas consequências, como faz Dostoiévski com alguns dos seus personagens que defendem ideias absurdas e fazem coisas absurdas. Basta ler *Os Demônios; Os irmãos Karamázov e Crime e Castigo* e o leitor encontrará cenas dramáticas, a estupidez humana escancarada, a violência nua e crua, e uma grande quantidade de

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 430.



misérias humanas. A realidade imita a ficção ou será o contrário? Voltemos ao argumento. Quais seriam as consequências? Pense, por exemplo, na maldade que as autoridades chinesas fizeram quando assassinaram vários estudantes da praça Tiananmen em 1989; as autoridades chinesas negaram o massacre na Praça da Paz Celestial de Pequim. Na visão rortiana, de que a verdade é fundamentada naquilo que nossos pares nos deixam dizer, gera uma consequência danosa ou, no mínimo, curiosa. Plantinga, sintetizou essa consequência na seguinte passagem:

Do mesmo modo, considerem-se as autoridades chinesas que mataram os estudantes da Praça Tiananmen e depois exacerbaram a vilania com mentiras descaradas, afirmando não ter feito isso. Desse ponto de vista, esta é uma maneira pouquíssimo caridosa de pensar na questão, pois ao negar o que aconteceu, as autoridades estavam apenas tentando fazer os seus pares deixá-los dizer que aquilo nunca havia acontecido, caso em que seria *verdadeiro* que nunca havia acontecido, caso em que nunca teria de fato acontecido. Assim, o que é caridoso pensar aqui, de um ponto de vista rortiano, é que as autoridades chinesas estavam apenas tentando fazer que esse fato terrível nunca tivesse acontecido; e quem pode censurá-los por isso? O mesmo se aplica àqueles nazistas *skinheads* que afirmam que o Holocausto não existiu e que Hitler e os seus capangas eram gentis como cordeirinhos, nunca tendo feito mal a pessoa alguma; também nesse caso devemos considerar que estão tentando fazer que essas coisas terríveis nunca tenham acontecido. E na nossa vida pessoal, se fizemos algo incorreto, não há problema: basta mentir, fazer os nossos pares aceitarem que não o fizemos. Se formos bem-sucedidos, então de fato não o fizemos; além disso, como bônus adicional, nem sequer teremos mentido desde o início! (PLANTINGA, 2018, p. 430, grifo do autor).

Podemos ver que essa concepção da *verdade* traz consigo algumas consequências. Se a verdade realmente depende do que nossos pares nos permitem dizer, a própria frase: “*A verdade depende do que nossos pares nos permitem dizer*”, só será verdadeira se os nossos pares nos permitirem afirmá-la. Isso não parece ser coerente. Dessa forma, muitas das nossas crenças (talvez as mais importantes) seriam falsas (aquelas que nossos pares não nos permitem dizer), como também haveria aspectos negativos relacionados a forma como lidamos com as miseráveis questões que afligem a humanidade. A partir dessas observações surgem duas questões importantes. A primeira questão é: *Rorty verdadeiramente crer assim?* Plantinga responde a essa pergunta dando atenção, particular, ao modo rortiano de entender o trabalho (comportamento e linguagem) dos filósofos analíticos:

Ora bem, o leitor dirá certamente que estou atacando um espantalho. Rorty não poderia querer dizer, como uma verdade sóbria, que a verdade é o que os nossos pares nos deixam dizer. Isso é apenas uma maneira conversacional, esquemática, informal, de transmitir a sua verdadeira opinião. Falar dessa maneira informal está de acordo com a sua ideia de que o melhor é entender a filosofia como uma espécie de conversa, e com o seu desprezo pela panóplia de definições, princípios, condições necessárias e suficientes, tentativas de rigor e todas essas coisas que caracterizam os filósofos analíticos. (Se você estivesse conversando com um amigo, começaria por dizer “Necessariamente, a proposição P é verdadeira se e somente se?” Bem, talvez isso dependa do amigo.) Talvez isso seja assim; infelizmente, só complica a situação. (PLANTINGA, 2018, p. 431).

A segunda questão (a mais importante): o pensamento do filósofo Rorty “oferece um anulador da crença cristã.”<sup>13</sup> Plantinga argumenta que:

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 431.

[...] seria bom ter uma maneira relativamente séria de formular o que poderá ser esse pensamento. O que será que ele quer dizer? Bem, presumivelmente, a tese de Rorty é que a verdade de uma crença ou proposição depende crucialmente da realidade social, seja ela qual for; a verdade é de algum modo uma função da sociedade e do que esta faz ou faria. O que é verdadeiro “para nós” então dependerá de algum modo da nossa própria sociedade. (PLANTINGA, 2018, p. 431).

Deve-se ter em mente algumas concepções: não fica claro como a verdade (entendida assim) *anularia* a crença cristã. De acordo com Plantinga (2018, p. 431), “[...] o problema é que não conseguimos dizer facilmente, sem qualquer elucidação complementar, se a perspectiva rortiana sobre a verdade é ou não incompatível com a crença cristã.” Existe uma ambiguidade na forma rortiana de conceituar a verdade, por isso, tonar-se complexo identificar no pensamento rotiano um *anulador* da crença cristã. Na tentativa de elucidar essa questão abstrusa Plantinga (2018, p. 431), argumenta, citando Gary Gutting:

Este problema acerca da determinação do que Rorty pretende dizer aqui não é trivial. Gary Gutting, por exemplo, afirma que Rorty não pretende realmente afirmar algo minimamente chocante ou paradoxal acerca da verdade, ou que não se harmonize com o senso comum. Ele não quer realmente dizer que a verdade depende de algum modo das propriedades da sociedade; em vez disso, está apenas rejeitando certas *teorias* da verdade eminentemente rejeitáveis. “O ponto central”, diz Gutting, “é que o nosso ‘discurso sobre a verdade’ deve limitar-se a uma asserção, sem comentário filosófico nem elaboração, dos lugares-comuns basilares acerca da verdade; e a um exame da arbitrariedade e/ou incoerência dos esforços para criticar (ou seja, analisar, modificar, ou justificar) as verdades basilares” (PLANTINGA, 2018, p. 431-432, grifo do autor).

Para Plantinga (2018, p. 432), a defesa básica aqui “[...] é que há várias verdades que são lugares-comuns, e de senso comum, acerca da verdade: que as crenças são verdadeiras ou falsas, mas não ambas; que geralmente não podemos tornar uma crença verdadeira desejando apenas que o seja; que é possível que todos tenhamos crenças falsas [...]”. Isso é verdade, formamos crenças que são verdadeiras e outras falsas. Por isso,

[...] a crença de que todos os seres humanos são mortais é verdadeira se e somente se todos os seres humanos são mortais – e assim por diante. Essas trivialidades são todas verdadeiras e devemos aceitá-las todas; além disso, qualquer crítica filosófica delas, ou elaboração, modificação ou rejeição, está fadada a acabar em “arbitrariedade ou incoerência”. Gutting propõe isso como uma interpretação de Rorty, pelo menos de Rorty “sob sua própria luz mais favorável”. (PLANTINGA, 2028, p. 432).

Plantinga (2018, p. 432), complementa afirmando que o pensamento de Rorty (entendido dessa maneira) se semelha com o do filósofo Thomas Reid interpretado (ou transporto) para uma linguagem informal, talvez com pintadas, misturado, da filosofia de Wittgenstein. E se esse for o caso, as acusações levantadas contra Rorty, que o associam ao “antirrealismo e relativismo dissolutos” certamente são falsas. Porém, se essa forma de compreender Rorty estiver certa, não encontramos (de modo algum), em seu modo de ver a verdade, um anulador da crença cristã.

Aparentemente estamos diante de um impasse. Seria possível traspormos a agonizante dúvida de Hamlet para a questão filosófica que estamos abordando? *Será que Rorty pensa tal como formulado acima?* É exatamente isso que Plantinga (2018, p. 432), questiona: “[...] seria realmente isso que ele queria dizer quando, por exemplo, se pôs ao lado de Dewey, dando a entender que a verdade é o que nossos pares nos deixam dizer? Se era, expressou-se um pouco descuidadamente.” Pensemos (para nossos propósitos) que o Rorty, na realidade, queria é ser coloquial (não queria utilizar toda a linguagem “complexa” dos filósofos analíticos), e que o seu objetivo final era na verdade rejeitar certas teorias da verdade, por exemplo, a *Teoria da Correspondência* ou ainda, a

*Teoria da Verdade Coerentista.* Se essa for realmente a situação, Plantinga questiona os seus e métodos:

E mesmo dando-lhe todo o espaço compatível com a sua intenção de ser coloquial e não pedante, não seria um pouco forçado pensar que o que ele tenciona aqui é apenas rejeitar algumas críticas filosóficas dessas trivialidades básicas? E não é também um pouco difícil engolir a sugestão de que Rorty é ambíguo entre a rejeição da própria verdade, por um lado, e a rejeição de uma teoria particular da verdade, por outro? Isso seria como ser ambíguo entre a rejeição de uma teoria dos cangurus e a rejeição dos próprios cangurus. Essa sugestão, quer-me parecer, enfraquece Rorty de um modo implausível. (PLANTINGA, 2028, p. 432).

Se Plantinga estiver correto na interpretação do pensamento de Rorty, é verdade que Rorty (seu pensamento/argumento) é enfraquecido “de um modo implausível”. Pois, Rorty estaria confundindo o objeto em si, com as teorias que tentam captar a realidade fiel do objeto estudado. Para facilitar a compreensão: uma coisa seria rejeitar uma teoria específica da verdade, outra coisa, totalmente diferente, seria rejeitar a própria verdade. O filósofo Desidério Murcho diz algo que pode nos ajudar nessa encruzilhada:

Há assim uma marcada diferença entre o que se consegue provar ou justificar adequadamente e a própria verdade. Precisamente porque somos falíveis, quase não existem processos de prova que sejam imunes ao erro. Alguns são muitíssimo melhores do que outros, porque oferecem garantias mais fortes, mas é preciso ter sempre cuidado porque podemos estar enganados. É algo como esta consciência da falibilidade humana que provoca a confusão de pensar que é a própria verdade que é instável, digamos, no sentido de ser relativa ao que pensamos. Porém, se a verdade fosse relativa neste sentido, não haveria instabilidade alguma porque seria

sempre verdadeiro seja o que for que alguém pensa que é verdadeiro (MURCHO, 2018).

Em primeiro lugar, podemos anotar algo importante (na perspectiva abordada por Murcho), uma coisa é uma teoria conseguir se eficaz, “provar ou justificar adequadamente” o que propõe defender; outra, é que a mesma teoria pode não ser eficiente e estar a anos luz da verdade. Há uma diferença entre a verdade e o que uma teoria diz ser a verdade. Em segundo lugar (Murcho foi muito feliz nesta colocação), isso acontece porque os seres humanos são incredivelmente “falíveis”. Acertam em muitos processos e propõe boas teorias, contudo, devemos está sempre em alerta exatamente por podermos “estar enganados”. Em terceiro lugar, devemos notar, ao contrário do que alguns pensam, que essa “fragilidade humana” não joga contra a verdade, ela pode e causa confusão na hora de conhecermos a verdade e o processo que nos leva até ela. Na realidade, é porque existe essa fragilidade que reconhecemos que a verdade é difícil de ser encontrada com tanta clareza, contudo, porque existe essa fragilidade alguns preferem defender que a verdade não existe. Eis a questão: como estabelecer que a verdade não existe em sentido absoluto? Através de uma teoria? O caminho seria da lógica formal? A partir de algum critério ou regra? É difícil dizer. Por isso, é importante adotar uma postura de humildade e reconhecer que é a fragilidade humana que provoca toda essa situação agonizante semelhante a *dúvida de Hamlet*.

Há outras formas de interpretar o pensamento de Rorty, por exemplo, o que ele rejeita, na realidade, é um *realismo* relacionado a verdade, ou seja, o *representacionismo*. Basicamente, a ideia aqui é que nossas mentes formam ideias a partir de representações e pensamos por meios dessas representações e que elas só serão verdadeiras se, de alguma forma, corresponderem à realidade. Não nos deteremos na interpretação desse pensamento. Fica claro, que a perspectiva rortiana, discutida até o momento, não nos fornece qualquer razão *epistêmica positiva* que leve o cristão a abandonar ou, no mínimo, suspender a sua crença.

Há um outro argumento de Rorty que (aparentemente) propõe que a verdade é dependente de nós, seres humanos, pois a verdade seria correspondente as frases e as frases são fruto das linguagens humanas, e as linguagens humanas são criações humanas, só existiriam se nós existíssemos. Se nós não

existíssemos, as linguagens humanas não existiriam, conseqüentemente as frases não existiriam e, logo, a verdade também não existiria. O argumento é descrito assim pelo próprio Rorty:

Dizer que a verdade não existe independentemente de nós é dizer que onde não há frases não há verdade, que as frases são elementos das linguagens humanas e que as linguagens humanas são criações humanas. A verdade não pode ser independente de nós – não pode existir independentemente da mente humana – porque as frases não podem existir dessa maneira, não podem ser independentes de nós. (RORTY *apud* PLANTINGA, 2018. p. 434).

Rorty afirma: “a verdade não existe independentemente de nós”, por qual motivo? Ele explica que o motivo é porque a verdade “não pode existir independentemente da mente humana”; mas por que a verdade não pode existir independentemente da mente humana? Eis a razão possível: as verdades são a mesma coisa que as frases e as frases são invenções das linguagens humanas, logo, a verdade depende de nós para existir, pois as linguagens humanas dependem dos seres humanos para existir<sup>14</sup>. Para Plantinga (2018), se é isso mesmo que o Rorty pretende dizer, “há dois tipos de objeção ao argumento, sendo um sério e o outro fatal”.

Primeiro, a objeção séria. As frases são de fato verdadeiras ou falsas, mas não são somente elas que o são. As *crenças* também são verdadeiras ou falsas, assim como as asserções, teses, indicações etc. O argumento de Rorty parece pressupor que as crenças, asserções, teses, indicações e assim por diante são todas em si frases. Alternativamente, talvez a sua ideia seja que as frases é que são verdadeiras ou falsas no sentido

---

<sup>14</sup> Essa parece a consequência óbvia desse argumento. Somos nós, seres humanos, que criamos a verdade. Porém, é difícil estabelecer o meio pelo qual fazemos isso. Rorty, não ofereceu (até onde sabemos) um caminho seguro pela qual devamos trilhar. Talvez seja uma jornada, não filosófica, não analítica, por caminhos comuns a todos, talvez seja essa a maneira mais adequada para Rorty. Apenas talvez. A pós-modernidade é fragmentada.

*primitivo* e as outras coisas (crenças e asserções, por exemplo) verdadeiras de modo secundário (assim, ele poderia dizer que uma asserção é verdadeira se for a asserção de uma frase verdadeira). Na melhor das hipóteses isso é dúbio. Há uma razão para pensar que pelo menos algumas coisas verdadeiras no sentido fundamental não são frases. Usemos o termo “proposição” para denotar as coisas que são verdadeiras ou falsas no sentido primitivo, deixando em aberto exatamente o que serão e, em particular, se são todas elas frases. Considere-se, então, a proposição (a verdade) de que  $2 + 1 = 3$ . Ora, essa verdade, como pensamos habitualmente, é *necessariamente* verdadeira; isso significa, entre outras coisas, que ela não poderia não ser verdadeira; não há circunstâncias possíveis nas quais não seja verdadeira. Mas a frase “ $2 + 1 = 3$ ” poderia não ser verdadeira. Isso porque é uma frase e, do ponto de vista de Rorty, é verdadeira em razão do que fazemos com ela. Além disso, o que fazemos com ela é algo que poderíamos não ter feito. Logo, do ponto de vista de Rorty, as coisas poderiam ter sido tal que essa frase não teria sido verdadeira; de fato, antes e haver seres humanos, pensa Rorty, não havia a frase “ $2 + 1 = 3$ ”; nessas condições, a frase não teria sido verdadeira. Logo, a frase poderia não ter sido verdadeira. A *proposição* de que  $2 + 1 = 3$ , portanto, tem uma propriedade que a frase “ $2 + 1 = 3$ ” não tem: a de ser necessariamente verdadeira – ou seja, ser tal que não poderia não ter sido verdadeira. A proposição (a verdade) de que  $2 + 1 = 3$ , conseqüentemente, não é a frase “ $2 + 1 = 3$ ”. O mesmo acontece, como é natural, com qualquer outra verdade necessária. (PLANTINGA, 2018, p. 434-5, grifo do autor).

Creio que as colocações do filósofo cristão são suficientemente claras quanto a possibilidade do argumento de Rorty ser fortemente contestado. Não precisamos mais discutir, de



forma profunda, a necessidade de diferenciar as frases, das crenças, asserções e teses; e que algumas frases podem ser verdadeiras e outras, falsas, o que não significa (como aparentemente pensa o Rorty) que as frases são as únicas detentoras da verdade. Plantinga elucida bem a questão quando faz uma diferenciação entre a proposição  $2 + 1 = 3$ , que é necessariamente verdadeira, da frase, “ $2 + 1 = 3$ ” que pode ou não ser verdadeira (como pensa Rorty). A objeção séria (o que de fato cremos que ela é) diz que, sim, frases podem ser verdadeiras ou falsas, mas “[...] pelo menos algumas das coisas que são verdadeiras ou falsas no sentido primitivo não são frases, ao contrário do que Rorty pressupõe”.<sup>15</sup>

O que dizer da objeção fatal? A leitura de Plantinga (2018), começa por uma análise preliminar supondo (“por um momento”) a possibilidade

que as frases *sejam* as únicas coisas verdadeiras (ou falsas) no sentido primitivo. Nesse caso, talvez pudéssemos dizer as verdades são feitas por nós, seres humanos: pois somos nós que fazemos com que determinada sequência de sons ou imagens constitua, de fato, uma *frase* e assim seja capaz de ser verdadeira ou falsa. (As coisas que constituímos como frases são *tipos*, penso, e não espécimes.) Pois tome-se qualquer verdade: ela é uma sequência de imagens ou sons e é também uma frase. Não fazemos a sequência de imagens ou sons; talvez criemos *espécimes* desses tipos, mas os tipos existiriam independentemente do que fizéssemos ou deixássemos de fazer. Apesar disso, aquela sequência de imagens ou sons é uma frase por causa daquilo que nós, que usamos a linguagem, fazemos com ela. E talvez pudéssemos exprimir isso dizendo que as verdades são feitas. (PLANTINGA, 2018, p. 435).

Pensando no excerto acima, podemos concluir que não está em nosso poder (controle) fazer com que uma frase seja verdadeira ou falsa, ou ainda que exista alguma dependência (de qual tipo?) entre o que pensamos e fazemos que determina a frase

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 435.

ser verdadeira. Assim, conforme Plantinga (2018, p. 435), “Somos nós que fazemos a sequência de imagens ‘Já existiram dinossauros’ constituir uma frase, sendo assim capaz de ser verdadeira ou falsa. Não se segue que somos nós que tornamos verdadeiro que já existiram dinossauros.” A ideia desenvolvida aqui apresenta de forma realista que a nossa produção linguística não torna a frase “Já existiram dinossauros” verdadeira, ela será verdadeira se e somente se os dinossauros existiram em algum momento. Deve, portanto, existir (para que uma frase seja verdadeira) uma correspondência entre a atividade de produção linguística do ser humano e a realidade. Essa é a posição defendida pelo filósofo Desidério Murcho:

Considere-se uma frase simples, como “Existem extraterrestres inteligentes”. É de prever que não haja neste caso muitas pessoas com fortes convicções dogmáticas, seja para dizer que sim seja para dizer que não. As coisas já mudam de figura com respeito a muitas outras frases. Porém, quer essas fortes convicções existam quer não, e sejam elas mais ou menos dogmáticas, há uma só coisa que conta para tornar as frases falsas ou verdadeiras: a realidade. No caso da frase anterior, só a existência de extraterrestres inteligentes a torna verdadeira; e só a inexistência deles a torna falsa. Isto é o aspecto elementar da verdade que qualquer concepção filosófica elaborada terá de acomodar para ser promissora, e que infelizmente está longe de ser adequadamente compreendida pelo grande público (MURCHO, 2018).

A abordagem de Murcho é muito relevante para o problema em questão. Para ele, a verdade é fielmente determinada pela realidade. Não é a convicção (seja ela dogmática ou não) a linguagem (filosófica/analítica ou de senso comum), o contexto histórico (condicionamento histórico) que torna uma frase verdadeira ou falsa, mas a realidade: Existem extraterrestres inteligentes, se e somente se existirem extraterrestres inteligentes.

Plantinga, também defende que para que a frase “Já existiram dinossauros” seja verdadeira,

[...] é preciso que os dinossauros tenham de fato existido; e isso, presumivelmente, não é algo que nós tenhamos feito, seja por meio das nossas atividades de produção linguística, seja de qualquer outro modo. De certo ponto de vista, conseqüentemente, a conclusão do argumento de Rorty é que os seres humanos são responsáveis pela existência de *frases* [...] e, assim, pela existência das coisas que são verdadeiras ou falsas: desse modo, a conclusão não é objetável, é uma trivialidade e certamente não é candidata a anuladora da crença cristã. De outro ponto de vista, como a tese (que não é uma trivialidade) de que os seres humanos são responsáveis não apenas (por exemplo) pelo aspecto frásico de “Deus criou o mundo”, mas também pelo fato de Deus haver criado a mundo, a conclusão do argumento é, com efeito, incompatível com a crença cristã: desse modo, contudo, não há a menor das razões (além de alguma confusão) para pensar que essa conclusão seja verdadeira. Ela não se baseia nas premissas de maneira alguma. De um jeito ou de outro, portanto, não temos há aqui qualquer anulador. (PLANTINGA, 2018, p. 435-436).

Tendo como base as observações e comentários que o filósofo analítico Alvin Plantinga faz dos argumentos (pensamentos) de Rorty a conclusão mais óbvia a qual devemos aderir, é que é o seu argumento (até onde é possível compreender de forma adequada) não continue um anulador da crença cristã. Não encontramos em seu argumento qualquer razão *epistêmica positiva* para que o crente abandonar a sua crença em Deus.

## 5. A FALTA DE FIBRA MOARL E EPISTÊMICA DO PÓS-MODERNISMO: A MORTE DE DEUS OU A MORTE DO EU (SUJEITO)?

Analisaremos (brevemente) mais dois aspectos do pós-modernismo: a falta de fibra moral e epistêmica das crenças pós-modernas.

Há uma estória, bastante conhecida pelos pensadores pós-modernos, ela foi criada por Nietzsche um grande filósofo ateu do século XIX, sobre um homem louco que ao amanhecer invade a praça do mercado gritando histericamente: “Estou procurando a Deus! Estou procurando a Deus!” Como os que estavam ali não acreditavam em Deus, ele foi motivo de piada, riso. Depois ele diz algo que deve ter chocado (ou não o seu público): “Deus está morto.” (NIETZSCHE, 1954, p. 95).

No mundo pós-moderno vende-se ideias e compra-se produtos e o meio hiperacelerado para fazer o negócio funcionar são as famosas propagandas. Vendeu-se a ideia (na pós-modernidade) de que “Deus está morto!” e compramos o produto: o sujeito (o ser humano) esfacelado, fragmentado, desconstruído, fruído, deslocado, abalado, em crise, descentrado, líquido, demasiadamente perdido, ambíguo, filosoficamente indecifrável e sociologicamente afixado, antiessencial e apermanentemente,<sup>16</sup> essa é uma maneira de analisar o sujeito pós-moderno. O sociólogo polonês Zygmunt Bauman (2001, 2004), descreve a modernidade, ou modernidade tardia ou a pós-modernidade como sendo líquida e os valores e lações humanos como sendo “frouxos”, não duradouros.

Não é estranho o homem louco ter anunciado a morte de Deus na praça do mercado, o lugar dos negócios.

A questão aqui são os valores. Se Deus não existe perdemos a fundamentação dos valores morais como algo que transcende o mundo físico. Ao lermos o livro *Os irmãos Karamázov* de Dostoiévski (2013), encontraremos a frase de Ivan Karamazov, que diz: “Se Deus não existe, tudo é permitido”<sup>17</sup>, seguindo a lógica Dostoiévskiana as normas morais ou tem um fundamento transcendente, absoluto, ou não tem validade objetiva, porque

---

<sup>16</sup> Não estamos descrevendo a doutrina da depravação total, mas apenas uma visão sociológica do sujeito na pós-modernidade, claro que a condição caída do ser humano afeta o estado do sujeito no mundo atual.

<sup>17</sup> referenciar.

ficariam dependendo do contexto social, do sistema político, das opiniões e construções humanas, etc. (E a maioria dos pensadores pós-modernos pensam que os valores morais, assim como a verdade, são construções humanas).

É verdade que os pós-modernos acreditam que a verdade não existe e que talvez não existe um modo pelo qual as coisas são. Mas por que isso? Plantinga dita algumas respostas possíveis. A que nos interessa aqui é a ideia de que o homem pós-moderno não quer “[...] viver em um mundo que nós mesmos não constituímos nem estruturamos.”<sup>18</sup> Reside nesse pensamento uma rebelião narcísica contra os valores transcendentais. Narciso por causa de sua própria beleza rejeitou as belas ninfas, poderíamos dizer algo semelhante do sujeito pós-moderno, ele rejeita a verdade absoluta para criar a sua “própria verdade”. Rejeita os valores cristãos, para criar os próprios valores. O problema é que os valores do homem pós-moderno não têm fibra moral e a sua estrutura de conhecimento não tem fibra epistêmica. É uma maneira de viver muito arriscada. Pois, “[...] a vida sem fundamentos certos e seguros é assustadora, daí o esforço fatal de Descartes para encontrar uma base certa e sólida das crenças que descobria em si.”<sup>19</sup> Outro fato importante destacado por Plantinga é que se

[...] a verdade pura e simplesmente não existe, então também não podemos nos enganar acreditando em algo falso ou não acreditando em algo verdadeiro. Se rejeitarmos a própria ideia de verdade, não precisamos nos sentir ansiosos em relação à questão de acreditarmos na verdade ou não. Portanto, o que há a fazer é dispensar a procura da verdade e bater em retirada para projetos de outro tipo: a autocriação e redefinição de si, como no caso de Nietzsche e Heidegger; a ironia rortiana ou talvez a zombaria jocosa, como em Derrida. Entendido desse modo, o pós-modernismo é uma espécie de falta de fibra epistêmica. (PLANTINGA, 2018, p. 437).

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 436.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 436.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A conclusão que tecemos a partir da contribuição do filósofo Alvin Plantinga, é que o pós-modernismo com as suas afirmações de que “verdade absoluta não existe”, de que não há “valores morais absolutos” e de que “Deus está morto!” não constituem *anuladores* da crença cristã, porque os teóricos do pós-modernismo, apenas limitam-se a anunciar tais afirmações sem, de fato, afetar o *status epistêmico positivo* da crença em Deus.

## REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

----. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

CRAIG, William; MORELAND, J. P. **Filosofia e cosmovisão cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2005.

DOSTOIÉVSKI, F. **Os irmãos Karamázov**. Tradução: Herculano Villas-Boas. São Paulo: Martin Claret, 2013.

FRANCHINI, A. S.; SEGANFREDO, C. **As 100 melhores histórias da mitologia**: deuses, heróis, monstros e guerras da tradição greco-romana. 9. ed. Porto Alegre: L&PM, 2007.

LYOTARD, J. F. **A condição pós-moderna**. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MURCHO, Desidério. Verdade. **Estado da Arte**. 05 abr. 2022. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/verdade/>

NIETZSCHE, F. W. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

PLANTINGA, Alvin. **Crença cristã avalizada**. Tradução de Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2018.

**“ACRESCENTAI À VOSSA FÉ A  
VIRTUDE” : UM MODELO DE VIDA  
CRISTÃ BEASEADO NA ÉTICA  
DAS VIRTUDES**

**“ADD VIRTUE TO YOUR FAITH” :  
A CHRISTIAN LIFE MODEL BASED  
ON THE ETHICS OF VIRTUES**

*João Ernesto Patrício Carvalho de Andrade<sup>20</sup>*

---

<sup>20</sup> Bacharelado em Teologia pela Faculdade Internacional Cidade Viva.

## RESUMO

O presente estudo visa introduzir à comunidade cristã um modelo teórico e prático de vida cristã baseada no ensino neotestamentário sobre caráter e virtude, dada a confusão moral que tem tomado espaço no cristianismo ocidental. *After you believe*, obra de N. T. Wright, foi a referência teórica básica, aliada de análise de textos bíblicos importantes sobre caráter realizada por meio de consulta a comentários bíblicos, além de outros autores sobre os quais o trabalho se apoiou – tudo no intuito de extrair o ensino bíblico de uma ética baseada no caráter. Fundamentou-se o conceito escriturístico de caráter, então apresentou-se o modelo aristotélico e o estoico de ética das virtudes e o modelo neotestamentário, o que foi seguido da comparação entre as três propostas. Assim, seguiu-se a apresentação de ensinamentos práticos das Escrituras a respeito do modo como se desenvolve o caráter cristão: pela orientação dos mandamentos de Deus, pela identificação das falhas ainda existentes, pela renovação da mente e pela inserção do crente em um contexto propício à formação das virtudes de Cristo em seu coração.

## PALAVRAS-CHAVE

Caráter; virtude; ética; Novo Testamento; N. T. Wright.

## ABSTRACT

This work intends to introduce to the Christian community a practical and theoretical model of the Christian life, based on the New Testament teachings on character and virtue, given the moral confusion that has been noticed in western Christianity. The main theoretical reference was N. T. Wright's work *After you believe*, alongside an analysis of fundamental biblical texts on character, which was made through biblical commentaries, in addition to other authors on whom this study relied – all this in intending to extract the biblical teaching of character-based ethics. It was given a scriptural basis on character, then it was presented the Aristotelian and the stoic models of virtue ethics, so as the New Testament one. So, a comparison between them was made, which was followed by the presentation of practical teachings found in the Scriptures related to the development of the Christian



character: God's commandment's guidance, the identification of still existing character flaws, the renewing of the mind and the believer's insertion in a favorable context to the development of Christ's virtues in his heart

## KEYWORDS

Character; virtue; ethics; New Testament; N. T. Wright.

## 1. INTRODUÇÃO

Hoje em dia, percebem-se algumas tendências na Cristandade quanto à vida moral: uns se apegam fortemente à obediência estrita aos mandamentos de Deus, de modo que tendem a julgar com severidade o pecado – seja cometidos por eles mesmos, seja por outros –; outros, na repulsa a essa ênfase no seguir regras, defendem que Jesus veio proporcionar liberdade e uma vida leve – o que, muitas vezes, degenera-se em convivência com a desobediência. Assim, esta última tendência também costuma se inclinar na libertinagem moral – condenada pelo apóstolo Paulo em Romanos 6.1-2: “[...] Continuaremos pecando para que a graça aumente? De maneira nenhuma! [...]”. (BÍBLIA). Portanto, a primeira tendência será designada “legalismo”, a segunda, “romantismo” (WRIGHT, 2010) e a terceira, “libertinagem” (SUBIRÁ, 2021).

Dessa maneira, N. T. Wright, traz luz à questão a respeito de como deve ser seguida a vida moral do cristão ao relatar um desentendimento entre dois amigos cristãos:

Jenny estava buscando regras – talvez devamos dizer Regras com R maiúsculo, Regras que você precisa guardar quer queira, quer não. Ela queria um pastor que a ensinasse assim e vivesse assim. Então todos saberiam em que situação realmente estão. Philip, por outro lado, estava ávido por maneiras de ser autêntico, buscando o que era mais profundamente verdadeiro para si mesmo, como viver sem hipocrisia e com uma profunda, rica e vulnerável honestidade. Era isso que *ele* buscava em um pastor. Ele respeitaria e confiaria em alguém assim. (WRIGHT, 2010, p.5).

Nessa discussão também se percebe que a posição legalista, ainda que não articule explicitamente, traz consigo um senso ou sentimento de que o bem-estar com Deus dependeria do cumprimento adequado dessas “Regras” – e, se levada ao extremo, essa noção possivelmente desemboca na crença da salvação pelas obras, o que de fato ocorreu nos primeiros séculos da Igreja Cristã, quando, buscando afastar por completo a tendência da “libertinagem” dos cristãos (libertinagem essa que sempre foi, desde o início da Cristandade, uma degeneração comum da vida moral cristã, como atestam os protestos do apóstolo Paulo citados acima), os pais da igreja escreveram espístolas que sugeriam a salvação pelas obras (CLEMENTE et. al, 2017). Por outro lado, a postura romântica de Philip, ainda que também não expresse com exatidão que os mandamentos não devem ser levados tão a sério, deixa implícito que, no fundo, o que Cristo mais esperaria dos seus seguidores seria um senso de honestidade consigo mesmo e com Deus, e uma autenticidade na maneira de ser (em outras palavras, o “seja você mesmo”), pois não teria sido para a liberdade que ele nos libertou?

Por isso, vê-se na igreja contemporânea uma grande confusão moral: enquanto alguns dizem que a Lei valia apenas para a Antiga Aliança, outros apegam-se veementemente a essa mesma Lei. É bem verdade que a vida cristã está um patamar além do relacionamento com Deus como era antes de Cristo, mas, assim como os andares mais altos de um prédio não se sustentam sem os inferiores, a vida moral do cristão conserva muitas características da vida moral do israelita antigo.

Assim, vê-se dois polos opostos de um *continuum* quanto ao modo como os cristãos levam sua vida ética: o polo da salvação pelas obras, perto do qual está localizado o legalismo – pois este, ainda que não articule a salvação pelas obras, retêm ainda um senso de que seu relacionamento com Deus, de algum modo, depende de sua obediência às suas leis –, e o polo da libertinagem, que defende com tamanha veemência a salvação pela graça que descarta por completo os mandamentos bíblicos, perto do qual está o romantismo – o qual não expressa com clareza uma negação da importância dos mandamentos divinos, mas, na prática, não tem por eles a devida estima. Por isso, entre esses polos, deve haver um ponto médio no qual se encontra uma vida cristã

equilibrada: e precisamente aí está, para Wright (2010), o modelo de vida cristã baseada no caráter e na virtude.

Nesse sentido, Wright (2010) propõe, como solução para essa crise na ética da vida cristã, que ela seja vista do ponto de vista de uma noção antiga, que tem uma longa tradição na Cristandade: a ideia de virtude, trabalhada por grandes doutores da igreja, como Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino. Assim, ele propõe que o cristão não deve viver nem em função da mera obediência exterior, nem em função de um mero sentimentalismo interior; ele deve desenvolver seu discipulado buscando a conformação ao caráter de Cristo, aperfeiçoando-se nas virtudes. Dessa forma, conserva-se a consistência ética dos legalistas, enquanto se preserva a autenticidade no viver desejada pelo “romantismo”, sem que se degenerem em libertinagem, de tal maneira que o sábio conselho de Eclesiastes 7.18 é seguido: “É bom reter uma coisa e não abrir mão da outra, pois quem teme a Deus evitará ambos os extremos.” (BÍBLIA). Portanto, a proposta de vida cristã baseada no caráter leva a sério os mandamentos divinos expressos nas Escrituras, enquanto não deixa de gozar da autenticidade necessária à vida saudável e da liberdade para a qual Cristo nos libertou.

Portanto, este trabalho tem como objetivo oferecer, por meio da lembrança dos conceitos de virtude e caráter segundo o Novo Testamento, uma nova proposta de como podemos viver uma vida cristã sadia nos dias de hoje.

## **2. MÉTODOS**

Ademais, o trabalho será uma pesquisa pura e qualitativa, lançando mão da abordagem dedutiva, tendo, assim, objetivo exploratório, de modo que se usará a pesquisa bibliográfica como técnica.

## **3. CARÁTER E CORAÇÃO**

Biblicamente, o coração é aquele lugar de onde “procedem as fontes da vida” (Provérbios 4:23), ou seja, é a parte do homem onde reside seu entendimento (Romanos 1:21), sua memória (Salmos 119:11), sua consciência (Romanos 2:15), como

também seus pensamentos (Mateus 9:4), emoções (Salmos 13:2), desejos (Salmos 84:2) e afetos (Mateus 6:21). Dessa forma, é o centro do ser humano, é aquilo que mais o define. Ao abordar Provérbios 27:19, o comentário bíblico Cambridge diz: “[...] o coração, como a água, é o meio pelo qual contemplamos a imagem do nosso companheiro, o espelho no qual nós vemos o seu caráter”, de modo que não é estranho à linguagem bíblica relacionar o caráter ao coração. “Guarda o teu coração com toda a diligência” (Provérbios 4.23), seria, então, em linguagem moderna, “Tenha muito cuidado com o seu caráter”.

Assim, se Salomão diz que nosso maior dever é o de guardar o coração, temos que também saber como fazê-lo. Segundo N. T. Wright (2010), certos textos-chave do Novo Testamento indicam que os regenerados o fazem ao, empoderados pelo Espírito Santo e tendo os olhos fixos na esperança da Parússia de Cristo, cultivarem certos hábitos da mente e do coração. Mais do que isso, ele afirma que o processo de assemelhação ao caráter de Jesus é a principal maneira pela qual nós podemos, já no presente, antecipar a realidade dos “novos céus e nova terra, onde habita a justiça” (BÍBLIA) dos quais o apóstolo Pedro fala em sua segunda epístola.

### **3.1 Virtude, caráter e hábito**

Para Wright (2010), caráter, hábito e virtude são termos intimamente relacionados. Virtude é a qualidade que foi formada em uma pessoa por meio de várias pequenas escolhas corretas, ou seja, é um hábito que, pela repetição da sua prática, tornou-se parte integrante de quem uma pessoa é, sendo um traço do seu caráter. Ele enfatiza que urge ao cristão buscar o desenvolvimento dos “hábitos do coração, da mente e da vida” (WRIGHT, 2010, p.83) ao qual Deus nos chama pelo evangelho.

Ademais, Tomás de Aquino (STREFLING, 2020), seguindo Aristóteles (1996; 2014), entendia que o hábito é um tipo de segunda natureza, algo que acaba se tornando parte de quem a pessoa é, por meio da repetição de um ato. Nesse sentido, a virtude é um hábito positivo que uma pessoa, repetindo voluntariamente um ato moralmente bom, forma em sua alma – aqui o termo “alma” de Aquino pode, sem muita perda, ser trocado por “caráter”, o qual

é preferível, dadas as conotações altamente dualistas que o termo do Aquinate traz. Assim, um homem conquista a virtude da temperança, por exemplo, resistindo repetidamente à tentação da gula ao comer apenas o suficiente, de modo que, de tanto agir assim, ele não é mais apenas um homem que às vezes come moderadamente e outras, exagera; ele se torna um homem temperante, de tal maneira que ele sequer precisa mais se esforçar para comer apenas o suficiente, pois que tal coisa se tornou natural para ele – daí vem o termo “segunda natureza”, enfatizado por Wright (2010).

Michael Green (2014) complementa o conceito de virtude, propondo que significa “excelência”, sendo usada na filosofia moral antiga, como em Aristóteles e nos estoicos, para se falar de algo que cumpre o propósito para o qual foi feito. Assim, a virtude de uma garrafa, por exemplo, é reter líquidos, pois é para isso que ela foi feita, e não é uma boa garrafa se vaza seu conteúdo. Um homem virtuoso, pois, é aquele que vive sempre tendo em vista aquilo para o qual ele foi feito, de modo que sempre é necessário que se tenha um objetivo, um *telos* em mente no desenvolvimento do caráter cristão.

Dessarte, uma vida cristã pautada no desenvolvimento de virtudes, ao invés de mera obediência a regras, tem a vantagem de ser inexoravelmente ligada à individualidade de cada ser humano, o que soa muito mais como a maneira como o Deus vivo se relaciona com os seus filhos. Assim, tal ética passa ao largo do perigo sempre iminente ao legalismo: a casuística moral, que é o desejo de que toda e qualquer situação moral possa ser avaliada *a priori*, e a atitude correta, igualmente sancionada de antemão. A casuística, por mais rigorosa que aparente, possui um grave fundo de libertinagem, pois com todos os limites morais predeterminados, pode-se entregar-se a quaisquer desejos, contanto que não ultrapasse o limite demarcado pela casuística. Poder-se-ia, então, tentar os limites dos mandamentos divinos, pois que o Senhor, na teologia pressuposta pelos casuístas, não se importaria com as ações dos seus filhos, contanto que não ultrapassassem os limites das regras divinas. Desse modo, a ética das virtudes, deixando de demarcar detalhadamente as situações morais, fornecendo ao crente apenas esboços dos tipos de ações que agradam a Deus, apela muito mais ao coração e à individualidade, pois “não é fácil determinar com palavras até que

ponto e como uma pessoa pode desviar-se antes de tornar-se censurável, pois a decisão depende dos fatos particulares e o julgamento depende da percepção de cada um.” (ARISTÓTELES, 1996, p.187). Dessa forma, o modelo de vida cristã se importa mais com que tipo de pessoa o crente está se tornando do que com que ações particulares ele pratica, ainda que estas estejam irrevogavelmente ligadas à construção do caráter individual; assim, os erros de um homem piedoso são mais como deslizamentos acidentais do que os de um homem mau, logo a correção divina e eclesial deve ser mais leniente no primeiro caso do que no segundo – tudo porque o verdadeiro interesse da correção é a formação de uma boa pessoa, não de uma máquina moral.

### **3.2 Virtude no Novo Testamento**

Uma das passagens neotestamentárias mais claras sobre a virtude e a formação do caráter cristão está em 2Pedro 1:3-11, texto que vale a citação integral:

Graça e paz lhes sejam multiplicadas, pelo pleno conhecimento de Deus e de Jesus, o nosso Senhor.

Seu divino poder nos deu todas as coisas de que necessitamos para a vida e para a piedade, por meio do pleno conhecimento daquele que nos chamou para a sua própria glória e virtude.

Por intermédio destas ele nos deu as suas grandiosas e preciosas promessas, para que por elas vocês se tornassem participantes da natureza divina e fugissem da corrupção que há no mundo, causada pela cobiça.

Por isso mesmo, empenhem-se para acrescentar à sua fé a virtude; à virtude o conhecimento; ao conhecimento o domínio próprio; ao domínio próprio a perseverança; à perseverança a piedade; à piedade a fraternidade; e à fraternidade o amor. Porque, se essas qualidades

existirem e estiverem crescendo em suas vidas, elas impedirão que vocês, no pleno conhecimento de nosso Senhor Jesus Cristo, sejam inoperantes e improdutivos. Todavia, se alguém não as tem, está cego, só vê o que está perto, esquecendo-se da purificação dos seus antigos pecados.

Portanto, irmãos, empenhem-se ainda mais para consolidar o chamado e a eleição de vocês, pois se agirem dessa forma, jamais tropeçarão, e assim vocês estarão ricamente providos quando entrarem no Reino eterno de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo. (BÍBLIA)

O texto citado talvez seja o mais adequado para embasar bíblicamente os conceitos de virtude e caráter. Aqui Pedro, além de descrever uma lista de traços de caráter que os filhos de Deus precisam, em cooperação com o Espírito Santo, formar em si, também faz uso (GREEN, 2014) de *aretē*, uma palavra incomum no grego das Escrituras, mas frequente nos escritos dos moralistas antigos.

A noção de uma vida cristã baseada na formação de virtudes pode acabar por conduzir a uma doutrina de salvação por obras ou a algo similar, perigo tão real que fez Lutero desprezar por completo a ética das virtudes em sua teologia (WRIGHT, 2010). No entanto, a primeira afirmação do apóstolo após sua saudação (i. e., o v.3) torna claro que não é o caso: Pedro primeiro constata (GREEN, 2014) que Jesus capacita (v.3a) e chama para si (v.3b) os seus, e só depois (v.5) aborda o esforço na busca de formar o caráter cristão. “[...] Pedro deixa claro que os recursos para uma vida piedosa não vêm do esforço humano nem do conhecimento místico, mas da doação divina” (LOPES, 2019, p.518).

Além disso, um recurso precioso providenciado pelo Senhor é ser “participantes da natureza divina” (v.4b), uma outra maneira de expressar (GREEN, 2014) as doutrinas da união mística com Cristo e da regeneração pelo Espírito. Os redimidos não são apenas adotados; também têm a mesma natureza e o mesmo caráter do seu Pai. “[...] se temos dentro de nós a natureza de Deus,

então devemos ansiar por aquilo que é puro e santo.” (LOPES, p.520).

Mas como acessar tais recursos capacitadores? “Estes dons estão entesourados no próprio Jesus Cristo, e em ficar conhecendo a Ele, desfrutamos do poder para viver uma vida santa” (GREEN, p.60). Assim, a vida cristã é, desde o início, empoderada pela graça e pelas provisões de Deus, de maneira que o receio cair na salvação pelas obras, no legalismo ou em algum ponto próximo deles no *continuum* citado acima ao pautar a vida cristã pelo modelo da ética das virtudes não se justifica. Pelo contrário, tanto Wright (2010) quanto Tomás de Aquino (STREFLING, 2020), sempre enfatizam que o homem depende da graça de Deus para buscar e tornar-se virtuoso. Além disso, Subirá (2021) acrescenta, quanto à soteriologia, que a graça divina é dada precisamente para que o homem seja capacitado a obedecer à lei divina, à qual ele, antes de ser salvo, sendo ainda caído e não regenerado, era incapaz de obedecer.

Tendo exposto a provisão da graça, agora o apóstolo exorta, com palavras intensas, a uma vida santa: “[...] concentrando todos os vossos esforços, acrescentem [...]” (BÍBLIA). Assim, também será necessário um grande esforço da parte do homem na cooperação com Deus para viver a vida para a qual ele o capacitou. Green (2014) diz que o “acrescentem” significa uma “cooperação generosa e dispendiosa”.

Este trabalho não se deterá na análise das virtudes enumeradas nos vv.5-7, exceto da *aretē*, ainda que algumas considerações sejam feitas quanto às outras arroladas na lista petrina. Em primeiro lugar, Green (2014) dá à lista petrina o título de “escada da fé”, o que tem duas implicações importantes para o presente estudo, as quais serão retomadas em um momento posterior: (1) que todas as excelências elencadas devem ser consolidadas na base da fé – a confiança, que se aprofunda cada vez mais à medida que o cristão amadurece, naquilo que a graça de Deus já fez e nas suas promessas –, pois “sem fé é impossível agradar a Deus” (BÍBLIA) e “o justo viverá pela fé” (BÍBLIA); e (2) sendo uma escada, “cada virtude dá origem à seguinte e a facilita” (LOPES, p.521). Em segundo lugar, todas as sete características construídas em cima da fé parecem claramente virtudes, exceto o conhecimento (*gnōsis*), a não ser que Green esteja certo ao dizer: “Este é o seu [de *gnosis*] significado costumeiro na linguagem ética



grega. Bengel captou seu significado quando a descreveu como sendo a sabedoria 'que distingue o bem do mal, e que mostra o caminho por onde se foge do mal' (cf. Hb 5:14)." (2014, p.64). Por fim, é notável que Pedro (p.67), ponho o amor (*agapē*) como o último degrau, concorde com Paulo, que o põe acima mesmo da fé e da esperança (cf. 1Coríntios 13:13).

É interessante notar o alto valor dado à presença das virtudes cristãs no caráter de um filho de Deus: um cristão que tem as características da lista como "hábitos do coração" bem estabelecidos, não será infrutífero (v.8), o que é muito bom, visto que tal estado é altamente rejeitável aos olhos de Jesus, conforme as suas palavras em João 15. Além disso, ele não sofrerá de cegueira espiritual (v.9), a qual "desce sobre os olhos que deliberadamente se desviam das graças de caráter ao qual o cristão é chamado quando chega a conhecer a Cristo" (GREEN, 2014, p.69). Ademais, tal valor é observado no v.10, no qual se afirma (LOPES, 2019) que o progresso na fé comprova se alguém realmente foi eleito por Deus. Por fim, esta comprovação promete que aqueles que a tiverem "jamais cairão" (v.10b), sobre o que Green comenta: "Naturalmente, todos nós tropeçamos de muitas maneiras (Tiago 3:2). Mas o que Pedro quer dizer é que o cristão será poupado de uma derrota desastrosa (cf. Rm 11:11)." (2014, p.71).

Ao final da exortação (v.11), é apresentado (GREEN, 2014) o propósito para o qual o cristão diligentemente despenderá tantos esforços: a esperança da entrada no "Reino eterno de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo" (v.11b). "Se generosamente nos esforçarmos na obediência a Deus e Lhe dermos o que temos, Ele generosamente Se esforçará por nós, por assim dizer, e amplamente nos equipará para a vida no reino celeste" (GREEN, 2014, p.71).

Portanto, conclui-se que Pedro tem sete ensinamentos importantes sobre o caráter cristão: (1) Deus já nos deu tudo o que o cristão precisaria para desenvolvê-lo (vv.2b-4); (2) mas ainda é necessário muito esforço para tal (vv. 5a, 10a); (3) esse esforço não é apenas para guardar mandamentos, mas para que sejam formados em nós os "hábitos do coração" pelos quais se cumpre consistente e regularmente a vontade de Deus, ou seja, é para que *sejamos*, mais do que só *praticuemos* (vv. 5-7) – conforme a noção de hábito de Tomás de Aquino no exemplo do homem temperante

dado acima –; (4) quando tiver praticado tantas atitudes virtuosas, sábias, autocontroladas, pacientes, piedosas, fraternas e amorosas a ponto de o cristão *ser* uma pessoa que em qualquer ocasião naturalmente age desse modo, será naturalmente um crente ativamente engajado na expansão do Reino de Deus (v.8); mas, se não for alguém que consistentemente exhibe essas características, nem se empenha em buscar sê-lo, poderá estar (GREEN, 2014) nos primeiros passos da apostasia, de modo que não é evidente aos de fora que é um cristão (v.9); (5) as virtudes lhe darão evidência de que ele é realmente salvo (v.10a); (6) um caráter com as virtudes bem formadas dará tal estabilidade ao seu andar que será difícil que caia (v.10b); e, por último, (7) todo o seu empenho em formar um caráter cristão em seu coração não é um fim em si mesmo, mas deve ser realizado tendo em vista a entrada no “Reino eterno de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo” (v.11).

Há muitos outros textos do NT que abordam a formação de um caráter de acordo com o de Jesus, mas esse da segunda epístola petrina parece ser o mais claro em mostrar o papel das virtudes nesse processo e o modo como elas se comportam.

#### 4. MODELOS DE ÉTICA DAS VIRTUDES

Assim, faz-se necessário que, além da noção de virtudes esboçada pelo apóstolo Pedro, formule-se com clareza um modelo cristão de ética aretaica. Nesse sentido, Wright (2010) propõe que o processo de formação do caráter possui três componentes: (1) deve-se ter o objetivo correto em mente; (2) é preciso saber quais são os passos necessários para se chegar nesse alvo; e (3), tais passos têm de tornar-se habituais. Dessa maneira, o paradigma apresentado é estruturado em um *objetivo*, um *telos* supremo, nas *virtudes* que levam a esse fim e no *estilo de vida* que possibilita a formação dessas qualidades. Apesar da alta elaboração do paradigma, será adicionada uma quarta categoria, a saber, qual é o tipo de *caráter* que esse processo produz. Assim, esse molde será usado para comparar a formulação pagã e a cristã da vida virtuosa.

#### **4.1 Virtude na Antiguidade pagã**

A *aretē* é muito antiga, tendo sido (REIS, 2006) inicialmente apresentada, na Grécia ainda anterior aos filósofos pré-socráticos, por Homero e Hesíodo, poetas helênicos, tendo posteriormente recebido novas formulações por Sócrates e Platão, por Aristóteles – este o primeiro grande teórico das virtudes –, pelos estoicos e por outros. No entanto, será considerada aqui apenas a virtude segundo Aristóteles, visto que dentre esses é o que tem a ética aretaica mais influente, e segundo os estoicos, dado que tais filósofos foram uma das maiores influências do ambiente intelectual em meio ao qual viveram os escritores do Novo Testamento (KEENER, 2019).

##### **4.1.1 Virtude em Aristóteles**

Assim, o Estagirita (2014), no Livro I de sua *Ética a Nicômaco*, investiga qual é o bem que todos os homens buscam, e qual é a finalidade do homem e de suas ações. Nisso, chega a algumas importantes conclusões.

A primeira, sendo esta: “A felicidade [*eudaimonia*], portanto, mostra-se como alguma coisa completa e autossuficiente, a finalidade [*telos*] de todas as ações” (p.58). Assim, os seres humanos, para o filósofo, não correm atrás de prazeres, inteligência, honra e até mesmo da virtude porque querem essas coisas; eles só as buscam na medida em que elas podem lhes fazer felizes. A *eudaimonia* seria, então, o *telos* de tudo o que fazemos.

A segunda: “[...] se conclui que o bem humano é a atividade das faculdades da alma em conformidade com a virtude [...]” (p.60). Dessa forma, a vida humana genuína seria vista em alguém que usa todo o seu coração, todo o seu entendimento, toda a sua alma e todas as suas forças para buscar um caráter virtuoso. Aristóteles ainda acrescenta que essa pessoa deve estar com o seu caráter tão conformado à virtude que não teria só momentos felizes, mas uma “vida completa” (p.60).

A terceira, que essa *eudaimonia* “pode ser alcançada mediante alguma forma de estudo, ou pelo esforço por todos aqueles que não hajam sofrido uma mutilação de sua capacidade para a virtude” (p.65), de modo que todos poderiam ser felizes, a menos que, por um acaso, tenham alguma deficiência psíquica que

não os permita empenhar grandes esforços na busca da virtude. Por isso, ele tem o homem como o principal responsável pela sua felicidade, ainda que faça uma concessão quanto à sorte – ressalva esta que abre um abismo de disparidade entre a ética peripatética e a estoica (STOCK, 2020).

E a quarta, esta: “[...] chamamos de virtudes as disposições dignas de louvor” (p.77). O filósofo considera como virtudes as disposições da mente e do coração que são admiráveis, tornando o consenso geral daquilo que é louvável e reprovável como padrão para distinguir atitudes corretas das erradas.

Ademais, vale lembrar que as considerações do Estagirita presentes na *Ética a Nicômaco* (2014) têm a política como meta, porque, para ele, mesmo que o bem do indivíduo seja idêntico ao bem do Estado, o bem deste último seria “visivelmente maior e mais perfeito, seja a título de meta, seja como objeto de preservação” (p.47). Vale lembrar também que, para ele, a Ética é simplesmente uma disciplina subordinada à Política, que, no seu pensamento, adquire o caráter de ciência suprema e predominante.

Por fim, deve-se considerar algumas das características consideradas pelo filósofo como virtudes. As quatro principais são (WRIGHT, 2010): coragem, justiça, prudência e temperança.

Portanto, pode-se propor, com leves alterações na apresentação de Wright (p.36), este modelo do pensamento aretaico de Aristóteles:

1. O *objetivo* de toda ação humana é a felicidade (*eudaimonia*).
2. É por meio da formação das *virtudes* da coragem, justiça, prudência e temperança que se atinge esse alvo.
3. Um *estilo de vida* de estudo e de longo treinamento dos impulsos interiores gerará no indivíduo tais qualidades.
4. Esse processo formará uma pessoa cujo *caráter* é o de um admirado grande líder político.

É curioso notar certa similaridade entre algumas das ideias aristotélicas observadas e aspectos da mentalidade secular moderna, bem como de alguns da pós-moderna. Por mais que a *eudaimonia* difira muito da “felicidade” contemporânea, uma convergência entre essas duas cosmovisões é a satisfação do indivíduo como *telos* das nossas ações. Outro ponto em comum é o foco na pessoa como indivíduo isolado, visto hoje no individualismo. Vale lembrar, também, que as prescrições da ética peripatética, diferentemente das dos estoicos e dos cristãos, não são universais, pois em Aristóteles, nem todos nascem para a virtude e para a felicidade, pois alguns vieram ao mundo para serem senhores, outros para escravos; as mulheres, para ele, também não teriam parte na virtude e na felicidade como os homens o fariam.

#### **4.1.2 Virtude no estoicismo**

A corrente estoica da filosofia helenística, bastante conhecida por suas inovadoras doutrinas de aperfeiçoamento moral, autodisciplina, estima pela transformação interior em vez da exterior, e do desprezo aos sofrimentos, tem, a despeito de sua antiguidade, recebido renovada atenção no século XXI: muitas obras são escritas a respeito dessa doutrina (HOLIDAY, 2014, 2016, 2019, 2021; HOLIDAY & HANSELMAN, 2016, 2020), bem como muitas novas edições são feitas dos antigos clássicos (AURÉLIO, 2019; EPITETO, 2021; SÊNECA, 2021). A razão de tal abundância é a crise na inteligência emocional que desponta agudamente no presente século; Goleman (2021), eminente psicólogo, nota-a com perspicácia, afirmando, dessarte, que pode ser solucionada pelo desenvolvimento do conjunto de aptidões descritas em sua obra. Em sua conclusão, liga a inteligência emocional ao conceito de caráter: “Há uma palavra meio fora de moda para definir o conjunto de aptidões que a inteligência emocional representa: *caráter*. [...] O princípio fundamental do caráter é a autodisciplina; a vida virtuosa, como têm observado os filósofos desde Aristóteles, se baseia no autocontrole.” (p.299-300). Desse modo, vê-se que a fragilidade emocional que tão distintamente caracteriza a contemporaneidade pode ser evitada mediante a aplicação dos mesmos preceitos que os estoicos, há milênios, já pregavam e praticavam. Por isso, a doutrina helenística vem ganhando tanta popularidade recentemente.

Quanto aos princípios da ética estoica em si, George Stock (2020), profundo erudito em filosofia antiga, põe como *telos* um propósito semelhante ao delineado por Aristóteles: a felicidade. Nos estoicos, porém, ela diferente levemente do seu conceito nos peripatéticos, visto que o verbete grego usado pelos primeiros estoicos era *ataraxia*, não *eudaimonia*. A diferença está em que esta é um estado de plenitude do ser, em que todas as suas potencialidades são realizadas, um bem-estar generalizado ou, em linguagem mais moderna, a plenitude de que tanto se fala; já a *ataraxia* é uma alegria serena, uma felicidade não entusiástica e emocional, mas uma satisfação tranquila, a “paz interior” como a imaginada na cultura popular ao se falar dos monges orientais. Assim pensavam os estoicos porque, tendo as “paixões da alma” – as quais, em termos contemporâneos, são chamadas simplesmente de emoções – como irracionais, subprodutos de opiniões equivocadas, condenavam-nas todas, exceto algumas poucas *eupatias*, paixões saudáveis que seriam experimentadas pelo sábio ideal. No entanto, há uma dialética no fim último proposto pelos estoicos, pois o objetivo final não era apenas a *ataraxia* individual, mas o ser virtuoso, o que, na prática, acabava se confundindo, pois um incorre no outro, segundo as palavras de Stock: “Ser feliz então era ser virtuoso, ser virtuoso era ser racional, ser racional era seguir a Natureza e seguir a Natureza era obedecer a Deus.” (2020, p.53). Por isso, o propósito definitivo do estoicismo é obedecer a Deus, ou seja, viver de acordo com a Natureza, pois que Deus é o criador da Natureza, e os homens são parte dela. A vida virtuosa seria, então, o caminho pelo qual se deveria andar para alcançar tal fim, e a felicidade (*ataraxia*), a marca principal do estilo de vida do homem que assim vivesse, o qual se tornaria o “sábio” que os filósofos do pórtico idealizavam como modelo moral perfeito.

Tendo-se delineado o objetivo, por mais dialético que seja, a que visavam os estoicos, seguir-se-á com as virtudes que conduziram um homem a cumprir tal destino. Aceitavam-se (STOCK, 2020) as quatro virtudes cardeais de Platão: sabedoria, temperança, coragem e justiça – tal é um ponto pacífico entre aristotélicos, estoicos e cristãos tomistas. Entretanto, a prática estoica diverge um tanto da peripatética – e, portanto, da tomista –, ao ignorar o papel das emoções e da vontade na prática das virtudes, pois eles, elevando sumamente a faculdade racional, tratavam o homem como “um ser de pura razão” (STOCK, 2020,

p.93). “A razão era para eles um princípio de ação; para Aristóteles era um princípio que guiava a ação, mas o poder motivador tinha de vir de outro lugar.” (p.93). Tendo a razão preeminência dentre as demais faculdades do homem, segue-se que a fonte da infelicidade é a deformidade no raciocínio, ou seja, as opiniões erradas a respeito de si, dos outros e do mundo, de modo que corrigi-las por meio de um conhecimento verdadeiro é tudo de que se precisa para tornar-se virtuoso. Portanto, a aquisição da virtude, nos pensadores do pórtico, não era um processo lento e árduo, como nos peripatéticos e nos tomistas, mas uma conversão súbita e instantânea através do conhecimento (STOCK, 2020).

Dessarte, quanto ao estilo de vida recomendado pelos estoicos, era prescrita uma vida voltada ao estudo; dificilmente um homem político, como o preconizado por Aristóteles, poderia galgar o posto de sábio, muito menos um simples trabalhador. A despeito disso, o sábio ideal deveria exercer suas funções na vida pública, até o ponto em que visse que a ordem social impedisse a efetividade da sua influência virtuosa. Quando fosse impedido de irradiar sua justiça no governo, ele teria, então, de servir à sociedade educando os homens ao escrever livros e compartilhar sua sabedoria como pudesse. Ademais, ele deveria se casar e educar filhos de acordo com os mesmos preceitos que lhe conferiram a sabedoria, o que seria um favor à sociedade, visto que, assim, nela adentrariam novos homens sábios. Por fim, ele não apenas seria dotado das melhores virtudes políticas, como também saberia se portar em sociedade, em banquetes e outras ocasiões semelhantes, com elegância e cortesia, destacando-se na arte do diálogo.

Por fim, quanto ao caráter produzido por tal maneira de viver, este seria precisamente a máxima semelhança possível ao sábio ideal. Posto que os estoicos, em concordância com Sócrates, tinham que conhecimento é virtude, todo e qualquer tipo de ideia parcialmente estabelecida ou mudança de pensamento seriam impossíveis a tal ser iluminado; por sempre ser perfeito em suas ações, nunca se arrependeria; por aceitar sem hesitações tudo quanto a Providência lhe pusesse no caminho, seria incapaz de perdoar – visto que não consideraria as ofensas alheias como faltas – e inapto a lamentar quaisquer tragédias; seria apático e impassível, além de não se permitir ser agitado pela ira, pela súplica ou pela compaixão, pois que seria insensato se deixar levar

por quaisquer ventos de paixões, etc. – em suma, “não havia com ele nenhuma mudança, nenhuma retração, nenhum tropeço” (STOCK, 2020, p.70), sendo, assim, tão imutável e imperturbável, pairando acima da realidade de sofrimentos e falhas dos meros mortais quanto Zeus, de quem é dito: “Ninguém influi na alma de Zeus, filho de Crono; seu coração não se verga jamais.” (ÉSQUILO, p.18).

Portanto, o modelo estoico de ética aretaica poderia ser sumarizado do seguinte modo:

Portanto, pode-se propor, com leves alterações na apresentação de Wright (p.36), este modelo do pensamento aretaico de Aristóteles:

1. O *objetivo* de todas as ações de um homem sábio é a *ataraxia*;
2. As *virtudes* que conduziriam o homem a tal fim seriam sabedoria, temperança, coragem e justiça, adquiridas mais através do conhecimento do que pela prática;
3. O *estilo de vida* mais adequado para o sábio seria uma vida dedicada especialmente aos estudos, pois que, nos estoicos, conhecimento é virtude, e também à vida pública;
4. O *caráter* resultante de tal vivência seria o de sábio imutável.

#### **4.2 Virtude no Novo Testamento**

Claramente, a vida, morte e ressurreição do Senhor Jesus deve ser o modelo paradigmático de toda a vida cristã na contemporaneidade, tanto quanto o foi na antiguidade. Ele (GREEN, 2014) é o Homem perfeito por excelência, o modelo de uma vida perfeitamente virtuosa. Além disso, os Seus ensinamentos sobre o Reino de Deus são fundamentais na organização da ética das virtudes apresentada no NT.

Entretanto, antes das considerações sobre virtude no NT, importa apresentar duas doutrinas que embasam todo o pensamento de Wright sobre a virtude: a Parúsia como evento



inaugurador da restauração de toda a criação e a posição dos homens, no plano eterno de Deus, como reis e sacerdotes para servir ao Senhor.

Há um elemento, compartilhado por bons teólogos evangélicos – como Albert Wolters (2019) e Goheen e Bartolomew (2016) –, da escatologia do autor citado que é fundamental para o entendimento bíblico da virtude: a segunda vinda de Jesus (WRIGHT, 2009) não como o evento no qual ele levará os redimidos para morar no céu eternamente, mas como o momento em que ele, junto com os crentes, estabelecerá, pelo poder de Deus, o governo de Deus de uma vez por todas sobre a Terra, momento em que o universo conhecido será totalmente restaurado e redimido do pecado. Além disso, ele entende que uma nova era na história da humanidade foi inaugurada com a ressurreição de Cristo, a mesma era que será plenamente vista em sua Parússia. Dessa maneira, a vida de Cristo, especialmente seus milagres, em sua vida perfeita, na ética do Sermão do Monte e, acima de tudo, em sua ressurreição, mostrou que o reino de Deus – caracterizado por paz, cura, alegria e justiça, como anunciado nas profecias veterotestamentárias – já tinha chegado na terra de modo que já tinha sido dado início à era do mundo ideal prometido por Deus, mas ainda não plenamente, pois a antiga era do pecado e do mundo caído ainda permanece, como é patente numa breve observação da realidade. Por isso, a importância de tal escatologia para a prática é que o cristão é chamado por Cristo para colaborar no estabelecimento do reino de Deus sobre a terra, o que, na prática, é feito de três principais maneiras: (1) pela pregação do evangelho, que transforma a vida de pessoas imersas de corpo e alma na antiga era, fazendo-as entrar de corpo e alma na nova era, ganhando um novo sentido para a vida e tornando-se cidadãos do reino de Deus; (2) pelo amor no trato com todos, como o Senhor ensina no Sermão do Monte, visto que a harmonia nas relações uns com os outros é característica essencial do novo mundo prometido por Deus e começado a ser estabelecido por Cristo; e (3) pelo auto aperfeiçoamento ou santificação, pois o regenerado, pela salvação, é feito cidadão do reino de Deus, mas precisa conformar seus hábitos e o seu caráter ao padrão do reino de Deus dada por Jesus no Sermão do Monte, para que, de fato, mostre a todos, simplesmente por meio de sua vida, que já começou a viver a nova era.

Além disso, sobre o chamado de Deus para a humanidade ser seus reis e sacerdotes, o autor (2010) trabalha como tal sempre foi o propósito do Pai para a humanidade, partindo da nossa posição como “imagem e semelhança de Deus” (cf. Gn1:26-27), traçando uma teologia bíblica desse tema até Jesus como o Rei e Sumo Sacerdote, os redimidos de todas as nações recebendo esse mesmo chamado e como será o reinado e o sacerdócio na restauração de todas as coisas. Em suma, a vocação real, significa, para Wright (2010) que Deus pôs o homem na terra como um regente que deve representar visível e sensivelmente o governo de Deus sobre o mundo; e a sacerdotal, que os seres humanos devem ser os mediadores entre o Senhor e a criação, “dando voz articulada à adoração grata e alegre da criação ao seu criador.”(2010, p.80). Assim, essa vocação seria praticada pelos filhos de Deus que vivem entre o início da nova criação – o qual se deu na ressurreição de Jesus – e a expectativa da regeneração final por meio da tarefa dupla da Igreja: adoração e missão, sendo a santidade uma parte essencial da missão.

Desse modo, o autor lança como principal fundamento da noção neotestamentária de virtude o Sermão do Monte, que, para ele, tem como mensagem principal esta: “[...] O divino futuro está chegando no presente, na pessoa e obra de Jesus, e você pode praticar, agora mesmo, os hábitos de vida que acharão o futuro vindouro como objetivo.” (WRIGHT, 2010, p.103). As bem-aventuranças de Mateus 5:3-12 trazem maior clareza a essa afirmação:

- Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o Reino dos Céus.
- Bem-aventurados os que choram, porque serão consolados.
- Bem-aventurados os mansos, porque herdarão a terra.
- Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados.
- Bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia.

- Bem-aventurados os limpos de coração, porque verão a Deus.
- Bem-aventurados os pacificadores, porque serão chamados filhos de Deus.
- Bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus.
- Bem-aventurados são vocês quando, por minha causa, os insultarem e os perseguirem, e, mentindo, disserem todo mal contra vocês. Alegrem-se e exultem, porque é grande a sua recompensa nos céus; pois assim perseguiram os profetas que viveram antes de vocês. (BÍBLIA)

Uma relação notável pode ser observada entre esse ensino famoso do Mestre e a *aretê*. Hernandes Dias Lopes a capta ao escrever: “Assim como o fruto do Espírito expressa o caráter do cristão e não as diversas facetas dele, de igual forma, as bem-aventuranças são oito atributos do mesmo grupo de pessoas.” (2021, p.105). Em outras palavras, as qualidades de caráter cujos possuidores Jesus considera abençoados são *virtudes*, assim como o são as características de Gálatas 5:22-23, de modo que o Senhor fala de *pessoas* que têm um certo caráter formado no seu interior, não apenas de mandamentos a serem obedecidos, ainda que estes sejam guias importantes no desenvolvimento do caráter. Nesse sentido, é essa ênfase no *tornar-se* que o (BIBO) conceito de “ortopodia” (o andar correto) transmite melhor do que o de “ortopraxia” (a prática correta).

Além disso, a bênção a essas pessoas não é a “felicidade”, como certas traduções brasileiras põem, mas a própria bem-aventurança. A diferença é que *makarios* é a palavra usada por Jesus, enquanto “felicidade” logo traz à mente um conceito mais aristotélico de *eudaimonia*. “‘Felicidade’ é apenas um estado de ser para um humano como unidade contida em si mesma. Você poderia, a princípio, conquistá-la por si só e desenvolvê-la para o seu próprio bem. ‘Bem-aventurança’, entretanto, é o que acontece quando o Deus criador está trabalhando tando *na* vida de uma pessoa quanto *através* da vida dessa pessoa.” (WRIGHT, 2010, p.103). Nesse sentido, Tomás de Aquino capta precisamente a

diferença entre felicidade e bem-aventurança em sua teoria ética (ROCHA; STREFLING, 2020): ele enumera quatro virtudes chamadas cardeais, já citadas por Aristóteles e Platão, pondo a razão humana como o parâmetro para diferenciar vício de virtude, sendo tais excelências o caminho pelo qual mesmo o homem pagão pode atingir a felicidade. Tomás, porém, adiciona as “virtudes teológicas”, não citadas pelos gregos, mas exaltadas pelos escritores do Novo Testamento, tendo a revelação divina como parâmetro, sendo elas o caminho pelo qual o cristão chega à bem-aventurança. Dessa maneira, Tomás se mostra radicalmente bíblico, pois essa diferença entre felicidade e beatitude se mostra também no ensino de Cristo, pois ele, no Sermão da Montanha, requer que seus seguidores sejam melhores que os melhores dentre os homens que não são cidadãos do reino de Deus; ou seja, Aquino ecoa o *plus ultra* que Jesus estabelece como padrão em seu ensino, como Mateus 5.20 deixa claro: “Pois eu digo que, se a justiça de vocês não for muito superior à dos fariseus e mestres da lei, de modo nenhum entrarão no Reino dos céus.” (BÍBLIA). Assim, a felicidade é um bem-estar terreno, enquanto a bem-aventurança prometida por Cristo é uma felicidade que extrapola aquela que os mais santos dentre os pagãos conheciam, sendo uma antecipação do céu na terra, denominando-se, pois, de bem-aventurança.

Também é curioso perceber (WRIGHT, 2010) que a maioria das qualidades abençoadas por Jesus não são, ao menos aos olhos humanos, consideradas boas por si mesmas. A submissão, a entrega de si mesmo, o acato ao sofrimento e outras características dos abençoados claramente conduz seus praticantes a uma vida miserável, numa análise secular. Assim, é bem provável que Paulo estivesse pensando nessa realidade quando escreveu em 1Coríntios 15.19 que “se apenas nesta vida temos esperança em Cristo, somos os mais miseráveis de todos os homens” (BÍBLIA). As virtudes cristãs, portanto, não são tão obviamente admiráveis como são as propostas por Aristóteles ou pelos estoicos, o que ratifica o princípio segundo o qual “[...] Deus escolheu o que para o mundo é loucura para envergonhar os sábios, e [...] escolheu o que para o mundo é insignificante, desprezado e o que nada é, para reduzir a nada o que é, a fim de que ninguém se vanglorie diante dele” (BÍBLIA).

Por isso, tais pessoas só podem ser consideradas beneficiadas de alguma maneira se “[...] algo que não era

anteriormente está agora começando a ser; que a vida do céu, que parecia tão distante e irreal, está agora no processo de se tornar verdade na terra” (WRIGHT, 2010, p.105). Assim, a bênção dos “bem-aventurados” de Jesus depende totalmente da esperança de que Deus está trazendo à existência, a partir da vida e obra de Jesus, novos céus e nova terra, onde habita a justiça.

Além disso, como visto em 2Pedro 1:3-5, a entrada no Reino de Deus é feita no momento em que se põe a fé em Cristo e torna-se “coparticipante da natureza divina” (BÍBLIA). Essa realidade, então, é experimentada por meio da formação das virtudes cristãs, sendo esse o sentido no qual o auto aperfeiçoamento ou a santidade são considerados como estabelecimento do reino de Deus na terra e antecipação presente da nova era que já é, mas ainda não plenamente.

Feitas essas observações, pode-se, então, organizar o ensino neotestamentário – que inclui muitos outros textos, tanto dos evangelhos quanto das cartas apostólicas – de virtude no seguinte modelo, que faz pequenos ajustes no de Wright (2010):

1. O *objetivo* de todas as ações de um cristão é estabelecer o reino de Deus na terra.
2. Esse objetivo é atingido por meio da fé na obra de Cristo e do Espírito Santo de trazer o Reino de Deus à terra. Ele é experimentado por meio da formação, empoderada pelo Espírito Santo, das *virtudes* da fé, esperança e amor, especialmente do amor.
3. O *estilo de vida* cristão é marcado pela antecipação da realidade da regeneração de todas as coisas (a *palingenesia* universal) por meio da experiência da transformação interior, operada pelo Espírito Santo inicialmente na regeneração individual e continuamente na formação de hábitos característicos dos cidadãos do Reino dos céus.
4. Esse processo formará um cristão cujo *caráter* é o de rei (segundo a realeza servil de Jesus nos seus anos de ministério na terra) e sacerdote (segundo

a oferta do autossacrifício de Jesus), que é ativo na adoração e na missão.

### 4.3 Modelo pagão x modelo cristão

Apesar dos evidentes pontos em comum da ética cristã com as formulações gregas expostas acima, ainda há discrepâncias significativas, que serão exploradas a seguir. A principal e mais evidente parte da diferença de pressuposto, pois a teocentricidade inerente à ética cristã das virtudes faz uma grande diferença não apenas no desenvolvimento teórico da ética cristã, mas especialmente na práxis da vida cristã, dado que, como o eminente psicólogo William James (1912) nota, Deus é um poderoso motivador para o agir ético correto. Nas suas palavras:

[...] em um mundo meramente humano sem um Deus, o apelo à nossa energia moral fica aquém do seu poder máximo de estimulação. [...] Nossa atitude para com males concretos é totalmente diferente em um mundo onde nós acreditamos que não há nada além de demandadores finitos, do que é em um mundo onde nós alegremente encaramos a tragédia pelo bem de um demandador infinito. (JAMES, 1912, p.94-96)

Ademais, embora hajam muitos pontos de intersecção e espaços para diálogo entre a ética cristã e a filosofia aretaica aristotélico-pagã, ainda existem certos abismos intransponíveis, pois o conteúdo do evangelho não pode ser deduzido, pois que, sendo um evento real e histórico, só pode ser anunciado. Na verdade, para além do nível revelacional ou pístico que extrapola as categorias de quaisquer filosofias seculares (ou seja, as filosofias que não levam Deus em consideração) – nível esse que compreende as virtudes teologais e a beatitude do evangelho –, mesmo a moralidade natural do nível das virtudes cardeais e da *eudaimonia*, ainda difere em sua formulação grega da pregação cristã. Ou seja, conclui-se que a revelação moral natural é insuficiente, ainda que as Escrituras testemunhem em Romanos 2.14-15 que “De fato, quando os gentios, que não têm a Lei, praticam

naturalmente o que ela ordena, tornam-se lei para si mesmos, embora não possuam a Lei; pois mostram que as exigências da Lei estão gravadas em seu coração. Disso dão testemunho também a sua consciência e os pensamentos deles, ora acusando-os, ora defendendo-os.” (BÍBLIA). Assim, não é que os pagãos carecessem somente do acesso àquela revelação divina que Ihes possibilitaria praticar as virtudes teologais e adquirir a bem-aventurança; eles careciam de muito mais: não tinham sequer a moral básica perfeitamente correta, quanto mais a revelação teologal que caracteriza o *plus ultra* cristão. A base para tais assunções é a incompatibilidade dos melhores moralistas da antiguidade pagã com a moral cristã, divergências essas que serão expostas com mais clareza a seguir.

#### **4.3.1 Modelo aristotélico x modelo cristão**

A despeito do que foi dito sobre a ética tomista apenas empilhar as virtudes teologais sobre uma estrutura moral já fornecida pelos pagãos, faz-se agora uma ressalva: Jesus, o homem perfeito, ainda diverge do modelo de homem moralmente excelente de Aristóteles, o que se percebe especialmente quando o filósofo, na *Ética a Nicômaco* (1996), aborda a virtude da magnanimidade, pois, nessa passagem, fica patente que ele põe como característica do homem ideal uma certa arrogância que se choca frontalmente com a doutrina cristã. Para ele, “elas [as pessoas magnânimas] desdenharão completamente honrarias vindas de uma pessoa qualquer e por motivos triviais” (1996, p.182), o que é de todo incompatível com o espírito de humildade que aceita mesmo os elogios feitos por pessoas pouco estimadas; Aristóteles também diz que “é característico das pessoas magnânimas nada pedir, ou quase nada, mas ajudar prontamente” (1996, p.183), o que não condiz com a atitude de Cristo, que se fez frágil e pediu ajuda ao Pai e aos seus discípulos quando sentia necessidade disso.

Além disso, o Estagirita propõe conceitos que, embora se aproximem da vida cristã genuína, são incompletos diante da revelação bíblica. A *eudaimonia* é incorporada pela vida de *makarios*, mas esta vai além, pois não é individual nem limitada à vida nesta presente era. Além disso, as virtudes aristotélicas, ainda

que sejam incentivadas na Escritura, não são as mais importantes de todas, visto que estas são a fé, a esperança e o amor.

O foco no indivíduo, como percebido na teleologia da *eudaimonia*, é contrário à doutrina do corpo de Cristo (cf. Rm 12:1-5) e à expectativa da restauração de todas as coisas.

Por fim, um ponto central de divergência entre o Estagirita e Cristo é a ênfase que aquele dá à política, o que absolutamente não se percebe em qualquer ponto da pregação de Jesus; pelo contrário, poder-se-ia até supor ele como um tipo de promotor da alienação e do isolacionismo. Entretanto, vê-se que o mestre apenas punha cada coisa em seu devido lugar, vivendo plenamente sua vocação de Rei e Sacerdote não segundo parâmetros humanos, mas segundo os divinos. A razão, portanto, para tal divergência é que, como Kierkegaard (2022) percebe, uma das poucas fundações em que pode se firmar o homem que não se enraíza em Deus é o Estado: essa é a razão da estranha insistência do Estagirita em submeter a Ética à Política e fazer desta a rainha das ciências. O cristão, todavia, funda-se em Deus, o que não o torna alheio à política, mas não faz que sua vida gire em função desta.

#### **4.3.2 Modelo estoico x modelo cristão**

Quanto ao modelo estoico de virtude, a corrente filosófica, como mostra Keener (2019), guarda notáveis similaridades com a doutrina cristã, especialmente como formulada pelo apóstolo Paulo. Ele, citando Hawthorne (1987 *apud* KEENER, 2019), afirma que “Paulo provavelmente usa o termo [*aretē*] como os estoicos o usavam. Embora Paulo empregue o termo somente aqui [em Filipenses 4.8], suas cartas com frequência expressam preocupação com questões que a filosofia popular teria categorizado como virtudes.” (p.317). É clara a semelhança entre a energia moral e a autodisciplina dos estoicos com as exortações paulinas à retidão e ao suportar das aflições por amor de Cristo. Considere-se Marco Aurélio: “Em qualquer lugar em que se pode viver, pode-se viver bem.” (2019, p.66) ao lado de Filipenses 4.12-13: “Sei o que é passar necessidade e sei o que é ter fartura. Aprendi o segredo de viver contente em toda e qualquer situação, seja bem alimentado, seja com fome, tendo muito, ou



passando necessidade. Tudo posso naquele que me fortalece.” (BÍBLIA).

Ou ainda outra passagem do imperador romano: “Conforme forem os seus pensamentos habituais e diários, da mesma forma será o caráter geral da sua alma, pois que os pensamentos são como a tinta que colore a mente.” (AURÉLIO, 2019, p.66) comparada a Filipenses 4.8: “Finalmente, irmãos, tudo o que for verdadeiro, tudo o que for nobre, tudo o que for correto, tudo o que for puro, tudo o que for amável, tudo o que for de boa fama, se houver algo de excelente ou digno de louvor, pensem nessas coisas.” (BÍBLIA).

Não é somente na epístola aos Filipenses que se encontra a aproximação; em 1 Coríntios 9.24,26, Paulo escreve: “Vocês não sabem que, de todos os que correm no estádio, apenas um ganha o prêmio? Corram de tal modo que alcancem o prêmio. [...] Sendo assim, não corro como quem corre sem alvo e não luto como quem esmurra o ar.” (BÍBLIA), o que se parece bastante com outro trecho do romano: “Finalmente, violenta a si mesma a alma que se permite agir sem ter um objetivo claro, realizando as coisas sem reflexão e sem considerar o que elas são, pois que até mesmo a menos ação deve ser realizada tendo algum ponto do caminho em mente.” (AURÉLIO, 2019, p.26) ou ainda: “Não permita que nenhum de seus atos seja realizado sem um propósito [...]” (p.40).

A aproximação não é apenas com o apóstolo; o imperador romano ecoa as próprias palavras de Cristo segundo Mateus 7.12: “Assim, em tudo, façam aos outros o que vocês querem que eles façam a vocês; pois esta é a Lei e os Profetas.” (BÍBLIA) quando diz: “Habitue-se a dar plena atenção ao que o outro diz e, tanto quanto for possível, penetrar na alma de quem fala.” (AURÉLIO, 2019, p.88). Muitos outros são os pontos de intersecção entre essa filosofia e a ética cristã, mas cremos serem suficientes os exemplos citados.

No entanto, a despeito de tamanha aproximação, incorre em grave erro quem sintetiza por demais a ética cristã à filosofia estoica, pois, como Tchekhov (1982) observa em seu conto *Enfermaria n.º 6*, narrando um debate entre um psiquiatra adepto ao estoicismo e seu paciente, o caráter do sábio ideal dos filósofos do pórtico é diametralmente diferente do homem ideal cristão: Jesus Cristo. Não pode haver total conexão entre essas duas maneiras de viver porque a apatia e a supressão de sentimentos

pregada pelos estoicos é radicalmente oposta à vida do próprio Cristo. O médico, citando uma passagem de Marco Aurélio que ensina a força de vontade para ignorar sensações dolorosas, é rebatido com veemência pelo paciente:

Desculpe, mas não compreendo isso. Sei apenas – disse, erguendo-se e olhando zangado para o médico –, sei que Deus me criou com um sangue quente e nervos, sim! E o tecido orgânico, se é capaz de vida, deve reagir a toda excitação. E eu reajo! Respondo à dor com gritos e lágrimas, à infâmia, com a indignação, à ignomínia, com o asco. A meu ver, isso é que se chama realmente vida. Quanto mais baixo é um organismo, tanto menos sensível, e tanto mais fracamente responde à excitação, e quanto mais elevado, tanto mais receptiva e energicamente reage à realidade. Como não o saber? É médico, e não sabe essas bobagens! Para desdenhar o sofrimento, estar sempre satisfeito e não se espantar com nada [como os estoicos o fazem], é preciso chegar a essa condição – Ivan Dmitrich [o paciente] indicou o mujique gordo, afogado em banha – ou temperar a si mesmo com o sofrimento a ponto de perder toda sensibilidade em relação a ele, isto é, em outras palavras, deixar de viver. [...] E Cristo? Cristo respondia à realidade chorando, sorrindo, entristecendo-se, ficando furioso e até angustiando-se; não foi com um sorriso que Ele caminhou ao encontro dos sofrimentos e não desprezou a morte, mas rezou no Jardim de Getsêmani, pedindo para evitar o cálice. (TCHEKHOV, 1982, p.332-334).

Assim, o diálogo entre a filosofia estoica e a doutrina cristã é possível, mas nunca deve haver uma assimilação total, visto que o próprio Cristo, o perfeito modelo do homem ideal, reagiu às dores da vida não com a apatia e a indiferença dos estoicos, mas com tristeza e angústia, bem como impressionou-se com a fé do centurião e mudou de opinião por sua mãe e pela mulher sirofenícia de tal maneira diametralmente oposta à do sábio ideal dos

filósofos do pórtico. No amplo seio da vida cristã, há espaço suficiente para o a mudança, para os arrebatamentos emocionais, para o lamento – como atesta o livro dos Salmos, permeado por diversas composições de lamento, e até de imprecação furiosa – e mesmo para a imperfeição, posto que a vida cristã, ao menos enquanto Cristo não retornar, será sempre um *devir*, um eterno tornar-se, um constante movimento de aperfeiçoamento até a eternidade futura, quando, por fim, atingir-se-á “a estatura de varão perfeito” (Ef. 4.13).

## **5. DESENVOLVENDO O CARÁTER**

Tendo sido apresentadas a fundamentação bíblica e o modelo teórico do ensino bíblico sobre virtudes, o foco se voltará para a prática da vida cristã virtuosa.

### **5.1 O papel dos mandamentos**

Assim, a função dos mandamentos de Deus e de Jesus não é que sejam um fim em si mesmos, mas que sejam indicadores da maneira de agir agradável ao Pai (WRIGHT, 2010). Isso justificaria as orações de Paulo (cf. Ef 5:17; Cl 1:9-10) para que os cristãos fossem cheios de um determinado tipo de sabedoria prática – chamada em 2Pe 1:5 de “conhecimento” (cf. Hb 5:14) – que os instrui a tomar boas decisões. Os mandamentos são, então, como placas que indicam que tipo de decisões formam o caráter de Cristo em nós. Ademais, vale lembrar que isso não anula o fato de que “o pecado é a transgressão da lei” (1Jo 3:4).

### **5.2 Indicadores das falhas de caráter**

A autoanálise guiada pelo Espírito Santo é uma prática cristã importante, ratificada pela espiritualidade dos Salmos (cf. Salmos 19:12-14; 51:6; 139:23-24).

Aristóteles diz: “O prazer ou o sofrimento superveniente às nossas ações é um indício de nossas disposições morais [...]. Daí a importância, assinalada por Platão, de termos sido habituados adequadamente, desde a infância, a gostar das coisas certas; está é a verdadeira educação.” (1996, p.139-140). Dessarte, indica que

aquilo que nos apraz ou que nos desagrade denuncia, em parte, o estado presente de nosso caráter moral. Também declara o Estagirita: "Mas devemos estar atentos aos erros para os quais nós mesmos nos inclinamos mais facilmente, pois algumas pessoas tendem para uns e outras para outros; descobri-los-emos mediante a observação do prazer ou do sofrimento que experimentemos [...]". (1996, p.150). Assim, aquilo de que mais gostamos e aquilo de que mais desgostamos nos indicam que virtudes mais facilmente podemos desenvolver e em que vícios estamos mais propícios a cair. Com tal autoconhecimento, então, pode-se mais facilmente traçar um plano individual para o desenvolvimento do caráter excelente.

Ademais, Aristóteles lança alerta a respeito de sermos tomados como que desprevenidos por eventos da vida: "Atois previsíveis podem ser escolhidos por cálculo e pela razão, mas nas ações súbitas as resoluções são tomadas de acordo com nossa disposição moral." (1996, p.167). Com efeito, nossas reações instintivas costumam nos "traem", como dizemos, revelando o que havia por debaixo de todas as camadas de *performance* que pomos sobre o nosso verdadeiro caráter. No entanto, como nota Lewis (2017b), nem todo ato falso tem tal profundidade de significado; alguns são meros deslizes insignificantes.

Ele também observa que "Cada pessoa, todavia, fala, age e vive de acordo com seu caráter se não está agindo com algum objetivo ulterior [...]". (1996, p.189). Assim, entende-se que, quando uma pessoa não tem em mente nenhum fim particular e imediato, costuma acomodar-se e simplesmente ser quem ela é ou, em outras palavras, agir conforme o seu caráter. Assim, pois, outro modo de entrever-se a verdade do nosso coração é observar nosso comportamento em momentos de descanso e descontração.

Além disso, os tipos de pensamentos que frequentemente vêm a mente também descortinam um pouco do verdadeiro estado do caráter de uma pessoa (cf. Sl 19:14). Um ditado de Tomás de Kempis torna o princípio mais claro: "Onde estão meus pensamentos, aí também estou eu [...]. Ocorre-me de imediato aquilo que naturalmente me agrada ou por costume me apraz." (2017, p.163). Entretanto, não se deve depreender disso que o estado presente do nosso coração, como aparenta à nossa introspecção, é o nosso caráter; apenas que nossos pensamentos

e afeições habituais muito provavelmente já foram incorporados ao nosso caráter.

Por fim, as palavras (cf. Sl 19:14) também são um indicador forte, segundo as palavras de Jesus em Mateus 12.34: “[...] do que há em abundância no coração, disso fala a boca.” (BÍBLIA). Normalmente, os assuntos sobre os quais mais conversamos revelam como anda o nosso caráter.

### **5.3 Renovação da mente**

Há muitos textos neotestamentários que indicam como podemos ser transformados pela renovação da nossa mente (cf. Rm 12:2), mas Keener (2018, p.89) usa como paradigma Romanos 6:11: “Da mesma forma, *considerem-se* mortos para o pecado, mas vivos para Deus em Cristo Jesus.” (BÍBLIA) [grifo nosso].

Assim, Cristo já deu uma nova identidade aos que ele redimiou: são justos, são filhos de Deus e coparticipantes da natureza divina, etc. No entanto, a vida cristã cotidiana parece, em seus tropeços, contradizer essas verdades. No entanto, Paulo propõe, como maneira de combater o pecado, que os crentes romanos se considerassem o que eles de fato já eram em Cristo.

Kevin DeYoung (2013, p.132) o expressa assim: “Nós só podemos viver *como* Jesus a partir do conhecimento de nossa posição *em* Jesus.” Assim, é necessária uma mudança na maneira de enxergar as coisas, ou seja, é preciso pensar em nós não como estamos agora, mas como já somos em Cristo. É a fé nessa realidade que ainda não conseguimos ver ou experimentar regularmente que moldará o nosso caráter à nossa verdadeira identidade em Deus.

### **5.4 O círculo das virtudes**

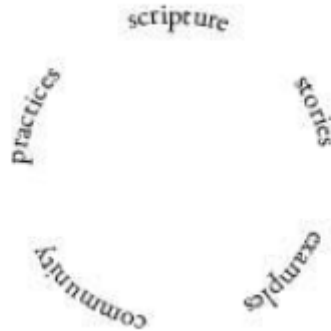
Por fim, Wright (2010) propõe um modelo chamado de “círculo virtuoso”, que nortearia a vida cristã. Antes, porém, de analisar o modo como a vida cristã virtuosa pode ser vivida, vale citar uma ressalva que o autor faz à sua própria proposta:

Muitas pessoas esperam que a virtude vá surgir nelas automaticamente simplesmente porque elas tomam parte nas práticas discutidas aqui. Mas as práticas não são prescritas como remédios que vão curá-lo quer você entenda como funcionam, quer não. A chave para a virtude está, precisamente, como vimos, na transformação da mente. O ponto não é que as práticas são erradas ou inadequadas, mas que a nossa mente consciente e o nosso coração precisam entender, ponderar e conscientemente escolher os padrões de vida que tais práticas deveriam produzir em nós e através de nós. (WRIGHT, 2010, p.259).

Assim, os exercícios da vida cristã devem, mais do que meramente ser feitos como tarefas a serem cumpridas: precisam ser realizados consciente e deliberadamente, pois a excelência moral, segundo Aristóteles (1996), não pode ser dita de alguém que age em ignorância ou que age involuntariamente, pois nenhum homem é elogiado por uma boa ação que acabou por praticar sem querer. Ao invés, um bom caráter só se forma mediante deliberações conscientes das opções, das finalidades e do significado das escolhas, do que se segue que exercícios que fomentam o desenvolvimento das virtudes forçosamente têm a mesma natureza de prática consciente e deliberada.

Outro adendo que Wright (2010) faz é o que já foi dito ao comentar a passagem da segunda epístola de Pedro, a saber, que o elemento da graça de Deus e do agir do Espírito Santo no crente já é pressuposto pelas práticas prescritas no “círculo das virtudes”, além de estarem presentes ligando cada um de seus elementos e fornecendo a sua base e a sua finalidade.

Portanto, este é o “círculo das virtudes”, um modelo que engloba cinco elementos da vida cristã – Escritura, histórias, exemplos, comunidade e práticas –, de modo que o crente pode adentrar no círculo em qualquer um de seus elementos, sendo, então, conduzido aos próximos, que, por sua vez, levá-lo-ão aos seguintes, *ad infinitum*:



A respeito do primeiro elemento, a Escritura, Wright (2010) defende que não apenas ela não apenas fornece os mandamentos que, como já foi dito, servem de diretrizes gerais para o comportamento cristão; ela, muito mais que isso, deve ser, como na tradição monástica medieval, objeto de meditação e assimilação: os monges ruminava os textos bíblicos, até que, de tanto apreciá-los e neles pensar, a Escritura se tornava parte integrante do seu modo de pensar, sentir e de enxergar o mundo, o que justifica tamanha assimilação que há entre a linguagem dos teólogos puritanos, por exemplo, com a linguagem bíblica. Dessa maneira, leitura e meditação bíblica habituam o cristão ao modo de pensar e sentir da revelação de Deus, o que, sem dúvida, o predispõe à virtude.

Quanto às histórias, elas, sejam tiradas das Escrituras, da vida cotidiana ou de literatura ficcional, servem para que o cristão aprenda a textura, o sabor, as especificidades da vida real através de outros olhos que não os deles. Como C.S. Lewis (2019) crê, ler ficção é um exercício de empatia, pois “ao ler a grande literatura, eu me torno mil homens e, mesmo assim, continuo a ser eu mesmo. Tal como o céu noturno no poema grego, eu vejo com uma miríade de olhos, mas ainda sou eu quem o vê.” (2019, p.151-152). Ademais, Wright, a esse respeito, declara:

Comédia ou tragédia, épico ou romance, nós vemos personagens se desenvolvendo e desdobrando-se, enfrentando e fazendo escolhas, e lentamente colhendo as

consequências; e (a não ser que estejamos surdos em nossos corações e em nossas almas) nós aprendemos como essas coisas funcionam e tornamo-nos sensíveis às mesmas questões e aos mesmos desafios em nossas vidas. (WRIGHT, 2010, p.264).

Seguindo aos exemplos, que constituem o terceiro elemento do círculo, eles, como já é patente na leitura dos Evangelhos canônicos e das epístolas apostólicas, constituem um componente essencial de toda e qualquer elaboração ética que gire em torno da virtude. Em Aristóteles (1996), à medida que são descritas as excelências morais, brota das páginas um certo ideal de homem justo, magnânimo, sábio, etc., que é, em muitas passagens, posto como parâmetro para analisar o caráter moral de uma determinada disposição analisada; nos estoicos (STOCK, 2020), é ainda mais explícito o modelo de sábio ideal, além de Epicteto (2021) citar nominalmente muitos dos filósofos antigos, como Sócrates e outros, a título de exemplos de homens virtuosos aos quais se deve assemelhar. Assim, na vida cristã, Cristo é o sumo modelo, ainda que homens piedosos e mulheres santas do nosso convívio, por estarem mais próximos de nós, possam mais facilmente influenciar para o bem nossa maneira de agir. E, com efeito, uma evidência do poder do exemplo no desenvolvimento das virtudes é que, quando um homem se vê frente a um dilema moral, logo pensa em pessoas que ele admira e se pergunta: “O que tal pessoa faria no meu lugar?” É assim, pois, que Paulo buscava ser para Timóteo, Tito e aos crentes das igrejas que plantou (1 Coríntios 11.1); também o autor aos hebreus põe os grandes personagens do Antigo Testamento como exemplo de fé e virtude no capítulo 11 de sua epístola, etc. Portanto, o cristão deve ser ele mesmo um exemplo aos que, em comparação, são mais novos na fé, assim como deve buscar crentes mais experientes aos quais se possa assemelhar.

No tocante à comunidade, quarto aspecto do círculo, ela é o próprio contexto no qual a maior parte dos exemplos mais próximos será fornecida a nós. Wright (2010) entende que deve-se ter tanto a Igreja no sentido lato – os cristãos de todas as épocas e lugares – quanto no sentido estrito – os fiéis da comunidade local da qual participamos – e no sentido mais estrito ainda – pequenos



grupos, paróquias ou células de que participamos. Assim, especialmente neste último sentido, o desenvolvimento das virtudes é facilitado não somente pelos exemplos fornecidos pela vida dos irmãos em Cristo, como também, pelo mútuo encorajar e consolar e partilhar das dores e alegrias, torna-se muito mais prazeroso perseverar na meta de, tanto quanto possível a um ser humano redimido, trazer o reino de Deus à terra. Ademais, Wright (2010) mostra que, para a própria existência de uma comunidade cristã, as virtudes são condição *sine qua non*:

A fim de trabalhar juntos, esses quatro [amigos em uma comunidade cristã], bem como os outros em seu grupo local, devem desenvolver o fruto do Espírito. Se eles não têm amor, alegria, paz, paciência, amabilidade, generosidade, fidelidade, gentileza e autocontrole, eles não vão chegar muito longe. O seu grupo se fragmentará. Cada um se separará e fará as suas próprias coisas, murmurando a respeito da falta de visão do restante da igreja. (WRIGHT, 2010, p.274-275).

Por fim, dentre as práticas, Wright (2010) inclui disciplinas espirituais como oração e adoração, bem como rituais da vida cristã tais quais a Ceia do Senhor/eucaristia e o batismo. Assim, participando da Ceia e do batismo, por exemplo, o crente tem a oportunidade de, em uma experiência pessoal, experimentar simbolicamente aquilo que já é realidade em Cristo, a saber, a redenção, a *palingenesia* do homem interior, etc. Wright (2010) a título de exemplo, mostra como a festa judaica da Páscoa treinou, por gerações a fio, o povo israelita de modo a que mantivesse o sentimento e a noção de que são o povo livre e escolhido de Deus, ainda que estivessem sob cativeiro; assim, a Ceia pode aprofundar no cristão a sua identificação com a História da Redenção e, assim, mais profundamente sentir-se parte do grande povo que Deus tem reunido através da história.

## **6. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

É assim, portanto, que se percebe que, diante do cenário de confusão moral em que o cristianismo ocidental está, o conceito milenar de ética das virtudes, também em certa medida pressuposto por escritores neotestamentários, aparece como solução para o conflito, de maneira a unir sobriedade moral a sensibilidade humana numa ética que não furta Deus da sua justiça nem o torna mais rígido do que ele é, mantendo a firme o caráter do Deus e Pai do nosso Senhor Jesus Cristo, um Deus que, como diz MacDonald (2021), sendo amor, precisamente por isso mesmo é justiça, e deseja que seus filhos sejam completos como ele mesmo é completo.

Esboçou-se uma ética das virtudes cristã, tendo sido ela comparada à teoria aristotélica e à estoica, também apresentadas acima.

Por fim, seguiu-se uma breve apresentação de aspectos bastante práticos que surgem na vida cristã ao buscar-se desenvolver as virtudes previamente apresentadas: o caráter indicador dos mandamentos divinos, alguns indícios de falhas morais que podem ser obtidos a partir de piedosa autoanálise, de modo a promover a edificação pessoal, o aspecto de renovação da mente que as Escrituras antepõem à práxis cristã e, ao cabo, o modelo de “círculo das virtudes” que N.T. Wright (2010) usa para explicar como, na prática, pode-se cultivar tais disposições excelentes.

Ademais, é útil fazer uma breve ressalva, a saber, no sentido de que o presente estudo é meramente introdutório e tem por fim ser apenas uma apresentação ao modelo de ética das virtudes, para edificação pessoal e do corpo de Cristo, pois que a mudança no modo como se pensa a moral cristã pode, com efeito, ter impacto na forma como se vive a vida cristã. Há trabalhos mais completos do que o presente, mas este visa tão somente fazer com que cristãos tenham tanto mais leveza quanto mais seriedade na sua maneira de conduzir-se.

## REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. **As virtudes morais**: questões disputadas sobre a virtude - questão 1 e 5. Tradução de: Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2012.

ARISTÓTELES. **Arte poética, Organon, Ética a Nicômaco**. Tradução de X. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2014.

AURÉLIO, Marco. **Meditações**. Tradução de: Rafael Arrais. [S. l.]: Textos para Reflexão, 2019. Ebook.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**: Nova Versão Internacional. Tradução da Comissão de Tradução NVI. 3. ed. São Paulo: Vida, 2018.

BRUCE, A. B. **O treinamento dos Doze**. 3. ed. Tradução de Degmar Ribas. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

CLEMENTE et. al. **Pais apostólicos**. 1. ed. Tradução de Almiro Pisetta. São Paulo: Mundo Cristão, 2017.

DEYOUNG, Kevin. **Brecha em nossa santidade**. Tradução de Eros Pasquini Júnior. São José dos Campos: Editora Fiel, 2013.

EPITETO. **O manual de Epiteto e uma seleção de discursos**. Tradução de: Fábio Meneses Santos. Jandira: Principis, 2021.

ÉSQUILO, SÓFOCLES, EURÍPEDES. **Prometeu acorrentado, Édipo rei, Medéia**. Traduções de Alberto Guzik et al. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

GOHEEN, Michael W.; BARTHOLOMEW, Craig, G. **Introdução à cosmovisão cristã**: vivendo na inteseção entre a visão bíblica e a contemporânea. Tradução de Marcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2016.

GOLEMAN, Daniel. **Inteligência emocional**: a teoria revolucionária que redefine o que é ser inteligente. Tradução de Marcos Santarrita. 2. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012

GREEN, Michael. **2Pedro e Judas**: introdução e comentário. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Edições Vida Nova, 1983.

HOLIDAY, Ryan. **A quietude é a chave**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2019.

HOLIDAY, Ryan. **O chamado da coragem**: a sorte favorece os corajosos. Tradução de Marcelo Schild Arlin. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.

HOLIDAY, Ryan. **O ego é seu inimigo**: como dominar seu pior adversário. Tradução de Andrea Gottlieb. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2016.

HOLIDAY, Ryan. **O obstáculo é o caminho**: a arte de transformar provações em triunfo. Tradução de Alexandre Raposo. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

HOLIDAY, Ryan; HANSELMAN, Stephen. **A vida dos estoicos**: a arte de viver, de Zenão a Marco Aurélio. Tradução de Alexandre Raposo; Luiz Felipe Fonseca. Rio de Janeiro: Intrínseca: 2020.

HOLIDAY, Ryan & HANSELMAN, Stephen. **Diário estoico**: 366 lições sobre sabedoria, perseverança e a arte de viver. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2016.

JAMES, William. **The will to believe**: and other essays in popular philosophy. Nova Iorque: Longmans, Green and Co., 1912. e-book.

KEENER, Craig S. **A mente do Espírito**: a visão de Paulo sobre a mente transformada. Tradução de Susana Klassen. São Paulo: Vida Nova, 2018.

KEMPIS, Tomás de. **Imitação de Cristo**. Tradução de Antivan Guimarães. São Paulo: Mundo Cristão, 2017.

KIERKEGAARD, Søren. **A doença para a morte**. Tradução de Jonas Roos. Petrópolis: Vozes, 2022.

LEWIS, C.S. **A abolição do homem**. Tradução de Gabriele Gregersen. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2017a.

LEWIS, C.S. **O peso da glória**. Tradução de Estevam Kirschner. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2017b.

LEWIS, C.S. **Um experimento em crítica literária**. Tradução de Carlos Caldas. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019.

LOPES, Hernandes Dias. **Comentário expositivo do Novo Testamento**: epístolas gerais e Apocalipse. São Paulo: Hagnos, 2019.

LOPES, Hernandes Dias. **Comentário expositivo do Novo Testamento**: os Evangelhos. São Paulo: Hagnos, 2019.

MACDONALD, George. **A esperança do evangelho**. Tradução de Paulo Sartor. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2021.

REIS, Émilien Vilas Boas. **O conceito de virtude no jovem Agostinho**: evolução ou revolução? Jul. 2006. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2858>. Acesso em 08 abr. 2022.

ROCHA, Paulo Roberto da. **As virtudes no pensamento de Santo Tomás de Aquino**. Disponível em: [http://www.uel.br/eventos/sepech/sumarios/temas/as\\_virtudes\\_n\\_o\\_pensamento\\_de\\_santo\\_tomas\\_de\\_aquino.pdf](http://www.uel.br/eventos/sepech/sumarios/temas/as_virtudes_n_o_pensamento_de_santo_tomas_de_aquino.pdf). Acesso em 18 ago. 2022.

SCRUTON, Roger. **Sobre a natureza humana**. Tradução de Lya Luft. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2020. e-book.

SÊNECA. **A brevidade da vida**. Tradução de Luiz Feracine. São Paulo: Lafonte, 2021.

STOCK, St. George William Joseph. **Estoicismo**: guia definitivo. Tradução de Alexandre Pires Vieira. [S. l.]: Monte Cristo, 2020. E-book.

STREFLING, Sérgio Ricardo. **As virtudes principais em Tomás de Aquino**. Pelotas: NEFIL Online, 2020. E-book. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/nepfil/files/2020/07/Toma%CC%81s-de-Aquino.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2022.

SUBIRÁ, Luciano. **Graça transformadora**. São Paulo: Editora Vida, 2021.

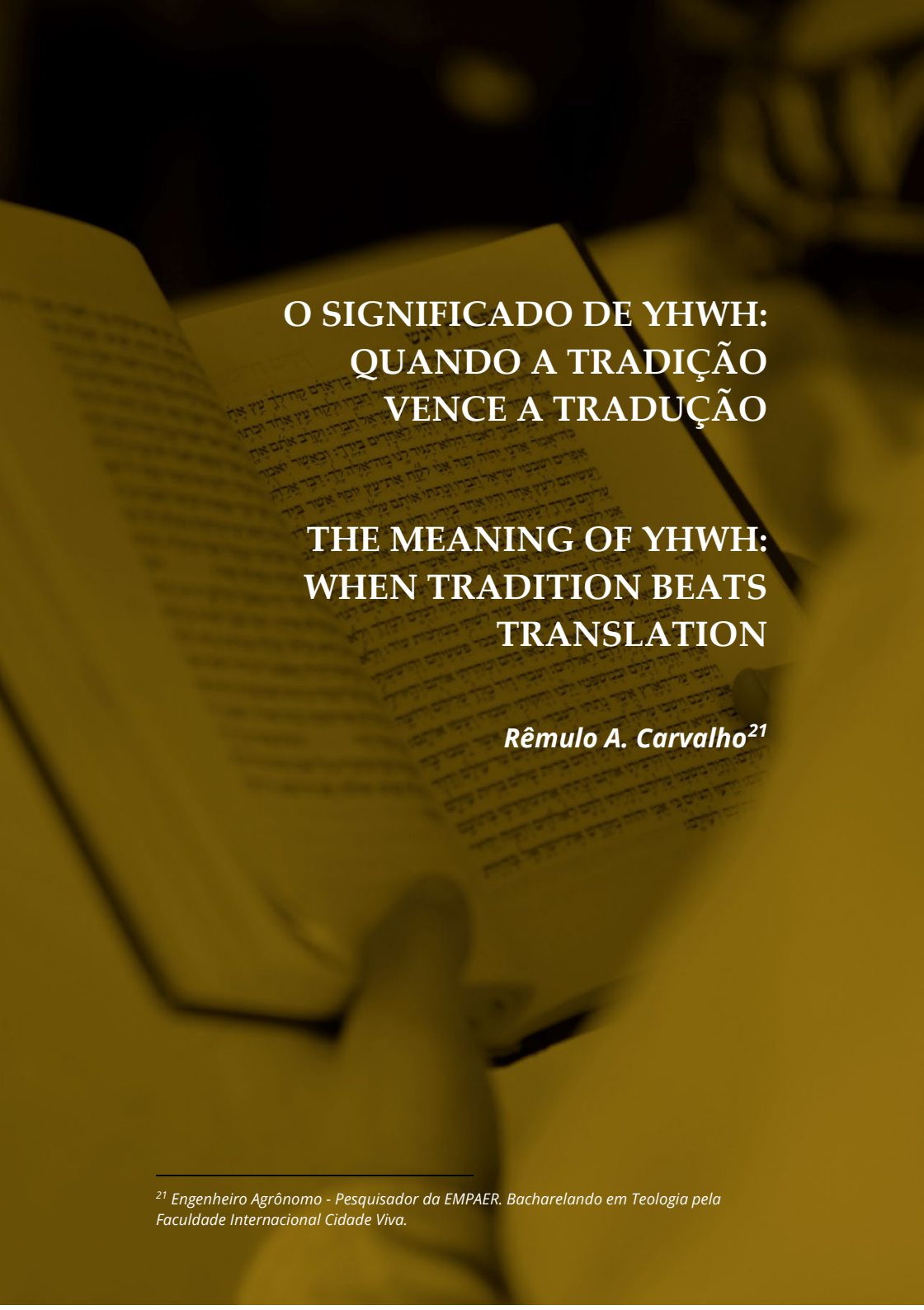
THE CAMBRIDGE Bible for Schools and Colleges. Disponível em: <https://biblehub.com/commentaries/cambridge/proverbs/27.htm>. Acesso em: 19 ago. 2022

TCHEKHOV, Anton. **As três irmãs**: contos. Tradução de Maria Jacintha, Boris Schnaiderman. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

WOLTERS, Albert M. **A criação restaurada**: a base bíblica da cosmovisão reformada. 2. ed. Tradução de Denise Meister. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

WRIGHT, N. T. **After you believe**: why Christian character matters. Tradução livre. Nova Iorque: HarperCollins Publishers Inc., 2010.

WRIGHT, N. T. **Surpreendido pela esperança**. Tradução de Jorge Camargo. Viçosa: Ultimato, 2009.



**O SIGNIFICADO DE YHWH:  
QUANDO A TRADIÇÃO  
VENCE A TRADUÇÃO**

**THE MEANING OF YHWH:  
WHEN TRADITION BEATS  
TRANSLATION**

***Rêmulo A. Carvalho***<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Engenheiro Agrônomo - Pesquisador da EMPAER. Bacharelado em Teologia pela Faculdade Internacional Cidade Viva.

## RESUMO

O nome pessoal de Deus, o tetragrama YHWH, tem sido substituído pela palavra SENHOR em quase todas as traduções e versões da Bíblia para outros idiomas. No entanto esta substituição nunca foi autorizada por Deus. Pelo contrário, encontra-se na Torá um mandamento para não se acrescentar nem diminuir nenhuma palavra ao que foi revelado. Esta substituição do nome de Deus nas traduções do Antigo Testamento se origina de uma tradição rabínica que proibiu a pronúncia do nome de Deus para que o mesmo não fosse blasfemado. O nome de Deus foi revelado a Moisés como “Ehyeh Asher Ehyeh” e tem sido traduzido por eruditos como diversas variações do verbo “SER”: “Eu Sou Quem Eu Sou”, “Eu Sou o Que Sou”, “Eu Serei o Que Serei”, entre outras. A forma YHWH é considerada um resumo dessa frase e é geralmente traduzida como “Ele é” ou “Ele é Aquele que é”. A substituição do nome de Deus pela palavra SENHOR (do hebraico ADONAI) contradiz a principal regra de exegese que requer um cuidadoso estudo sobre o significado original da palavra que se pretende traduzir. De acordo com os eruditos Pierre-Robert Olivétan e Moses Mendelssohn, que traduziram a bíblia do idioma Hebraico para o Francês e o Alemão, o nome de Deus YHWH não deve ser traduzido por SENHOR, mas sim como “o ETERNO” pois esta é uma palavra que melhor expressa o seu significado no idioma original. Em 1988, a Sociedade Bíblica do Brasil publicou a Bíblia na Linguagem de Hoje que trazia o nome de Deus traduzido por seu correto significado “o ETERNO”, porém, após receber sugestões contrárias, ela publicou, em 2000, a Nova Tradução na Linguagem de Hoje, voltando a traduzir o nome de Deus pela palavra SENHOR, como nas demais traduções em Língua Portuguesa, caracterizando um evidente caso de como, contrariando as regras de exegese bíblica, a correta Tradução pode ser vencida por uma palavra já consagrada pela Tradição.

## PALAVRAS-CHAVE

*o Eterno; o Senhor; Adonai; Yahweh; Jeová.*

## ABSTRACT

The personal name of God, the tetragrammaton YHWH has been substituted by the word LORD in almost all translations and



versions of the bible to other languages. However, this substitution was never authorized by God. On the contrary, there is a commandment in the Torah not to add nor subtract any word to what has been revealed. This substitution of the name of God in translations of the Old Testament comes from a rabbinic tradition that has prohibited the pronunciation of God's name to prevent any kind of blasphemy. The name of God was revealed to Moses as "Ehyeh Asher Ehyeh" and it has been translated by scholars as variations of the verb "to Be": "I AM WHO I AM"; "I AM WHAT I AM" and "I WILL BE WHAT I WILL BE", among others. The YHWH form is considered a short form of that phrase and is usually translated as "HE IS" or "HE IS WHO HE IS". The substitution of the name of God by the word LORD (from the Hebrew ADONAI) contradicts the main rule of exegesis which requires a careful study of the original meaning of the word or passage selected to be translated. According to the scholars Pierre-Robert Olivétan and Moses Mendelssohn who have translated the bible from Hebrew to French and German, the name of God YHWH should not be translated as LORD, but as "the ETERNAL" since this is a word that better expresses its meaning in the original language. In 1988, The Brazilian Biblical Society published the Today's Language Bible which rendered the name of God translated by its correct meaning "the ETERNAL", however, after receiving contrary suggestions, it published, in 2000, the New Today's Language Translation, at this time translating the name of God by the word "LORD" as it is rendered in other translations in Portuguese, characterizing an evident case of how the correct Translation, against all rules of biblical exegesis, can be defeated by a word already consecrated by Tradition.

### **KEYWORDS**

the Eternal; the Lord; Adonai; Yahweh; Jehovah.

## **1. INTRODUÇÃO**

Na grande maioria das traduções da Bíblia, do Hebraico para outras línguas, o nome pessoal de Deus encontrado milhares de vezes no texto original foi substituído pela palavra "SENHOR". Esta informação geralmente está contida nos prefácios, mas quase sempre passa despercebida pelos leitores:

A palavra “Senhor” sempre é escrita “SENHOR”, com letras maiúsculas, quando no texto original hebraico aparece o nome de Deus “Javé”. (Almeida Revista e Atualizada, 1999)

The covenant name of God in the Old Testament, represented by the Hebrew consonants YHWH, is translated “LORD” or “GOD” (using capital letters as shown), as it has been throughout the history of the King James Bible. (The New King James Version, 1992)

We have generally rendered the tetragrammaton (YHWH) consistently as “the LORD. (New Living Translation Life Application Study Bible, 2004)

In regard to the divine name YHWH, commonly referred to as the Tetragrammaton, the translators adopted the **device** used in most English versions of rendering that name as “LORD. (New International Version Life Application Bible, 1991)

De acordo com o Longman Dictionary of Contemporary English, a palavra “device” utilizada no prefácio da Nova Versão Internacional pode significar: 1. Uma ferramenta; 2. Uma maneira especial de fazer uma coisa mais fácil; 3. Um plano; 4. Um artefato explosivo e 5. Um uso especial de palavras em literatura. Assim, podemos compreender que, ao usar outra palavra no lugar do nome de Deus, os tradutores adotaram um artifício literário para tentar expressar esse nome.

No entanto, ao usarem uma tradição judaica de substituir o nome pessoal de Deus pela palavra “SENHOR”, empregaram um artifício explosivo que implodiu a regra básica de exegese bíblica:

A exegese é o estudo cuidadoso e sistemático da Escritura para descobrir o **significado original**, o significado pretendido. A exegese é basicamente

uma tarefa histórica. É a tentativa de escutar a Palavra do mesmo modo que os destinatários originais devem tê-la ouvido; descobrir qual era a intenção original das palavras na Bíblia (FEE; STUART, 2011, grifo nosso).

Desta forma, no caso específico da tradução do tetragrama, os tradutores cristãos, seguindo uma tradição judaica, optaram pelo artifício literário da substituição da palavra YHWH pela palavra SENHOR, sem se preocuparem em fazer a correta tradução do nome pessoal de Deus, tarefa esta que requer o “o estudo cuidadoso para se descobrir o significado original” de acordo com a correta exegese.

Infelizmente, quando encontramos milhares de vezes a palavra SENHOR no lugar do nome de Deus no Antigo Testamento, estamos diante de um clássico exemplo de como a tradição pode vencer a tradução.

Esse artifício de substituir uma palavra por outra de significado diferente é incoerente com a racionalidade necessária para se fazer uma correta tradução. Presume-se que nenhum tradutor honesto escolheria uma palavra com significado diferente daquela que se pretende traduzir. Esse cuidado passa por discussões acadêmicas entre participantes de comissões de tradução sempre que uma nova versão ou atualização de uma Bíblia se faz necessário. Mas são sempre discussões sobre palavras com significados semelhantes, nunca diferentes.

Todavia, não tem sido assim durante o processo de tradução do nome de Deus. Desde as primeiras Bíblias completas inglesas, a palavra LORD, tem substituído o nome de Deus e tem influenciado muitas traduções subseqüentes nas mais diversas línguas ocidentais, entre elas o Português, onde o nome de Deus aparece como SENHOR. Apesar de novas versões em Língua Portuguesa apresentarem em seus títulos as palavras “corrigida”, “atualizada” e “nova”, essa tradição de substituir o nome de Deus pela palavra SENHOR permanece intocada, e nunca se corrige esse erro de tradução.

Além de ser uma inverdade, pois SENHOR não é a palavra que se encontra no texto original onde aparece o nome de Deus,

que tem seu próprio significado, usar esse artifício da substituição por uma palavra com significado diferente, é incorrer em duas atitudes contrárias à palavra de Deus que nos orienta para não retirarmos nem acrescentarmos nenhuma palavra ao que Deus tem revelado:

Nada **acrescentareis** à palavra que vos mando, nem **diminuireis** dela. (Deuteronômio 4:2, grifo nosso)

Lamentavelmente, o nome do ser mais importante do universo foi retirado (diminuído) nas traduções de sua própria palavra e substituído (acrescentado) por um artifício literário, neste caso, um substantivo / pronome de tratamento que indica propriedade e que, apesar de estar relacionado ao domínio divino, não expressa o verdadeiro significado do nome do Criador. Inexplicavelmente, sobre esse assunto, grandes eruditos, teólogos e tradutores, vencidos pela tradição, ecoam uma injustificável e silenciosa complacência exegética.

Este artigo tem como objetivo analisar os fatores responsáveis por essa sucumbência da tradução diante da tradição, assim como identificar as corretas possibilidades exegéticas relativas ao significado do nome de Deus.

## **2. DESAFIOS BÍBLICOS**

A própria existência de Deus é um desafio à nossa inteligência, pois nossa mente finita não pode alcançar ou compreender fatos não revelados sobre o Criador. Por exemplo: de onde veio Deus? Qual a Sua idade? Qual a Sua fonte de energia? Ele pertence a uma classe de seres semelhantes que vivem em outra dimensão ou só existe na trindade como uma unidade criadora do universo? Questões como essas não nos foram reveladas.

Além disso, a Bíblia ainda traz outros desafios para as mentes mais investigadoras. O próprio Criador pergunta a Jó sobre alguns mistérios da natureza: “Onde estavas tu quando eu lançava os fundamentos da Terra? Dize-mo, se tens entendimento. Quem lhe pôs as medidas, se é que o sabes? Ou quem estendeu sobre ela

o cordel (fio de prumo)? Sobre que estão fundadas as suas bases ou quem lhe assentou a pedra angular...?" (Jó, 38:4-6).

Deus ainda prossegue perguntando a Jó se ele sabe explicar os mistérios e segredos da luz, da escuridão, do mar, das ondas, das nuvens, do relâmpago, dos tesouros da neve, da chuva, da geada, do vento, das águas subterrâneas, das estrelas, da mente humana, das relações ecológicas, da sobrevivência dos animais e da morte do ser humano. Todas essas perguntas são encontradas nos capítulos 38 e 39 do livro de Jó e são desafios do conhecimento que a ciência levou milênios para começar a compreender.

Ainda mais especificamente sobre o nome de Deus, há outro importante desafio bíblico que testa nossos conhecimentos. Este desafio é encontrado no livro de Provérbios e nos é lançado por Agur, filho de Jaque, de Massá: "Quem subiu ao céu e desceu? Quem encerrou os ventos nos seus punhos? Quem amarrou as águas na sua roupa? Quem estabeleceu todas as extremidades da Terra? **Qual é o seu nome, e qual é o nome de seu filho**, se é que o sabes?" (Provérbios, 30:4, grifo nosso).

Essa passagem bíblica nos desafia com duas perguntas sobre nomes: o de Deus e o de Seu Filho. Não se sabia o nome do Filho na época em que esse desafio foi escrito, mas, desde que Ele veio à Terra para nos salvar da morte eterna, todos nós sabemos que a forma greco-latina do seu nome é Jesus. Mas, e o nome do Pai? Como é que ele se chama? Temos certeza de que sabemos o nome correto do Deus a quem adoramos e servimos? Sabemos mesmo? É isso que a Bíblia pergunta e ainda duvida de nossas respostas.

### **3. A IMPORTÂNCIA DE UM NOME**

Somos bilhões de pessoas no mundo e todas, sem exceção, têm o seu nome. O mesmo ocorre com coisas, lugares, cidades, animais, plantas, peixes e pássaros, todos têm um nome, a não ser que seja um lugar inexplorado ou uma nova espécie que ainda não tenha sido catalogada. Pode ser que seja um novo objeto da tecnologia, um navio, um carro, um avião que ainda vai ser lançado ou mesmo um computador ou um modelo de smartphone, no entanto, haverá logo um nome para designá-lo.

Desde quando, a Adão, foi delegada a responsabilidade de nomear os animais, à medida que os homens sentiram a necessidade de organizar e classificar os seres vivos, várias

metodologias foram tentadas até que se chegasse ao sistema binomial atual composto de um nome para o Gênero e de outro para a Espécie, em Latim.

A Bíblia relata que o rei Salomão foi mais sábio do que todos os homens do Oriente. Ele viveu cerca de mil anos antes de Cristo e se consagrou por sua insuperável inteligência. Além de escrever milhares de provérbios, ele também falou sobre animais, aves, répteis, peixes e plantas, desde grandes árvores como o cedro do Líbano até o hissopo que nasce nas paredes (1 Reis, 4:29-33).

O filósofo grego Aristóteles, que viveu no século IV antes de Cristo, também se destacou por sua sabedoria em vários campos do conhecimento humano, inclusive na zoologia e na botânica, chegando a ensaiar uma rudimentar classificação de animais e de plantas. Os animais foram classificados em dois grupos: com sangue e sem sangue, e de acordo com o habitat: aéreo, terrestre e aquático.

Teofrasto, cujo nome quer dizer: “aquele que tem eloquência divina”, discípulo de Aristóteles e que também viveu no século IV antes de Cristo, nos deixou um importante legado botânico, com destaque para duas grandes obras: Investigações Sobre Plantas (contendo nove livros) e Causas do Crescimento das Plantas (contendo seis livros). Ele é considerado o maior botânico da antiguidade, sendo também conhecido como o pai da Botânica.

As metodologias de classificação zoológica e botânica ficaram praticamente inalteradas até o século XVII de nossa era quando naturalistas europeus, embevecidos pela exuberância da América tropical, enfrentaram os desafios de descrever milhares de plantas e de animais numa época em que eram necessárias várias palavras para identificar uma determinada espécie, sistema esse de classificação que ficou conhecido como polinomial.

Em 1623, o médico e botânico suíço, Gaspard Bauhim, publicou o *Pinax Theatri Botanica* e, para facilitar a classificação das plantas, iniciou a utilização de um sistema binomial composto por um nome genérico seguido por outro específico.

Entretanto, esse sistema binomial só foi amplamente popularizado depois que Carlos Lineu, médico e botânico sueco, utilizou-o em suas obras de classificação de animais e de plantas entre as quais destacam-se: *Systema Naturae* (1735) e *Systema Plantarum* (1737), ambas publicadas mais de cem anos depois que o sistema binomial de classificação foi proposto e utilizado por Gaspard Bauhim.

Até os átomos e suas menores partículas recebem nomes. Em 2013 foi comprovada a existência de uma partícula subatômica em um experimento realizado num gigantesco acelerador de partículas na Europa. Essa partícula havia sido prevista pelo físico britânico Peter Higgs ainda em 1964. Resultado: a nova partícula já nasceu com um nome – Bóson de Higgs, também conhecida como a partícula de Deus.

Em 1990, foi colocado em órbita um telescópio que revolucionou o estudo da moderna astronomia ao permitir a captura de imagens de pontos extremamente distantes do universo, revelando milhões de galáxias e aglomerados de galáxias que contêm um número incalculável de estrelas, planetas e satélites. Estando acima da atmosfera e, portanto, livre de sua interferência sobre a nitidez das fotos, esse telescópio fornece imagens muito mais nítidas de todos os astros. Um instrumento óptico dessa magnitude não poderia ficar sem nome. Assim, ele foi denominado Hubble em homenagem ao famoso astrônomo americano Edwin Powell Hubble. Curiosamente, o livro de Salmos diz que até as estrelas têm nomes: “Conta o número das estrelas, chamando-as todas pelos seus nomes” (Salmos, 147:4)

Assim, tudo neste planeta e no universo conhecido, visível e invisível, sejam microscópicas, macroscópicas ou astronômicas, todas as coisas têm nome. Será que o criador de tudo também não possui um nome? É claro que sim! Deus tem seu próprio nome e ele é tão importante que, de acordo com a Enciclopédia Judaica, aparece 6.823 vezes no Antigo Testamento. São quase sete mil vezes! E com toda essa quantidade, esse nome ainda é desconhecido pela maioria dos cristãos.

#### **4. NOME OU NOMES?**

É muito difundida a ideia, mesmo entre teólogos e eruditos, segundo a qual Deus tem vários nomes. No entanto, não deveríamos considerar como nomes alguns termos bíblicos que na verdade não passam de títulos como EL SHADAY (Deus Todo Poderoso), EL ELYON (Deus Altíssimo), EL OLAN (Deus que vive para sempre).

Também muita confusão é feita com as palavras EL, ELOAH e ELOHIM. A palavra EL era usada no antigo Oriente Próximo para designar o substantivo “Deus”. ELOAH é outra variante para Deus e ELOHIM é a forma plural de ELOAH.

Claramente, nenhuma dessas variações pode ser identificada como o nome próprio de Deus.

O terceiro mandamento da lei de Deus nos ordena respeitar o NOME de Deus, no singular, e não os seus nomes. Essa compreensão também foi compartilhada por Jesus que nos ensinou a orar começando pela importância da santificação do NOME de Deus, no singular. Se Deus tivesse vários nomes, certamente essa pluralidade seria mencionada no terceiro mandamento ou na invocação inicial da oração ensinada por Jesus.

## **5. O NOME DE DEUS E SEUS POSSÍVEIS SIGNIFICADOS**

O nome de Deus foi revelado a Moisés no episódio da sarça ardente. Após receber a missão de libertar o povo hebreu do cativeiro egípcio, Moisés, preocupado com o que os hebreus poderiam perguntar sobre a identidade desse Deus libertador, adianta para o próprio Deus esse questionamento:

Disse Moisés a Deus: Eis que, quando eu vier aos filhos de Israel e lhes disser: O Deus de vossos pais me enviou a vós outros; e eles me perguntarem: Qual é o seu nome? Que lhes direi? Disse Deus a Moisés: EU SOU O QUE SOU. Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel: EU SOU me enviou a vós outros. (Êxodo 3:13-14)

Deus respondeu a Moisés com uma enigmática frase, transliterada do Hebraico para letras latinas como EHYEH ASHER EHYEH. A interpretação dessas palavras descrevendo o nome de Deus tem desafiado eruditos por vários séculos. A seguir, são apresentadas algumas possibilidades de tradução.

De acordo com o Comentário Bíblico Moody, essa frase pode ser traduzida como: EU SOU QUEM EU SOU; EU SEREI O QUE SEREI; EU SOU AQUELE QUE EXISTE ou EU FAÇO ACONTECER O QUE VAI ACONTECER.

O Comentário Bíblico Benson aponta as seguintes possibilidades: EU SOU O QUE EU SOU; EU SOU AQUELE QUE É; EU SOU AQUELE QUE SERÁ; EU SEREI O QUE EU SOU; EU SOU O QUE EU SEREI e EU SEREI O QUE EU SEREI, indicando que Deus existe



por si mesmo, é eterno e imutável, o mesmo ontem, hoje e para sempre.

Cole, em seu comentário sobre o livro de Êxodo, afirma a possibilidade da frase EU SOU O QUE SOU ser traduzida também como EU SEREI O QUE SEREI, mostrando que essa frase é uma referência clara ao nome YHWH e que esse nome surge como se fosse um resumo de toda aquela frase.

Para Victor Hamilton, erudito especialista no Antigo Testamento, o nome próprio de Deus, formado pelas letras YHWH, transliteradas do Hebraico, pode ser definido como a terceira pessoa do singular do verbo HWH, “SER”, ou seja, “ele é”, ou “ele será”. Hamilton concorda com a tradução “EU SOU O QUE SOU” e cita que os estudiosos C. H. Gordon e C. Isbell defendem que a frase “Ehyeh Asher Ehyeh” está na terceira pessoa e não na primeira pessoa, de modo que deveria ser lida como “ELE É O QUE ELE É”.

Calvino, em seus “Comentários Sobre os Quatro Últimos Livros de Moisés”, afirma que o verbo no Hebraico está no tempo futuro EU SEREI O QUE SEREI, mas com força de tempo presente, exceto que ele designa uma perpétua duração de tempo, indicando que Deus existe por si mesmo e, portanto, é eterno.

Mettinger, em seu livro “O Significado e a Mensagem dos Nomes de Deus na Bíblia”, afirma que, linguisticamente, há três possibilidades de se entender o texto “Ehyeh Asher Ehyeh”: 1. EU SOU AQUELE QUE É; 2. EU SOU O QUE SOU / EU SOU O QUE EXISTE; 3. Considerar que a forma EHYEH (EU SOU) é, em si mesmo, um nome divino, dito pelo próprio Deus, enquanto que para os mortais, o nome se converte em YHWH, “Ele é”.

Mettinger conclui que, na análise filológica do nome sagrado YHWH, o nome hebraico de Deus deve ser entendido como uma forma derivada do verbo *haya* “ser”, tratando-se mais precisamente de uma forma da raiz principal cujo significado é: “Ele é”. Esse erudito também destaca que o nome se encontra numa forma arcaica, como demonstra a presença do “W” na raiz verbal e o prefixo provavelmente vocalizado “YA”.

Esta última informação é interessante, pois sabemos que as letras do nome de Deus em Hebraico são Yod, He, Vav, He (Figura 1, lendo-se da direita para a esquerda) e que a letra Vav no hebraico moderno tem o som de “V” e não de “W”. Assim, a já consagrada transliteração YHWH se refere a uma forma hebraica clássica, enquanto que se fôssemos fazer uma transliteração moderna, o correto seria transliterarmos o nome de Deus como

YHVH ou IHVH (em Português), com a letra “V” substituindo a letra “W”.

**Figura 1 - Nome de Deus em Hebraico**



*Fonte: Produção do próprio autor*

De acordo com o site [www.biblehub.com](http://www.biblehub.com), as principais Bíblias traduzidas para a Língua Inglesa utilizam as traduções I AM WHO I AM (Eu Sou Quem Eu Sou / Eu Sou Aquele Que Sou) e I AM THAT I AM (Eu Sou o Que Eu Sou / Eu Sou o Que Sou) para a frase “Ehyeh Asher Ehyeh” (Tabela 1).

**Tabela 1 - Tradução da frase “Ehyeh Asher Ehyeh” para a Língua Inglesa**

<b>Traduções Modernas</b> (EU SOU QUEM EU SOU)	<b>Traduções Clássicas</b> (EU SOU O QUE EU SOU)
New International Version “I AM WHO I AM”	King James Bible “I AM THAT I AM”
New Living Translation “I AM WHO I AM”	New Heart English Bible “I AM THAT I AM”
English Standard Version “I AM WHO I AM”	World English Bible “I AM THAT I AM”
Berean Study Bible “I AM WHO I AM”	American Standard Version “I AM THAT I AM”
New American Standard Bible “I AM WHO I AM”	American King James Version “I AM THAT I AM”
Amplified Bible “I AM WHO I AM”	A Faithful Version “I AM THAT I AM”
Christian Standard Bible “I AM WHO I AM”	Darby Bible Translation “I AM THAT I AM”
Holman Christian Standard Bible	English Revised Version “I AM THAT I AM”

"I AM WHO I AM"	
International Standard Version "I AM WHO I AM"	Webster's Bible Translation "I AM THAT I AM"

Fonte: Produção do próprio autor.

As traduções da frase "Ehyeh Asher Ehyeh" em Língua Portuguesa estão apresentadas no Tabela 2:

**Tabela 2 - Tradução da frase "Ehyeh Asher Ehyeh" em Bíblias publicadas no Brasil**

Almeida Revista e Corrigida	EU SOU O QUE SOU
Almeida Revista e Atualizada	EU SOU O QUE SOU
Nova Almeida Atualizada	EU SOU O QUE SOU
A Bíblia na Linguagem de Hoje	EU SOU QUEM SOU
Nova Tradução na Linguagem de Hoje	EU SOU QUEM SOU
A Bíblia de Jerusalém	EU SOU AQUELE QUE É
Edição Catequética Popular	EU SOU AQUELE QUE SOU
Edição Pastoral	EU SOU AQUELE QUE SOU
Torá - A Lei de Moisés	SEREI O QUE SEREI

Fonte: Produção do próprio autor.

Apesar das várias possibilidades decorrentes de características da própria gramática hebraica, podemos observar claramente que as diversas variações orbitam e convergem para um significado relacionado ao verbo SER. No entanto, se existe uma afirmação que podemos fazer com certeza sobre esse assunto é que não existe a menor possibilidade do nome de Deus ser traduzido de uma forma exegeticamente correta pela palavra SENHOR.

## 6. MUDANÇA NÃO AUTORIZADA DO NOME DE DEUS

Os judeus sempre demonstraram muito respeito pelo nome de Deus. Eles consideram o nome YHWH tão sagrado que não o pronunciam nem mesmo quando leem as Escrituras. Os escribas e doutores da lei enfrentavam um grande problema quando

recitavam os versículos contendo o nome de Deus, pois tinham medo de desonrar esse nome, involuntariamente, ou mesmo de ser acusados de blasfêmia - algum ato de desrespeito em relação à divindade ou àquilo que é sagrado - já que havia uma sentença de morte para quem blasfemasse o nome de Deus.

O livro de Levítico descreve um caso de blasfêmia no qual um filho de um pai egípcio com uma mãe israelita amaldiçoou o nome de Deus. O rapaz foi preso e o próprio Deus proclamou a sentença: apedrejamento. Em seguida Deus disse a Moisés: "Dirás aos filhos de Israel: Qualquer que amaldiçoar o seu Deus levará sobre si o seu pecado. Aquele que blasfemar o nome do "SENHOR" será morto; toda a congregação o apedrejará; tanto o estrangeiro como o natural, blasfemando o nome do "SENHOR", será morto" (Levítico, 24:15-16). Não era por acaso que todos tinham medo de pronunciar o nome de Deus.

A mudança do nome de Deus nas traduções está historicamente relacionada com a característica peculiar da Língua Hebraica de ter um alfabeto formado apenas por consoantes. Os sons das vogais eram, na antiguidade, ensinados apenas de maneira oral. Entretanto, alguns séculos depois de Cristo, para que a pronúncia correta das palavras hebraicas fosse preservada, a vocalização passou a ser indicada por meio de sinais compostos de pequenos pontos ou traços colocados abaixo, ao lado, acima ou dentro de cada letra. Esses sinais foram idealizados e desenvolvidos entre os séculos V e X, por um grupo de eruditos judeus conhecidos por massoretas (tradicionalistas) e por essa razão ficaram conhecidos por sinais massoréticos.

Para não pronunciar o nome de Deus como deveria ser pronunciado, os sábios judeus executavam o seguinte procedimento: quando faziam cópias das escrituras, os escribas, eruditos e doutores da lei escreviam sob o nome de Deus os sinais das vogais da palavra hebraica ADONAI, para lembrar que o nome de Deus não deveria ser proferido. Em vez disso, durante uma leitura, era pronunciada a palavra ADONAI (com o sentido de SENHOR), em seu lugar. Por isso, o nome SENHOR aparece no lugar do nome de Deus na maioria das bíblias traduzidas do Hebraico para outros idiomas.

Outro fator que contribuiu para que o nome de Deus deixasse de ser pronunciado foi a existência de uma proibição encontrada no Talmude - um conjunto de leis escritas que explicam as tradições orais do povo judeu. Entre essas tradições orais que não são encontradas no texto revelado por Deus a Moisés, está

justamente a proibição de pronunciar o nome de Deus do jeito que ele está escrito, pois quem assim o fizer perderá sua parte no mundo futuro (Talmud, Folio 90 a, XI. 1.).

Outro artifício antigo, mas ainda muito usado pelos judeus contemporâneos para não pronunciarem o nome de Deus, é a substituição do Seu nome pela expressão HASHEM, que quer dizer O NOME, em hebraico. Trata-se apenas de uma boa intenção que, no entanto, não tem nenhuma lógica. É o mesmo que recitar o Salmo 23 assim: “O NOME é o meu pastor, nada me faltará.” Não tem sentido. Que nome? A informação principal continua sendo, deliberadamente, oculta.

## **7. UMA PALAVRA QUE RESUME TODOS OS SIGNIFICADOS DE YHWH**

Por mais que existam diversas possibilidades de se traduzir a frase “Ehyeh Asher Ehyeh” ou a sua forma reduzida da terceira pessoa, o YHWH, como variações do verbo SER, sabemos que ficaria um pouco estranho traduzir as milhares de ocorrências do nome de Deus que aparecem na Bíblia como “ELE É”, “AQUELE QUE É” ou “o QUE EXISTE ETERNAMENTE”. Por isso, para melhor compreensão do significado do nome de Deus, necessário se fez identificar uma palavra que pudesse resumir e concentrar todas aquelas variações etimológicas que relacionam o nome de Deus com a Sua eternidade. De acordo com a Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia escrita por R. N. Champlin, essa valiosa palavra, acompanhada do artigo definido, é, acertadamente, “o Eterno”:

YAHWEH é a forma vocalizada do tetragrama YHWH... esse nome era por demais sagrado para ser proferido ou escrito, o nome inefável de Deus: **o Eterno**. (CHAMPLIN, 2015, grifo nosso)

Porém, a descoberta dessa preciosidade de interpretação não foi proeza de Champlin, mas sim de um erudito francês chamado Pierre-Robert Olivétan, que foi primo de João Calvino e responsável por lhe apresentar as ideias protestantes.

Olivétan traduziu a primeira bíblia para a Língua Francesa diretamente de originais Hebraicos e Gregos. Durante o seu trabalho de tradução, ao se deparar com o nome de Deus – YHWH - em Hebraico, que está repetido milhares de vezes no Antigo

Testamento, Olivétan não achou correto traduzi-lo por SENHOR. Ele até escreveu uma nota explicativa no prefácio dessa Bíblia, publicada em 1535, afirmando que a palavra SENHOR não satisfazia nem preenchia a grandeza do significado do nome de Deus, e que, sendo derivado do verbo SER e contendo significados no passado, presente e futuro, deveria ser traduzida como “o ETERNO”.

Corajosamente, numa época em que a Igreja dominante condenava à fogueira pessoas com novas ideias teológicas diferentes das suas, Olivétan não concordou com a substituição do nome de Deus pela palavra SENHOR e, graças a ele, até hoje, a maioria das bíblias em Francês traduz o nome de Deus como o ETERNO (L'ÉTERNEL).

Mais de duzentos anos após a tradução da Bíblia de Olivétan, Moses Mendelssohn, um premiado filósofo iluminista alemão, também chegou à mesma conclusão quanto ao verdadeiro significado do nome de Deus.

Considerado um dos três grandes sábios com nome de Moisés do Judaísmo, sendo o primeiro Moisés o autor do pentateuco e o segundo um estudioso judeu medieval de sobrenome Maimônides, Mendelssohn escreveu sobre filosofia, ética, política, linguagem e teologia. Ele traduziu a Torá e o livro de Salmos diretamente do Hebraico para o Alemão e quando chegou ao nome de Deus teve a mesma percepção que Olivétan. Isto é, ele percebeu que a tradução ADONAI (SENHOR) não era correta, pois o nome de Deus, como apresentado à Moisés no livro de Êxodo, deveria ser traduzido como o Ser Eterno (DAS EWIGE ESSEN) ou o Eterno (DER EWIGE). Foi a partir de então que as bíblias judaicas em Alemão passaram a traduzir o tetragrama YHWH como o ETERNO. Esse costume também foi adotado na tradução de bíblias hebraicas para alguns outros idiomas, inclusive o Português.

Deus, na sua providência, inspirou dois eruditos para melhor expressar o significado do seu nome do original hebraico para outras línguas, sendo um cristão francês e um judeu alemão. É lamentável que a correta tradução do nome de Deus tenha acontecido apenas nesses nichos, isto é, nas bíblias em Francês, nas bíblias usadas por judeus e, posteriormente, em poucas traduções italianas. Na grande maioria das traduções da bíblia para outros idiomas, o erro de substituir o nome de Deus pela palavra SENHOR foi propagado para milhões de habitantes. A tradição venceu a correta tradução, e uma palavra inexistente nas

passagens originais foi acrescentada ao texto e tomou o lugar do nome de Deus, impedindo o seu conhecimento por outros povos.

## **8. SIGNIFICADO E BELEZA**

Alfred Edersheim, erudito bíblico e prolífico autor do século XIX, ao comentar sobre a unidade das Escrituras na introdução de sua volumosa obra “História da Bíblia”, afirma que o completo significado e a beleza dos testamentos aparecem somente na harmonia e unidade do todo:

A Bíblia deveria ser vista, não apenas em seus livros individuais, mas em suas conexões, e na unidade do todo. O Antigo Testamento não poderia ser desligado do Novo, e cada um considerado como independente do outro. Nem ainda nenhuma parte do Antigo Testamento ser separada do resto. O **completo significado e beleza** de cada um aparecem apenas na harmonia e unidade do todo. (EDERSHEIM, 2021, grifo nosso)

Esse princípio de se procurar identificar o **completo significado e a beleza** do texto sagrado é fundamental para que sejam evitados erros de tradução da Bíblia para outros idiomas. O patriarca Jacó entendia de maneira prática a importância do paralelismo entre Significado e Beleza. Sua esposa Raquel sofreu muito para ter o segundo filho, chegando a falecer de complicações do parto. Em seus últimos momentos de vida, deu ao menino o nome de BENONI, que quer dizer “filho da minha dor”. No entanto, Jacó, percebendo que esse nome tinha significado, mas não tinha beleza, não concordou e mudou imediatamente o nome do seu filho para BENJAMIM que quer dizer “filho de minha mão direita.” (Gênesis, 35:18).

Nós deixamos de perceber essas características de Significado e Beleza quando lemos nossas Bíblias e nos deparamos com os nomes dos personagens transliterados da Língua Hebraica para a Língua Portuguesa. Durante o processo de tradução do texto sagrado, no caso específico dos nomes, foi usada a transliteração, isto é, foram escolhidas letras semelhantes às da Língua original para representar os nomes dos personagens

bíblicos. No entanto, essa prática impede a compreensão dos significados desses nomes para nossa própria Língua. Geralmente, não sabemos os significados de nomes hebraicos (Tabela 3) usados nas traduções da bíblia no Brasil.

**Tabela 3 - Significado de Nomes Hebraicos em Português**

	Transliteração de nomes hebraicos	Forma em Português	Significado em Português
1	Sarah	Sara	?
2	Dawid	Davi	?
3	Moshe	Moisés	?
4	Daniyel	Daniel	?
5	Yosef	José	?
6	Gabriel	Gabriel	?
7	Yesha'Yahu	Isaías	?
8	Abraham	Abraão	?
9	Itshak	Isaque	?
10	Yisrael	Israel	?

*Fonte: Produção do próprio autor.*

Simplemente, esses nomes não têm significado algum na Língua Portuguesa, são apenas vocábulos com letras e sons parecidos com os das palavras originais da Língua Hebraica. Se perguntarmos a uma criança ou até mesmo a um adulto o que significa a palavra JOSÉ na Língua Portuguesa, pouquíssimos saberiam responder, pois a palavra JOSÉ, em Português, não quer dizer absolutamente nada. Todavia, na Língua original, o Hebraico, essa e outras palavras que denominam os personagens bíblicos têm suas próprias características circunstanciais e culturais que lhes dão significado e beleza (Tabela 4).

**Tabela 4 - Significado de nomes hebraicos na Língua Hebraica**

	Transliteração de nomes hebraicos	Forma em Português	Tradução para o Português do Significado em Hebraico:
1	Sarah	Sara	Princesa
2	Dawid	Davi	Amado
3	Moshe	Moisés	Tirado das Águas



4	Daniyel	Daniel	Deus é meu Juiz
5	Yosef	José	Deus Multiplica
6	Gabriel	Gabriel	Homem de Deus
7	Yesha'Yahu	Isaías	Salvação do Eterno
8	Abraham	Abraão	Pai de uma Multidão
9	Itshak	Isaque	Riso
10	Yisrael	Israel	Homem que Luta com Deus

*Fonte: Produção do próprio autor.*

O mesmo raciocínio se aplica à utilização do nome de Deus quando ele é transliterado para a Língua Portuguesa. Aparecem nos textos de algumas versões das Bíblias palavras “esquisitas” como JAVÉ ou JEOVÁ, resultantes da combinação das consoantes originais do nome de Deus com as vogais da palavra ADONAI e que não têm nenhum significado na Língua Portuguesa, muito menos beleza (Tabela 5).

**Tabela 5 - Significado de variações do nome de Deus YHWH / YHVH (transliterados do Hebraico) na Língua Portuguesa**

	Transliteração das consoantes do nome de Deus	Variantes com introdução de vogais	Significados em Português:
1	YHVH	IAVÉ	?
2	YHWH	YAHWEH	?
3	YHVH	YEHOVAH	?
4	YHWH	YAHOO	?
5	YHWH	YAHU	?
6	YHWH	YAOHU	?
7	YHWH	JEHOVAH	?
8	YHVH	YAHVEH	?
9	JHWH	JAVÉ	?
10	JHWH	JEOVÁ	?

*Fonte: Produção do próprio autor.*

É a mesma situação dos outros nomes próprios bíblicos encontrados nas Bíblias em Português. O nome de Deus aparece como uma palavra cuja escrita seria semelhante àquela do manuscrito original em Hebraico, mas que, infelizmente, sem significado, perde suas características inerentes à sua etimologia. Tornamos a enfatizar que as palavras IAVÉ, YAHWEH, YEHOVAH,

YAHOO, YAHU, YAOHU, JEHOVAH, YAHVEH, JAVÉ, JEOVÁ ou qualquer outra variante não significam nada em Português. Dessa forma, quando o nome de Deus é transliterado nas passagens bíblicas deixamos de visualizar o completo Significado e a Beleza não apenas do seu santo nome, como também das passagens bíblicas onde ele está inserido.

O mesmo acontece quando o nome de Deus é substituído pela palavra SENHOR.

Para verificarmos a predominância da palavra SENHOR nos textos bíblicos, tomemos como exemplo algumas traduções nas Línguas Portuguesa e Inglesa, da conhecida passagem do Salmo 23, na primeira parte do primeiro versículo (Quadro 6):

**Tabela 6 - Substituição do nome de Deus pela palavra SENHOR em traduções nas Línguas Portuguesa e Inglesa**

Língua	Versão	Tradução (Salmos, 23:1)
Portuguesa	Almeida Revista e Corrigida	O SENHOR é o meu pastor...
	Almeida Revista e Atualizada no Brasil	O SENHOR é o meu pastor...
	Nova Almeida Atualizada	O SENHOR é o meu pastor...
Inglesa	New King James Version	The LORD is my shepherd...
	New International Version	The LORD is my shepherd...
	New Living Translation	The LORD is my shepherd...

*Fonte: Produção do próprio autor.*

Com essas traduções exegeticamente incorretas deixamos de perceber o completo Significado e a Beleza do verdadeiro nome de Deus, o ETERNO, pois a palavra SENHOR em Português ou a palavra LORD em Inglês não são exclusivas de Deus. Elas caracterizam uma relação de poder e têm sido usadas para descrever a autoridade entre conquistadores e conquistados, entre vencedores e vencidos, entre antigos escravagistas e escravos. No entanto, a palavra 'ETERNO' é exclusiva apenas da

divindade, somente Deus é eterno. Essa exclusividade se encontra até registrada na Bíblia: “E reconhecerão que só tu, cujo nome é o ETERNO, és o Altíssimo sobre toda a terra” (Salmos 83:18).

Quem não se lembra, na História Geral, dos senhores feudais da Idade Média, ou dos senhores de engenho da História do Brasil? Quem não foi ensinado quando criança a tratar os mais velhos e as autoridades sempre com respeito utilizando o título de Senhor? Portanto, a palavra “senhor” é usada diariamente entre os simples mortais e não traduz o significado original do verdadeiro nome de Deus.

Para os povos que não falam hebraico, tentar descobrir a pronúncia do nome de Deus é tarefa irrelevante. O que é importante para aqueles que não dominam esse idioma original é conhecer o correto significado do nome de Deus quando traduzido para seus próprios idiomas. A correta tradução do completo significado do nome de Deus do Hebraico para outra língua, ao contrário da transliteração ou da substituição, acrescenta uma nova dimensão na compreensão dos textos bíblicos. Ao sabermos que o nome de Deus é “o Eterno” podemos compreender melhor as características eternas de sua palavra, do seu evangelho, do seu reino, de sua lei, de seus mandamentos, do seu amor, da sua misericórdia, da sua justiça, da sua verdade e da recompensa dos salvos que é a vida eterna (CARVALHO, 2017).

Essa compreensão do significado do nome de Deus como “o Eterno” apontada por Olivétan e Mendelssohn também é compartilhada por judeus eruditos brasileiros contemporâneos que escolheram a opção semântica ao traduzirem o correto nome de Deus para a Língua Portuguesa, como se pode verificar nas traduções da Torá (ou da Bíblia Hebraica completa) em Português, que corretamente, baseadas no significado da palavra, representam o tetragrama como “o Eterno” (Figura 2).

## Figura 2 - Trecho da Torá mostrando o nome do Eterno

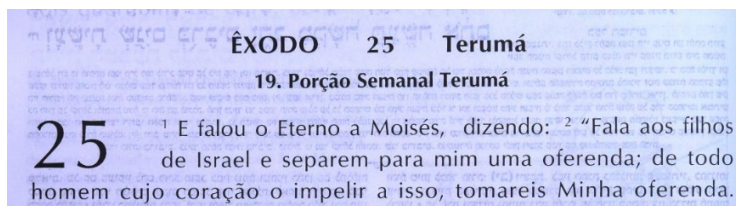


Foto: Rêmulô Carvalho

É lamentável que, excetuando-se pouquíssimas versões de editoras judaicas que mantêm o significado do nome original de Deus, o ETERNO, em suas edições em Língua Portuguesa, a maioria das Bíblias editadas no Brasil, como já mencionamos, traz a palavra SENHOR sempre que aparece o nome de Deus.

Por outro lado, as principais versões da Bíblia editadas em Língua Francesa traduzem corretamente o nome de Deus como o ETERNO (L'ÉTERNEL = LE + ÉTERNEL). Além de edições francesas, duas edições italianas já foram editadas trazendo também o nome de Deus como o Eterno (Tabela 7).

**Tabela 7 - Tradução - do nome de Deus em Versões nas Línguas Francesa e Italiana (Salmos, 23:1 - primeira parte)**

Língua	Versão	Tradução	Significado
Francês	DARBY	"L'ÉTERNEL est mon berger..."	"O Eterno é o meu pastor..."
	MARTIN	"L'ÉTERNEL est mon berger..."	"O Eterno é o meu pastor..."
	La Bible du Semeur	"L'ÉTERNEL est mon berger..."	"O Eterno é o meu pastor..."
	Louis Segond 1910	"L'ÉTERNEL est mon berger..."	"O Eterno é o meu pastor..."
	Nouvelle Edition de Genève	"L'ÉTERNEL est mon berger..."	"O Eterno é o meu pastor..."
	Segond 21	"L'ÉTERNEL est mon berger..."	"O Eterno é o meu pastor..."
	La Colombe	"L'ÉTERNEL est mon berger..."	"O Eterno é o meu pastor..."
	Traduction Ecuménique de la Bible (2010)	"Le SEIGNEUR est mon berger..."	"O Senhor é o meu pastor..."

	Nouvelle Français Courant	“Le SEIGNEUR est mom berger...”	“O Senhor é o meu pastor...”
	La Nouvelle Bible Segond	“Le SEIGNEUR est mon berger...”	“O Senhor é o meu pastor...”
Italiano	Riveduta	“L'ETERNO è il mio pastore...”	“O Eterno é o meu pastor...”
	La Nuova Riveduta	“IL SIGNORE è il mio pastore...”	“O Senhor é o meu pastor...”
	La Nuova Diodati	“L'ETERNO è il mio pastore...”	“O Eterno é o meu pastor...”

*Fonte: Produção do próprio autor*

Contudo, mesmo na Língua Francesa, já existe uma tendência de se substituir o correto significado do nome de Deus que já vinha sendo utilizado em versões antigas de bíblias e essa tendência se repete no idioma italiano. Na Tabela 7 vemos que a “Nova Bíblia Segundo”, em Francês, e a “Nova Riveduta”, em Italiano, atualizaram suas versões e substituíram o nome “o Eterno” pela palavra “Senhor”. Lamentavelmente, mais uma vez a tradição vence a tradução na expressão do significado e da beleza do nome de Deus.

## **9. TENTATIVA DE CORREÇÃO DO NOME DE DEUS PELA SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL**

As principais traduções e versões publicadas em Língua Portuguesa desde a primeira tradução de João Ferreira de Almeida até as mais recentes edições de suas revisões trazem em seus textos o nome de Deus traduzido por SENHOR, e muito raramente, por Javé ou Jeová, nomes que não expressam o significado nem a beleza do verdadeiro nome de Deus, o ETERNO.

Porém, com o objetivo de fazer uma tradução em uma linguagem mais semelhante ao Português falado no Brasil moderno, a Sociedade Bíblica do Brasil publicou em 1988 a Bíblia na Linguagem de Hoje. Nessa tradução, procurou-se manter a fidelidade e o sentido originais dos textos em hebraico, aramaico e grego. A maior contribuição dessa tradução foi a restauração do

correto significado do nome de Deus, o ETERNO. Nessa tradução, o tetragrama YHWH, que é, nas demais traduções, substituído pela palavra SENHOR, passou a ser traduzido como “o ETERNO” ou como “DEUS ETERNO” quando o tetragrama YHWH está acompanhado da palavra ELOHIM.

Essa correção foi tão importante que os editores se preocuparam em incluir em seu prefácio suas justificativas e explicações. Podemos constatar isso no prefácio dessa tradução em sua segunda impressão de 1995, em que os editores chamam a nossa atenção para essa significativa e corajosa mudança textual (Figura 3.)

### **Figura 3 - Trecho do prefácio da Bíblia na Linguagem de Hoje mostrando a mudança na tradução do nome de Deus**

Seguem algumas informações a respeito de nomes. (1) Seguindo o costume que começou com a primeira tradução do Antigo Testamento, a grande maioria das Bíblias emprega o título “Senhor” para traduzir *Javé* (YHWH), que é um dos nomes de Deus no Antigo Testamento. A Bíblia na Linguagem de Hoje usa os títulos “o Deus Eterno” e “o Eterno” para traduzir *Javé*, pois ele é o Deus que existe por si mesmo, que não tem princípio nem fim (ver Êxodo 3.14; 6.3). No Antigo Testamento desta tradução, “Senhor” é tradução da palavra que em hebraico quer dizer “senhor” ou “dono”. No Novo Testamento, “Senhor” traduz a palavra grega que quer dizer “senhor” ou “dono” e que é usada tanto para o Pai como para o Filho.

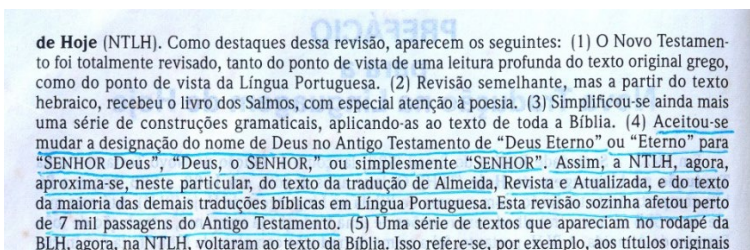
*Foto: Rêmulô Carvalho*

Tudo parecia indicar que viveríamos uma nova era na tradução da Bíblia pela Sociedade Bíblica do Brasil. Era exegeticamente importante que finalmente tivéssemos uma tradução que trouxesse uma palavra que representasse o significado do nome de Deus, o ETERNO, como se encontra nos originais hebraicos do Antigo Testamento. Seria querer demais desejar que essa tendência de fidelidade ao texto fosse estendida às tradicionais traduções Almeida Revista e Corrigida, Almeida Revista e Atualizada no Brasil e até na Nova Almeida Atualizada? De modo algum. Seria apenas uma questão de coerência e honestidade exegetica.

Todavia, o tempo mostrou que, novamente, a tradição venceria a tradução, ou seja, que tradições humanas se colocariam acima da veracidade na tradução do nome de Deus. No ano 2000, pouco mais de uma década após o lançamento da Bíblia na Linguagem de Hoje, que era a única que trazia a correta tradução do nome de Deus como o ETERNO, a Sociedade Bíblica do Brasil publicou uma revisão dessa tradução que passou a se chamar de Nova Tradução na Linguagem de Hoje.

Nessa Nova Tradução da Linguagem de Hoje, a comissão de tradução da Sociedade Bíblica do Brasil aceitou traduzir o nome de Deus, encontrado milhares de vezes no Antigo Testamento, exatamente da maneira tradicional como se encontra nas outras traduções: usando a palavra SENHOR, em vez de manter o nome com o seu significado correto: o ETERNO, que já havia sido corrigido por seus próprios tradutores na primeira tradução de 1988. Essa informação é encontrada no prefácio dessa edição (Figura 4).

**Figura 4 - Trecho do prefácio da Nova Tradução na Linguagem de Hoje mostrando, em destaque, a aceitação da mudança da tradução do nome de Deus**



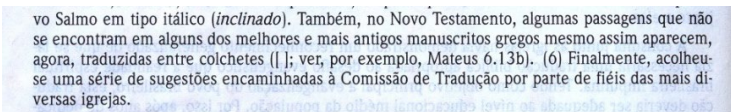
de Hoje (NTLH). Como destaques dessa revisão, aparecem os seguintes: (1) O Novo Testamento foi totalmente revisado, tanto do ponto de vista de uma leitura profunda do texto original grego, como do ponto de vista da Língua Portuguesa. (2) Revisão semelhante, mas a partir do texto hebraico, recebeu o livro dos Salmos, com especial atenção à poesia. (3) Simplificou-se ainda mais uma série de construções gramaticais, aplicando-as ao texto de toda a Bíblia. (4) Aceitou-se mudar a designação do nome de Deus no Antigo Testamento de “Deus Eterno” ou “Eterno” para “SENHOR Deus”, “Deus, o SENHOR,” ou simplesmente “SENHOR”. Assim, a NTLH, agora, aproxima-se, neste particular, do texto da tradução de Almeida, Revista e Atualizada, e do texto da maioria das demais traduções bíblicas em Língua Portuguesa. Esta revisão sozinha afetou perto de 7 mil passagens do Antigo Testamento. (5) Uma série de textos que apareciam no rodapé da BLH, agora, na NTLH, voltaram ao texto da Bíblia. Isso refere-se, por exemplo, aos títulos originais

*Foto: Rêmulô Carvalho*

Os editores apenas informam: “Aceitou-se mudar a designação do nome de Deus no Antigo Testamento de DEUS ETERNO ou ETERNO para SENHOR DEUS, DEUS, O SENHOR; ou simplesmente SENHOR” e comentam que com essa mudança na tradução do nome de Deus, o novo texto se aproxima dos textos das demais traduções encontradas em Língua Portuguesa.

O uso da expressão: “aceitou-se” denota a existência de alguma pressão sofrida pela Comissão de Tradução por parte de pessoas que não ficaram satisfeitas com a tradução da Bíblia na Linguagem de Hoje de 1988 que trazia o correto significado do nome de Deus. As verdadeiras razões para essa mudança se encontram explicadas no destaque (6) desse mesmo prefácio onde constatamos que não foi por nenhum motivo etimológico ou semântico, mas por acolhimento de sugestões encaminhadas à comissão de tradução (Figura 5).

### Figura 5 - Trecho do prefácio da Nova Tradução na Linguagem de Hoje mostrando o destaque (6) que trata do acolhimento de sugestões de fiéis de diversas igrejas



vo Salmo em tipo itálico (*inclinado*). Também, no Novo Testamento, algumas passagens que não se encontram em alguns dos melhores e mais antigos manuscritos gregos mesmo assim aparecem, agora, traduzidas entre colchetes ( [ ] ; ver, por exemplo, Mateus 6.13b). (6) Finalmente, acolheu-se uma série de sugestões encaminhadas à Comissão de Tradução por parte de fiéis das mais diversas igrejas.

Foto: Rêmulo Carvalho

A afirmação “Acolheu-se uma série de sugestões encaminhadas à Comissão de Tradução por parte de fiéis das mais diversas igrejas” leva-nos a concluir que entre as sugestões recebidas houve sugestões para que o nome de Deus voltasse a ser traduzido como SENHOR, e os membros da Comissão de Tradução da Sociedade Bíblica do Brasil, acolheram essas sugestões e, como informam no destaque (4) aceitaram voltar à tradução tradicional do nome de Deus encontrada na maioria das Bíblias do Brasil.

Nesse mesmo prefácio da Nova Tradução na Linguagem de Hoje, os editores da Sociedade Bíblica do Brasil escrevem e, portanto, reconhecem que essa revisão, na mudança da tradução do nome de Deus (do exegeticamente correto para o incorreto), “afetou perto de sete mil passagens do Antigo Testamento”.

Assim, como de costume, novamente, a tradição venceu a tradução.

## 10. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O significado do nome do nosso Deus é o ETERNO, nunca foi o SENHOR. As vogais desta palavra foram utilizadas para substituir aquelas do nome de Deus nas Bíblias copiadas porque os escribas tinham medo de professar o Seu nome em vão e de ser acusados de cometer blasfêmia.

O povo judeu também foi ensinado erroneamente por seus rabinos durante o cativeiro babilônico que se alguém pronunciasse o verdadeiro nome de Deus poderia perder sua parte no mundo vindouro.

Infelizmente, essa estratégia influenciou posteriores traduções e alterou quase sete mil passagens do Antigo Testamento onde o nome de Deus, o ETERNO, foi substituído pela palavra SENHOR. E o mais grave ainda é que Deus nunca autorizou



essa mudança, pois ela não só altera como adultera o significado e a beleza dessas passagens bíblicas nas quase sete mil vezes em que o nome de Deus desaparece do texto sagrado.

Precisamos estar plenamente convictos de que a palavra SENHOR foi acrescentada apenas por reverência para que o nome de Deus não fosse, de alguma maneira, pronunciado inadequadamente.

A palavra SENHOR não é o nome de Deus. Esta é a verdade e, como disse o apóstolo Paulo, não podemos ir contra ela, mas a favor dela: “Porque nada podemos contra a verdade, senão pela verdade” (2 Coríntios, 13:8).

O nome de Deus é bendito, santo e não deve ser envolvido em futilidades. Esse nome foi colocado sobre a cidade de Jerusalém para que todos os povos da terra conhecessem o nome do ETERNO e sua eterna capacidade de perdoar, amar, reconciliar consigo a humanidade e lhe restituir a vida eterna por meio do evangelho eterno de Jesus.

Deus nunca proibiu ninguém de falar o Seu nome. Muito pelo contrário, há na bíblia, especialmente no livro de Salmos, dezenas de versículos nos ensinando a temer, propagar, louvar, bendizer, proclamar, glorificar, honrar, e amar o Seu nome. Como exemplo, seguem alguns versículos, contendo o significado do nome de Deus, extraídos da Bíblia Hebraica (em Português) publicada, em sua versão eletrônica, em 2012 pela Livraria e Editora Sefer:

Ensina-me Teu caminho, ó Eterno, para que eu possa andar sob Tua verdade e dedicar meu coração a temer somente Teu Nome. (Salmos 86:11)

Bendiz o Eterno, ó alma minha, e seja Seu santo Nome bendito por todo o meu ser. Sim, bendiz o Eterno, ó alma minha, e não te esqueças de todos os Seus benefícios. (Salmos 103:1-2)

Louvai ao Eterno, proclamai o Seu Nome! Divulgai entre todas as nações Seus feitos. (Salmos 105:1)

Louvado seja o Eterno! Louvai Seu Nome, servos do Eterno, louvai-O! (Salmos 135: 1)

Ouvi, ó céus, e falarei, e ouça a terra os ditos da minha boca. Que o meu ensinamento goteje como a chuva, e meu discurso caia como o orvalho; como o vento de chuva sobre a grama, e como as gotas de chuva sobre a erva. Quando eu mencionar o Nome do Eterno, dai grandeza a nosso Deus. (Deuteronômio 32:1-3)

[...] a fim de que todos os povos da terra conheçam o teu nome [...] (2 Crônicas 6:33)

Se Deus tivesse a intenção de que ninguém pronunciasse o Seu nome Ele não o escreveria com o Seu próprio dedo, não uma, mas oito vezes, sendo uma vez no preâmbulo e sete vezes nos cinco primeiros mandamentos de Sua santa lei moral entregue em duas tábuas de pedra a Moisés no Monte Sinai e nem inspiraria os escritores bíblicos a escrever na Bíblia o Seu nome em cerca de sete mil passagens. O que Deus proibiu foi: blasfemar, amaldiçoar, profanar, desrespeitar, jurar e tomar o Seu nome em vão.

Traduzir o tetragrama YHWH por uma palavra que não se encontra no texto bíblico significando o nome de Deus, além de ser contrário às regras de exegese, é também contrário à própria palavra de Deus que, em Deuteronômio, 4:2, nos ordena para nada acrescentar, nem retirar ao que Deus revelou em sua Palavra.

Como vimos, a Comissão de Tradução da Sociedade Bíblica do Brasil corrigiu esse erro de tradução em 1988 quando publicou a primeira edição da Bíblia na Linguagem de Hoje, mas acolheu sugestões contrárias às próprias regras de exegese, e, em 2000, na sua segunda edição, retrocedeu, e voltou a traduzir o tetragrama YHWH como SENHOR, contribuindo para que, mais uma vez, a tradição vencesse a tradução.

Portanto, uma hermenêutica fiel, baseada numa exegese fiel ao texto bíblico, pressupõe que a tradução das quase sete mil passagens contendo o tetragrama seja corrigida substituindo-se a palavra SENHOR (que foi acrescentada ao texto), pelo seu correto significado O ETERNO (palavra que foi retirada do texto bíblico).

Pierre-Robert Olivétan foi o primeiro a fazer essa correção na sua tradução da Bíblia para a Língua Francesa em 1535. Nós já estamos quase quinhentos anos atrasados, pois nossos tradutores

ainda não implementaram, definitivamente, essa importantíssima correção.

Em nossa opinião, usar o artifício literário de substituir o nome de Deus (O ETERNO) por uma palavra de significado diferente (SENHOR), oriunda de uma tradição, é um equívoco de tradução que precisa ser exegética e hermeneuticamente corrigido não só nas futuras traduções da Bíblia, como também nos seminários e faculdades de Teologia, nas igrejas, nos sermões, nas reuniões, nas orações, nas citações, pronunciamentos, e, principalmente, nas nossas mentes e nos nossos corações.

Finalmente, quando a tradução vencer a tradição, e os leitores bíblicos puderem ler o correto significado do nome de Deus em seus próprios idiomas, certamente se cumprirá, em sua exegética e semântica plenitude, a oração de Salomão proferida na inauguração do templo construído para o nome do ETERNO: "...Para que todos os povos da terra conheçam o teu nome..." 2 Crônicas, 6:33.

## **REFERÊNCIAS**

BABYLONIAN Talmud: Tractate Sanhedrin. On line version. Folio 90 a. Chapter XI. 1. Disponível em: [https://halakhah.com/sanhedrin/sanhedrin\\_90.html](https://halakhah.com/sanhedrin/sanhedrin_90.html)

Acesso em: 25 jun. 2023.

BÍBLIA de Jerusalém. Edição em língua portuguesa. São Paulo – SP: Edições Paulinas, 1985. 2366 p.

BÍBLIA Sagrada. Edição catequética popular. São Paulo, SP: Ave-Maria, 2013. 1592p.

BÍBLIA Sagrada. Nova tradução na linguagem de hoje. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000. 1088p.

BÍBLIA sagrada. O antigo e o novo testamento. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Rev. e atual no Brasil. 2ª. ed. Barueri - SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. 896p.

BÍBLIA Sagrada. Tradução na linguagem de hoje. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. 1439p.

BÓSON de Higgs. Disponível em:  
<https://mundoeducacao.uol.com.br/fisica/boson-de-higgs.htm>  
Acesso em: 17 ago. 2021.

CALVIN, J. **Commentaries on the four last books of Moses.** v. 1. Grand Rapids, U.S.A.: Baker Books, 2009. 472 p.

CARLOS LINEU. Britânica Escola. Disponível em:  
<https://escola.britannica.com.br/artigo/Carlos-Lineu/632188>  
Acesso em: 17 ago. 2021.

CARVALHO, R. A. **O Eterno:** Uma tradução contemporânea do sagrado, imutável e poderoso nome de Deus. João Pessoa: Gráfica JB, 2017. 117 p.

CHAMPLIN, R. N. **Enciclopédia da bíblia, teologia e filosofia.** v. 6. São Paulo, SP: Hagnos, 2015.

CLASSIFICAÇÃO dos seres vivos. **Educabras.** Enem. Biologia. Disponível em:  
[https://www.educabras.com/enem/materia/biologia/classificacao\\_dos\\_seres\\_vivos/aulas/classificacao\\_dos\\_seres\\_vivos](https://www.educabras.com/enem/materia/biologia/classificacao_dos_seres_vivos/aulas/classificacao_dos_seres_vivos) Acesso em: 17 ago. 2021

COLE, R. A. **Êxodo:** Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2011. 231 p.

COMENTÁRIO bíblico benson online. Disponível em:  
<https://biblehub.com/commentaries/exodus/3-14.htm> Acesso em: 15 ago. 2021.

COMENTÁRIO bíblico Moody online. Moody Bible Institute of Chicago. Edição online. Disponível em:  
[https://www.academia.edu/7082749/COMENT%C3%81RIO\\_B%C3%84DBLICO\\_MOODY Moody Bible Institute of Chicago Clique nu m\\_livro\\_b%C3%ADblico\\_para\\_o\\_coment%C3%A1rio](https://www.academia.edu/7082749/COMENT%C3%81RIO_B%C3%84DBLICO_MOODY_Moody_Bible_Institute_of_Chicago_Clique_nu_m_livro_b%C3%ADblico_para_o_coment%C3%A1rio). Acesso em: 25 jun. 2023.

EDERSHEIM, A. History of the Bible. **Bible Study tools**. Disponível em: <https://www.biblestudytools.com/history/edersheim-old-testament/volume-1/introduction.html> Acesso em: 18 ago. 2021.

ETHELYN, Simon; JOSEPHY, Anderson. **Teach yourself to read Hebrew**. Revised Edition. Oakland, CA: EKS Publishing Company, 1985. 92p.

ÊXODO 3:14 **Bible Hug**. Em versões da bíblia em inglês. Disponível em: <https://biblehub.com/exodus/3-14.htm> Acesso em: 17 ago. 2021.

FREE, G. D.; STUART, D. K. **Entendes o que lêes?** Um guia para entender a Bíblia com auxílio da exegese e da hermenêutica. São Paulo, SP: Vida Nova, 2011.

GASPAR Bauhim. **Hunt botanical**. Disponível em: <https://www.huntbotanical.org/OrderFromChaos/OFC-Pages/02Linnaeus/sources/Bauhin-Gasp.shtml> Acesso em: 17 ago. 2021.

GORODOVITS, David; FRIDLIN, Jair. **Bíblia hebraica**. Edição eletrônica. Santa Cecília, SP: Livraria Sefer Ltda. Disponível em: <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbXub2V0aWNvc2p1ZGFpc21vfGd4OjJkOTM5NWlwM2YyNmNkMzA>

Acesso em: 25 jun. 2023.

HAMILTON, V. P. **Manual do Pentateuco**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, CPAD, 2017. 538 p. <https://jewishencyclopedia.com/articles/13483-shaddai#anchor2> Acesso em 13 ago. 2021.

LE TÉTRAGRAMME YHWH et sa traduction par “éternel”. Disponível em: <https://www.bible-ouverte.ch/messages/etudes/168-le-tetragramme-yhwh.html> Acesso em: 18 ago. 2021.

LIFE application study bible. New living translation. 2. ed. Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers, Inc., 2004. 2411 p.

METTINGER, Triggve N. D. O significado e a mensagem dos nomes de Deus na bíblia. Tradução de Daniel Sotello. Santo André, SP: Academia Cristã Ltda, 2020, 332p.

MOSES Mendelssohn: Writings on Judaism, Christianity and the Bible. Disponível em: <https://www.brandeis.edu/now/2012/august/mendelssohn.pdf>  
Acesso em: 18 ago. 2021.

NAMES of god. Disponível em: <https://jewishencyclopedia.com/articles/13483-shaddai> Acesso em: 26 jun 2023,

OLIVÉTAN (1506-1538). **Musée protestant**. Disponível em: <https://museeprotestant.org/en/notice/olivetan-1506-1538-2/>  
Acesso em: 17 ago. 2021.

SIGNIFICADO de nomes próprios. Disponível em: <https://www.dicionariodenomesproprios.com.br/sara/>. Acesso em: 11 jul. 2015.

TELESCÓPIO hubble. **Mundo educação**. Disponível em: <https://mundoeducacao.uol.com.br/fisica/telescopio-hubble.htm>  
Acesso em: 17 ago. 2021.

TEOFRASTO. Gracia antiqva. **Portal Grécia antiga**. Ciências. Disponível em: <https://greciantiga.org/arquivo.asp?num=0469>  
Acesso em: 17 Ago. 2021.

TEOFRASTO. Gracia antiqva. **Portal Grécia antiga**. Investigação sobre plantas. Disponível em: <https://greciantiga.org/arquivo.asp?num=0533> Acesso em: 17 Ago. 2021.

THE HOLY bible. **Containing the old and new testaments**. Translated out of the original tongues and with the former translations diligently compared and revised. The New King James Version. Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers, 1992. 1678p.

TORÁ - a lei de moisés. Tradução, explicações e comentários do rabino Melamed, M. M. Edição revisada e ampliada da obra - A lei

de Moisés e a Shaftarót. São Paulo, SP: Editora e livraria Sefer Ltda., 2001. 685p.

VERSÕES da bíblia em francês. Disponível em: <https://lire.la-bible.net/lecture/psaumes/23/1>. Acesso em: 17 ago. 2021.

# ESTUDO DA CARTA DE JUDAS

## STUDY OF THE LETTER OF JUDAS

Oscar Gilberto Guimarães Rodrigues<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Bacharel em Teologia pela Faculdade Internacional Cidade Viva. Email: oscargilberto03@gmail.com



## RESUMO

O objetivo deste artigo é estudar a Epístola de Judas, que se encontra no Novo Testamento e foi escrita por Judas, discípulo de Jesus Cristo, que muitas vezes é confundido com o apóstolo como o mesmo nome, esmiuçando o seu conteúdo quanto ao cenário histórico da carta, remetente, destinatário, assunto e seções. A metodologia deste estudo terá como ponto de inicial a Epístola no seu idioma original, o grego *koiné*, passando por uma pesquisa bibliográfica de diversos autores para uma fundamentação teológica, gerando uma interpretação bíblica correta para compreender o que o escritor quis transmitir em sua carta e sua aplicação.

## PALAVRAS-CHAVE

*Falsos mestres; heresia; imoralidade.*

## ABSTRACT

The objective of this article is to study the Epistle of Judas, which is found in the New Testament and was written by Judas, disciple of Jesus Christ, who is often confused with the apostle with the same name. The methodology of this study will take as its starting point the Epistle in its original language, the Greek *Koiné*, going through a bibliographical research of several authors for a theological foundation, generating a correct biblical interpretation to understand what the writer wanted to transmit in his letter and its application.

## KEYWORDS

*False teachers; heresy; immorality.*

## 1. INTRODUÇÃO

A Epístola de Judas tem uma importância não só histórica como principalmente teológica, pois lança a luz ao pensamento da igreja sobre as heresias defendidas nos púlpitos como a teologia da prosperidade nos dias atuais. Poucos os livros mostram com

clareza os perigos das heresias, tais como 2 Pedro, 2 João e a própria Epístola de Judas. Essas três cartas mostram as correntes de pensamento errôneas que se espalham dentro da igreja primitiva e como esses falsos ensinamentos e esses falsos mestres são perigosos.

Precisamos ter uma compreensão nítida das Escrituras de tal forma que possamos entender a mensagem de Deus para que ela se torne conhecida e aplicada em nossa vida.

Para entendermos a mensagem que Judas tenta nos passar através de sua carta temos que em primeiro lugar observar o cenário histórico em que o livro bíblico foi escrito, sua motivação e a seus destinatários, bem como a ocasião histórica particular para seu autor. Após essa análise precisamos mergulhar tanto no texto original, o grego *koiné*, como em diversas traduções diferentes a fim de compreensão mais ampla do campo semântico que as palavras ou frases bíblicas podem ter sempre observação do gênero literário do autor.

Baseando-se nesses princípios, ao estudar a carta de Judas, teremos com o objetivo a compreensão do que ele queria transmitir à igreja, bem como: o fundo histórico, os destinatários, às principais seções e seus assuntos bem como se aprofundando na mensagem principal e sua aplicabilidade nos dias de hoje.

## **2. ANÁLISE HISTÓRICA DOS LIVROS**

Contemporânea, é isso que podemos dizer da carta escrita por Judas. Ele clama à igreja a ficar atenta em face dos propósitos da pregação dos falsos mestres. Diferente da segunda epístola de Pedro que anuncia a vinda dos falsos mestres, Judas alerta que eles já chegaram e encontra-se infiltrados na igreja disseminando suas heresias, tal fato corrobora com o assunto da segunda carta do apóstolo João, que trata exatamente das heresias e das correntes de pensamento errôneas espalhadas por esses falsos mestres dentro da Igreja.

Os alertas dos desvios doutrinários exaltados por Judas na carta são em relação a uma vida imoral que esses falsos mestres levam e que o amor ao lucro e sua ganância é o que os impulsiona. Existe uma grande similaridade entre a carta escrita por Judas e a segunda carta de Pedro, pois ambas tratam do mesmo tema em relação aos ensinamentos distorcidos desses falsos mestres voltados ao lucro. A carta de Judas torna-se de extrema

importância nos nossos dias, pois embora tenha sido escrita a mais no período neotestamentário, ela trata de um tema atual que ocorre dentro das nossas igrejas, onde velhas heresias vestidas com novas roupas vêm sendo difundidas propagadas nos púlpitos de todo o mundo.

## **2.1 Autoria e datação da carta**

Ao iniciar a leitura da Epístola de Judas, nos deparamos com o seu autor logo no primeiro versículo: “Judas, servo de Jesus Cristo, e irmão de Tiago, aos chamados, santificados em Deus Pai, e conservados por Jesus Cristo” (Jd 1:1). Por ser Judas é um nome comum na tradição hebraica, temos que ver outros dois argumentos que nos fazem identificar a autoria da carta que são: irmão de Tiago e servo de Jesus Cristo.

Existem três hipóteses para a identidade de Judas, são elas: A primeira é que Judas era um pseudônimo, pois naquele tempo, esse era um procedimento comum entre os escritores. Essa teoria logo cai em descrédito, pois:

No caso da pseudepigrafia, é muito difícil perceber por que uma pessoa tão obscura quanto Judas devesse ter sido escolhida para a atribuição. Era normal escolher alguma pessoa bem conhecida para atribuir a ela a “paternidade” dos escritos pseudepigráficos. Um pseudepígrafo ligado ao nome de alguma pessoa acerca de quem nada mais é conhecido é quase inconcebível. (GREEN, 1983, p. 44)

Além do mais, Judas não tinha reputação especial ou autoridade dentro da igreja primitiva, existindo assim poucas razões para se falsificar uma carta usando o nome de Judas.

A segunda hipótese defendida por João Calvino (LOPES, 2013) é que Tiago, o irmão de Judas, não é o Tiago, o filho de Maria e irmão de Jesus, e sim o Tiago apóstolo, filho de Alfeu conforme Marcos 3.18. Por fim, a terceira hipótese é a mais aceita que Judas é irmão de Tiago e meio-irmão de Jesus Cristo conforme Mateus 13.15 e Marcos 6.3.

Quando lemos Judas, ela é obviamente judaica; suas referências são tais que somente um judeu poderia entendê-las, e suas alusões são tais que somente um judeu poderia captá-las. É simples e sólida; e vívida e pictórica. E claramente a obra de um pensador singelo e não a de um teólogo. Adapta-se à pessoa de Judas, irmão do Senhor. Está ligada ao seu nome, e não poderia haver nenhuma razão para assim ligá-la a não ser que ele realmente a escrevesse. (GREEN *apud* BARCLAY, 1983, p. 44)

Então quem era Judas, o meio-irmão de Jesus e irmão de Tiago, e porque ele não falou na sua carta ser irmão de Jesus e sim de Tiago? Quanto à biografia de Judas, pouco se sabe, o que se tem dele é que foi convertido após a ressurreição de Cristo (João 7.5 e Atos 1.14) e judeu, pois revela conhecer escritos judaicos como a Assunção de Moisés e o Apocalipse de Enoque. Segundo Lopes (2013) Judas se apresentou como irmão de Tiago e este foi uma figura proeminente na igreja primitiva e se tornou uma das colunas da igreja de Jerusalém e assim como Tiago apresentaram-se como servos do Senhor Jesus Cristo, e não como irmãos de Jesus Cristo, pois ao se colocam no mesmo nível dos demais cristãos demonstrava que seu parentesco físico com Jesus não lhes dá privilégios especiais além que a palavra “servo” era frequentemente empregada por Paulo, mostrando assim sua devoção a Cristo.

A Epístola de Judas foi escrita não existe como precisar a data em que ela foi escrita, a maioria dos autores como Carson, Moo, Morris e Andrade sugerem que ela foi escrita entre os anos 65 e 80 d.C., pois a Epístola não faz parte dos escritos mais antigos pois tem que admitir que algum tempo teve que transcorrer para o desenvolvimento dos falsos ensinamentos.

Devido a similaridade entre a Epístola de Judas e da Epístola de 2 Pedro, Green acrescenta:

Há, pois, pouca coisa como fundamento nesta questão da data. Se Judas fez uso de 2 Pedro, este fato fixa uma data recuada para este escrito, e torna provável uma data pouco depois para Judas. Se, conforme a maioria dos estudiosos

pensa, 2 Pedro empregou Judas, isto também contribui para uma data de Judas bem dentro do século I a fim de adaptar-se à atestação externa de 2 Pedro. Se as duas Epístolas fizeram uso independente de uma origem documentária em comum, isto também argumenta em favor de uma data recuada ao invés de avançada, quando, então, tais “folhetos” apostólicos talvez tenham perecido. Se, conforme Bigg improvavelmente pensava, Judas foi um meio-irmão de Jesus, mais velho do que Ele, é improvável que tenha vivido além de cerca de 65 d.C., e, como conseqüência, uma data pouco antes daquela seria necessária se ele a escreveu. Mas se, conforme é muito mais provável, Judas era um meio-irmão mais jovem de Jesus (na realidade, o filho mais jovem de José e Maria), então ele poderia muito bem ter vivido até a década de 80, e ter escrito sua carta em qualquer tempo nos dez ou quinze anos anteriores. (GREEN, 1983, p. 46)

## **2.2 Propósito da carta**

Qual foi o propósito de Judas a escrever essa Epístola? Qual o cenário que existia nas igrejas nos dias de Judas? Precisamos entender o contexto histórico para poder entender o que motivou Judas a escrever essa carta, pois somente nos aprofundando poderemos ter uma visão do que Judas queria bradar a igreja para ela ficar em alerta.

No tempo de Judas existiam homens inescrupulosos que se introduziram na igreja, sob o nome de cristãos, tendo como objetivo principal levar os fracos e inconstantes na fé a um profano menosprezo a Deus. Havia uma corrente a ser combatido por Judas, o Gnosticismo que era uma filosofia que fazia a distinção entre a matéria e o espírito sendo que a matéria era má, e o espírito era bom. Tal heresia também foi combatida pelo Apóstolo João em sua segunda carta. Tal pensamento afirmava que o corpo de Cristo era apenas aparente, não real, pois se Cristo tivesse um corpo real, teria sido mau. O Gnosticismo teve efeitos sobre a ética cristã, no qual provocou dois resultados inteiramente diferentes e ambos se

opõem às Escrituras Sagradas. A primeira era a crença de que não há obrigação de obedecer à lei moral, também conhecida como antinominianismo<sup>23</sup>, à segunda era uma forma de abuso do corpo para promoção da espiritualidade. O Gnosticismo, em grego *γνῶσις*, significa conhecimento e devastou a igreja nos primeiros três séculos.

Gnosticismo (do grego *gnosis* = conhecimento) é uma designação genérica para movimentos religiosos que fazem com que a redenção e a libertação do ser humano dependam do conhecimento sobre natureza, origem e destino do mundo, da vida humana e das esferas divinas. Por gnosticismo e gnose entende-se uma linha no judaísmo, helenismo e cristianismo do século 1 a.C., até o século 4 a.C., que tentava chegar a um conhecimento de Deus e cujo alvo era a divinização das pessoas espirituais (pneumáticas) pela contemplação da divindade e, com frequência, pela unificação com ela pelo êxtase. (LOPES *apud* HOLMER, 2013, p. 21)

Claudionor de Andrade sobre o gnosticismo escreve:

O gnosticismo também visava conciliar todas as religiões, unindo-as através da gnose que, segundo diziam, era um conhecimento mais profundo, disponível apenas aos iniciados. Seus principais tópicos eram: a emanção, a queda, a redenção e a mediação exercida por inúmeras potências celestiais entre a Divindade e os homens. Não bastassem tantos desvios, os gnósticos faziam apologia de uma vida desregrada e inseqüente. Em nada diferiam eles de Balaão que, movido pelo lucro fácil, levou

---

<sup>23</sup> O antinominianismo gnóstico implicava em dissimulação (*lascívia*), palavra que traz em si a ideia de devassidão sexual.

os israelitas à desenfreada orgia. (ANDRADE, 2001, p. 3-4)

Esse pensamento foi um mistura de vários sistemas pagãos, judeus e quase cristão de pensamento com influência da filosofia grega e tinha o docetismo como pensamento central. Augustus Nicodemus sobre o docetismo escreve:

A origem do docetismo tem sido atribuída a um “gnóstico cristão” chamado Valentino. Na tentativa de solucionar o problema das duas naturezas que conviviam na pessoa de Jesus Cristo, Valentino defendeu que ele não era realmente humano. Sendo um gnóstico, ele partia do princípio de que a matéria era má, segundo o dualismo grego vigente na época. A matéria, por definição, era pecado. Jesus, portanto, não podia ter um corpo humano real, como o restante da humanidade. Seu corpo era como o éter, como o vento. Parecia um corpo, mas não era real. Esse ensino foi chamado “docetismo”, do verbo grego *dokeo*, “aparentar, parecer”. Jesus parecia um homem, mas não o era em realidade. É esse tipo de ensinamento que João refuta na carta: “Porque muitos enganadores têm saído pelo mundo fora, os quais não confessam Jesus Cristo vindo em carne; assim é o enganador e o anticristo (2 João 7). (NICODEMUS, 2019, p. 18)

Mas quem eram esses falsos mestres que penetraram na comunhão da igreja? Podemos destacar alguns pontos: [1] Entraram secretamente (v.4a); [2] Eram homens ímpios (v.4b, 14,15,18); [3] Aceitaram a graça de Deus, mas transformaram-na em libertinagem (v.4c) e; [4] Negam a Cristo como Mestre e Senhor, isto é, descrem do que Cristo testemunhou a Seu respeito (v.4d). Não foi preciso muito tempo para que o gnosticismo, espalhado dentro das igrejas pelos falsos mestres, já contaminasse os cristãos, pois congregações eram subvertidas, os obreiros enganados. Muitos eram ludibriados pelos ensinamentos dos falsos mestres.

Foi para combater tais heresias que Judas resolveu sair em defesa da fé, pois o momento era crítico e exigia uma ação imediata, por isso, põe-se ele a redigir a carta que haveria de ser difundida por todas as igrejas e congregações, guerreando contra o veneno introduzido pelos gnósticos.

### **2.3 Destinatário da carta**

Ao escrever a carta, Judas não identifica o seu destinatário, ele apenas dirige-se a eles como os “chamados, santificados em Deus Pai, e conservados por Jesus Cristo”, isto é, ele não os identifica por sua localização geográfica e sim por sua posição espiritual. Por se tratar de uma saudação bem genérica, pode ser aplicada a qualquer comunidade cristã, porém no conteúdo da carta faz referência a uma situação bem específica e não uma descrição da igreja como um todo. Suponha-se que os destinatários fossem judeus convertidos à fé cristã, devido ao nível de conhecimento das Escrituras Sagradas do Antigo Testamento, pois Judas os elogia por terem ciência de fatos relacionados: [1] Êxodo – versículo 5; [2] Anjos – versículo 6; [3] Sodoma e Gomorra – versículo 7; [4] Caim, Balaão e Coré – versículo 11 e; [5] Literatura judaica do século 1 – versículos 9 e 14.

Alguns autores acreditam que a Epístola de Judas foi escrita em Antioquia da Síria em virtude da preeminência missionária e teológica dessa igreja, e que tenha sido endereçada a todas as congregações cristãs. Outros defendem a cidade de Roma pelo simples fato de terem sido as igrejas latinas as primeiras a aceitar integralmente a canonicidade da carta. Já outros apontam a Ásia Menor por causa de sua acolhida às doutrinas gnósticas.

## **3. ESTRUTURA GERAL DA CARTA**

A Epístola de Judas, a última das epístolas, é composta apenas por 25 versículos sendo uma das menores Epístolas do Novo Testamento. Apesar de ter transcorrido séculos desde a sua escrita, a carta de Judas não perdeu a atualidade, ela é contemporânea, é Deus alertando a sua Igreja contra as heresias proclamadas em púlpitos.



Em relação à estrutura da carta, podemos encontrar autores que a dividem em quatro seções, outros em cinco. Irei seguir a divisão da Sociedade Bíblica Unida (*United Bible Society*) 4ª edição revisada, onde ela divide a Epístola de Judas em quatro seções, sendo elas: [1] Saudação (v 1-2); [2] Julgamento sobre falsos mestres (v. 3-16); [3] Advertências e Exortações (v. 17-23) e; [4] Bênção (v. 24-25). Embora outros autores as dividam de maneiras diferentes, não se distanciam muito. Segue as divisões existentes em algumas Bíblias mais conhecidas e de alguns autores:

- Bíblia SHEED;
  - Saudação e propósito – v 1-4;
  - Juízos passados de Deus contra pessoas más – v 5-11;
  - Acusação contra falsos cristãos – v 12-16;
  - Contraste entre cristãos falsos e genuínos – v 17-23;
  - Doxologia<sup>24</sup> – v 24-25;
- A New King James Version;
  - Saudação ao chamado – v. 1-2;
  - Lute pela fé – v. 3-4;
  - Velhos e Novos Apóstatas – v. 5-11;
  - Apóstatas Depravados e Condenados – v. 12-15;
  - Apóstatas previstos – v. 16-19;
  - Mantenha sua vida com Deus – v. 20-23;
  - Glória a Deus – v. 24-25;
- A New Revised Standard Version
  - Saudação – v. 1-2;
  - Ocasão da Carta – v. 3-4;
  - Falsos Professores – v. 5-16;
  - Exortações – v. 17-25;
- Today's English Version;
  - Introdução – v. 1-2;
  - Falsos Professores – v. 3-16;
  - Avisos e Instruções – v. 17-23;

---

<sup>24</sup> [1] *Prece, hino ou cântico de glorificação a uma divindade.* [2] *Parte final com a qual se conclui um hino, prece ou oração.* [3] *Manifestação de Cristo repleta de glória.* Dicionário Online de Português. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/doxologia/>. Acessado em 11/09/2022.

- Oração de louvor – v. 24-25;
- New Jerusalem Bible;
  - Endereço – v. 1-2;
  - O motivo desta carta – v. 3-4;
  - Os falsos mestres: a certeza do castigo – v. 5-7;
  - Sua linguagem violenta – v. 8-10;
  - Seu comportamento vicioso – v. 11-16;
  - Um aviso – v. 17-19;
  - Os deveres do amor – v. 20-23;
  - Doxologia – v. 24-25;
- Marshal em seu livro: Teologia do Novo testamento
  - Saudação Inicial – v. 1-2;
  - O perigo causado pelo falso ensino – v. 3-16;
  - Respondendo aos falsos mestres – v. 17-19 e v. 22-23;
  - Perseverando na fé – v. 20-21;
  - Doxologia final – v. 24-25;
- Green em seu livro: II Pedro e Judas – Introdução e comentário
  - O autor e seus leitores – v. 1-2;
  - A carta que Judas não escreveu e a carta que escreveu – v. 3-4;
  - Três lembranças de advertência – v. 5-7;
  - Aplicadas às analogias do julgamento – v. 8-9;
  - Diatribe contra os falsos mestres – v. 10-13;
  - A profecia de Enoque aplica-se a eles – v. 14-16;
  - As palavras dos apóstolos se aplicam a eles – v. 17-19;
  - Exortações aos fiéis – v. 20-23;
  - Doxologia – v. 24-25.

### **3.1 Saudação (v 1-2)**

Na parte “A” do primeiro versículo, Judas começa a sua carta se identificando e descrevendo o seu relacionamento com

Cristo Jesus e Tiago. Ele informar que é irmão de Tiago, pois sabe que o nome de Tiago é mais celebrado do que o seu, é mais conhecido, pois Tiago era o líder da igreja de Jerusalém, outro ponto é que ao se declarar ser irmão de Tiago, Judas não se sente diminuído, pois em tudo busca honrar a seus irmãos.

Judas também não se apresenta como apóstolo, mas sim humildemente prefere se apresentar como servo de Cristo. A palavra grega *δοῦλος* (*doulos*) significa escravo. Um escravo é uma propriedade do seu senhor e vive para agradá-lo e fazer suas vontades. Sobre ser um escravo de Cristo, Lopes comenta:

Esse termo também tinha um significado honroso, pois os grandes homens de Deus do passado como Abraão, Moisés e Davi foram chamados de servos de Deus. Concordo com Matthew Henry quando ele diz que é mais honrável ser um servo de Cristo sincero e útil que ser um rei terreno, independentemente do seu poder e prosperidade. Ainda, é uma honra maior ser servo fiel de Jesus Cristo que ser consanguíneo dele de acordo com a carne (Mateus 12.48-50). (LOPES, 2013, p. 106-105)

Já na parte “B” do primeiro versículo e o segundo versículo tem as posições espirituais dos destinatários da carta, isto é, três descrições notáveis daquilo que significa ser um cristão. Judas usa seis palavras divididas em dois grupos de três palavras, o primeiro grupo (chamados, amados e guardados) ele usa essas expressões para descrever a igreja, pois elas revelam o compromisso de Judas com as doutrinas da graça: A eleição incondicional, a vocação eficaz e a perseverança dos santos. Andrade (2001, p. 19) explica melhor o uso dessas três palavras: “Nesses três participios, acha-se compendiada toda a história de nossa redenção. Fomos chamados pelo Pai, somos queridos no Filho e haveremos de ser, até ao arrebatamento da Igreja, conservados pelo Espírito Santo.”; O segundo grupo de palavras (misericórdia, paz, e amor) ele usa para descrever as bênçãos que a igreja possui e que podem ser multiplicadas. Analisaremos as seis palavras individualmente:

Judas diz que somos **chamados**, no grego original, temos a palavra *κλητοῖς* (*kletos*) para descrever o chamamento divino, a escolha soberana de Deus e chamado eficaz por sua graça, assim sendo, Judas engloba toda a igreja, que o Senhor tem separado

para si. Esse termo e suas formas relacionadas foram usados para um chamado urgente para uma tarefa específica como encontramos em Romanos 1:1 para o ofício de apóstolo, em Romanos 1:6-7 e Efésio. 4:1 para a vida de um cristão e em Atos 16:10 para o chamado para pregar o evangelho.

Judas também ressalta que somos **amados** por Deus, em grego a palavra utilizada é ἠγαπημένοις (agapé) que significa amor, benevolência, boa vontade, estima, representar o amor de Deus pelo ser humano, do Criador por suas Criaturas, e amor de Jesus com os seus discípulos. Em algumas versões encontramos a palavra amados e substituída por santificado. Judas com essa palavra lembra a igreja do amor de Deus que é incondicional e eterno, Ele nos amou desde a eternidade porque ele é amor. Andrade (2001) salienta que o termo “amados em Deus Pai!” não se encontra em nenhuma outra escritura do Novo Testamento e o que ele salienta ao usar essa frase é que Iahweh nos ama com Seu amor eterno.

Finalizando o primeiro versículo, Judas reforça que somos **guardados** por Cristo, aqui ele se refere à preservação contínua com que Jesus guarda os que nEle confia e que conserva aquilo que entregamos a Ele, pois Iahweh concedeu seu único filho para ser o nosso guardião e para que não pereça nenhum daqueles que Ele recebeu sob o seu cuidado e abrigo.

A preservação dos santos é a doutrina, segundo a qual o Espírito Santo mantém o crente incontaminado até ao arrebatamento da Igreja, ou até que, de conformidade com a soberana vontade de Deus, encerremos a nossa carreira terrestre. (ANDRADE, 2001, p. 26)

Ao iniciar o segundo versículo do segundo conjunto de três palavras é dita por Judas, são a bênçãos dele para a igreja, praticamente Judas assemelha a saudação que Paulo faz em 2 Timóteo 1:2.

Quando Judas fala em **misericórdia**, é a graça que Paulo faz na saudação, visto que o mesmo que graça é propriamente o efeito da misericórdia. Quando deseja a **paz**, é complementando a primeira bênção, pois porque fomos salvos pela misericórdia de Deus, temos paz com Ele. E a terceira bênção, o **amor**, completa o

ciclo da benção, pois se entende que como o amor de Deus é para com os homens, assim deve ser o amor dos homens uns para com os outros.

### **3.2 Julgamento sobre falsos mestres (v. 3-16)**

Dos versículos 3 ao 16, Judas é todo falando sobre o julgamento dos falsos mestres. Já no versículo 3, Ele demonstra que queria escrever uma explanação acerca da salvação comum, porém se sentiu obrigado a mudar seu foco e escrever um texto para advertir a igreja acerca das heresias propagadas.

O propósito de Judas é exortar os crentes a entrar numa peleja renhida contra a mentira, contra as falsas doutrinas, contra os falsos mestres, empregando nessa batalha toda sua atenção e todas as suas armas. O termo grego batalhar faz parte do vocabulário esportivo e dá origem à palavra agonizar. É um retrato do atleta dedicado competindo nos jogos gregos e esticando nervos e tendões, a fim de dar o melhor de si e vencer. O alvo dessa batalha é a fé entregue aos santos. Essa fé é o conteúdo final da verdade. Essa fé foi entregue de uma vez por todas, de forma final. Não há outra revelação a ser recebida. (LOPES, 2013, p. 111)

É a partir do versículo 4 que encontramos a problemática que são as pessoas ímpias na comunhão da igreja, isto é, os falsos mestres se infiltraram despercebidos ao longo do tempo. Podemos encontrar a mesma exortação em 2 Pedro e 2 João, pois ambos também falam da infiltração de pessoas ímpias na igreja para propagar heresias, negando a Cristo como Mestre e Senhor. Judas dá a características dessas pessoas que se infiltraram na igreja: [1] Eles são dissimulados, pois se infiltrar disfarçadamente na igreja; [2] São ímpios na forma de pensar e agir, mesmo alegando pertencer a Deus; [3] São inimigos da graça de Deus, pois entram na igreja para mudar a doutrina; [4] Negam a supremacia de Jesus Cristo, pois podiam até afirmar que Jesus era um grande mestre, mas não o verdadeiro e soberano Deus e Senhor e; [5] Estão destinados à condenação.

Depois desta breve introdução de quem são ímpios que se infiltraram na igreja, Judas passa a declarar em termos bem claro o que acontecerá com eles e para isso ele oferece três exemplos do juízo de Deus, nos versículos 5 a 7, sobre aqueles que se contrapuseram à autoridade de Iahweh e se distanciaram da Sua verdade. A primeira encontra-se no versículo 5 onde ele lembra dos israelitas descrentes, que foram salvos do Egito por Deus porém foram enterrados no deserto. Judas está falando aqui da geração que mais presenciou os poderosos feitos de Deus, e mesmo assim, contra Ele murmuraram.

A murmuração não era privilégio da geração que Moisés arrancara ao Egito. Dela, muitos cristãos se apropriaram e não mais a querem largar; tornou-se-lhes um vício. Ao invés de orar, murmuram. Murmuram, ao invés de clamar. (ANDRADE, 2001, p. 62-63)

A segunda lembrança que Judas trás encontra-se no versículo 6 e fala dos anjos rebeldes estão presos na escuridão das trevas por se desviarem de suas vocações exaltando-se, isto é, referindo-se ao pecado e ao destino dos anjos caídos. Pedro em sua segunda carta também fala sobre os anjos: “Porque, se Deus não perdoou aos anjos que pecaram, mas, havendo-os lançado no inferno, os entregou às cadeias da escuridão, ficando reservados para o juízo” (2 Pe 2:4).

A terceira lembrança é de Sodoma e Gomorra, as cidades ímpias foram queimadas pelo fogo, que se encontra no versículo 7. Sodoma e Gomorra são os exemplos que testifica que Deus, castiga sem nenhuma diferença todos os infiéis, pois os habitantes destas cidades entregaram-se à prostituição e ao homossexualismo, distorcendo os valores morais absolutos de Deus, o qual os condenou ao fogo eterno.

Esses três exemplos Judas destacou: A incredulidade, pecado de Israel; Rebelião contra a autoridade de Deus, pecados dos anjos e; Indecência moral, pecado de Sodoma e Gomorra. Assim sendo, Deus julgou os anjos, os estrangeiros e Israel, logo Ele julgará os falsos mestres.

Do versículo 8 ao 16, Judas volta a sua atenção para os falsos mestres. Lopes (2013) afirma que Judas resume em 3

sentenças que cai sobre os infiéis, são elas: [1] Eles rejeitaram a autoridade divina; [2] Recorreram a uma deliberada hipocrisia e; [3] Receberam sua devida punição.

A primeira sentença – “Eles rejeitaram a autoridade divina”, refere-se aos infiéis que se colocavam acima das Escrituras e dos apóstolos, porém toda a autoridade vem de Deus. Lopes (2013) elenca quatro tipos de insubmissão que os falsos mestres faziam. A primeira insubmissão encontra-se no versículo 8 que é: A insubmissão afronta. Eles além de contaminarem a carne vivendo de forma imoral, eram também insubmissos às autoridades.

Kistemaker destaca os atos desses homens ímpios, usando três verbos: contaminar, rejeitar e maldizer (v. 8). O pecado de contaminação está ligado aos atos homossexuais mencionados no versículo 7; o pecado de rejeição é semelhante ao da rebelião dos anjos (v. 6); e o pecado de difamação é equivalente à incredulidade dos israelitas no deserto (v. 5). (LOPES *apud* KISTEMAKER, 2013, p. 118)

A segunda insubmissão, verso 9, é: A insubmissão indesculpável. Judas provavelmente usou informações procedentes do livro apócrifo do Testamento de Moisés ou na obra conhecida como Assunção de Moisés<sup>25</sup>. Vale ressaltar que na profecia de Daniel o nome Miguel, מיכאל no hebraico original que significa: Quem é como o Senhor; pertence ao anjo que é um dos primeiros príncipes (Dn 10:13). O que Judas aponta nesse verso é que Miguel, mesmo sendo um dos primeiros príncipes na legião de anjos, mostrou prudência até mesmo em sua disputa com o diabo, enquanto os falsos mestres não exibiam reverência por qualquer autoridade, seja de Deus ou apostólica.

A terceira insubmissão: A insubmissão desenfreada. No verso 10, Judas deixa claro que os falsos mestres difamam o que não entendem e se corrompem no que conhecem.

E por fim a quarta insubmissão: A condenação dos rebeldes é inevitável, que se encontra no verso 11. , no qual, Judas

---

<sup>25</sup> Lopes (2013) referenciando Priest, J. *Testament of Moses. In: \_\_\_\_\_ . The Old Testament Pseudopigrapha. v. I. Garden City, NY: Doubleday, 1983. p. 925.*

cita três exemplos históricos – Caim, Balaão e Corá. Caim foi o primeiro assassino, no relato de Gênesis 4, por ciúme, matou Abel. Talvez o que Judas queira dizer é que igualmente como Caim assassinou Abel, os falsos mestres também assassinam as almas das outras pessoas. Assim o caminho de Caim é a gerada pelo desamor, pela incompreensão e pela intolerância. Lopes (2013) ressaltava quatro rebeldias que o caminho de Caim tem, são elas: [1] Caim tentou prestar um culto a Deus sem observar os princípios de Deus sobre o culto; [2] Caim tentou prestar um culto a Deus sem examinar o próprio coração; [3] Caim tentou prestar um culto a Deus com o coração cheio de ódio e inveja do seu irmão Abel e; [4] Caim rejeitou a exortação de Deus.

A história de Balaão contada em Números nos capítulos 22 ao 24, registra um exemplo de profeta de mentalidade mundana movido pela ganância de comercializar o dom de Deus e o próprio ministério. Ele utilizou do espiritual a fim de lucrar, sendo assim, Judas compara os falsos mestres com Balaão, pois trabalham na igreja para ganhar dinheiro, tendo seu amor não destinado a Deus e sim ao lucro iníquo.

Por fim temos o exemplo de Corá, que era um obreiro da tribo de Levi, onde o seu pecado foi rebelar-se contra as autoridades devidamente constituídas por Deus, no caso Arão e Moisés (Nm 16). Assim como Corá, os falsos mestres também se rebelaram contra a autoridade dos apóstolos, eles se infiltraram no meio da igreja para causar confusão e disseminar suas heresias. São esses três tipos de pecados abalam a saúde espiritual da igreja e destroem todos aqueles que os praticam.

A segunda sentença – “recorreram a uma deliberada hipocrisia”, encontra-se nos versículos 12 e 13. Judas apresenta seis figuras para descrever a hipocrisia dos falsos mestres, são elas:

1. Rochas submersas nas festas de fraternidade (v. 12) – A palavra rocha no original é *σπλάδες* (*spilas* - pedra escondida), porém em algumas traduções é traduzido como mancha. “O significado aqui é que os falsos mestres eram responsáveis pela destruição da fé e do comportamento decente de seus companheiros cristãos, assim como recifes submersos podem afundar navios.” (ANDRADE, 2001, p. 139). Judas exatamente fala das festas de fraternidade porque se tratava das refeições feitas em



- conexão com os cultos de adoração e sua intenção era aumentar a comunhão, fortalecendo a união com Cristo;
2. Pastores que se auto-pascentam (v. 12) – Ao invés de cuidar dos outros, os desviam, vendem a Palavra em vez de pregar com fidelidade a Palavra, fazendo assim da igreja uma empresa, onde o púlpito é o balcão, o evangelho torna-se um produto para os crentes que são consumidores;
  3. Nuvens sem água (v. 12) – As nuvens que trazem a promessa de chuva, já os falsos mestres eram homens inescrupulosos, embora prometessem muito, interiormente eram estéreis e vazios, tal como nuvens levadas por ventos como se não tivessem peso. Eles não tinham preocupação espiritual;
  4. Árvores murchas (v. 12) – Assim como as nuvens sem água, os falsos mestres não produziam frutos, estando duplamente mortas e estando destinadas à destruição. Esse é o motivo de Judas os chamar de árvores infrutíferas, porque mesmo que aparecessem folhas elas eram mortas, como se não tivesse seiva no seu interior;
  5. Ondas impetuosas do mar (v. 13) – As ondas revoltas do mar trazem sujeira e perigo. Judas aqui bebeu da fonte de Isaías 57:20 onde diz: “Mas os ímpios são como o mar agitado, incapaz de sossegar e cujas águas expelem lama e lodo.”;
  6. Estrelas errantes (v. 13) – Judas não associar os falsos mestres estrelas fixas ou a planetas, porque eles estes têm posição e órbita definidas, mas sim estrelas errantes ou meteoros que aparecem de repente e depois somem na escuridão do universo para sempre.

E por fim a terceira sentença – “receberam sua devida punição”, Lopes (2013) fala que Judas ao escrever os versículos 14 e 15 ressalta características do juízo que há de vim, onde o juízo será pessoal e público, versículo 14: “E destes profetizou também Enoque, o sétimo depois de Adão, dizendo: Eis que é vindo o Senhor com milhares de seus santos”; O juízo será universal,

versículo 15a: “Para fazer juízo contra todos” e; O juízo será justo, versículo 15b: “condenar dentre eles todos os ímpios, por todas as suas obras de impiedade, que impiamente cometeram, e por todas as duras palavras que ímpios pecadores disseram contra ele.”.

No versículo 16, após Judas afirmar o destino dos falsos mestres, ele descreve o caráter deles de três maneiras. [1] Murmurador – É aquele que fala mal do próximo, vive a maldizer e a conceber juízos temerários; [2] Queixoso da sorte – É aquele que nunca está satisfeito; [3] Anda segundo as suas concupiscências – Anda segundo a carne, e de acordo com as inclinações da carne, age; [4] Arrogante – É levado pelo orgulho e pela soberba, o arrogante, via de regra, revela-se por atitudes altivas e desdenhosas e; [6] Bajulador – É um mestre na arte da lisonja, onde se admira alguém é porque está interessado naquilo que este alguém pode lhe dar.

### **3.3 Advertências e exortações (v. 17-23)**

A partir dos versículos 17 até o versículo 23, Judas exorta e adverte a igreja para que relembrem das palavras proferidas pelos apóstolos, pois as Escrituras vieram-nos por meio dos mesmos. Os falsos mestres queriam se colocar acima dos apóstolos de Cristo, se auto nomeando apóstolos, além de afirmarem terem novas revelações vinda de Deus. Ao escrever: “Lembra-vos!”, Judas ressalta que a igreja não deveria se surpreender com o que estava acontecendo, pois os apóstolos já tinham profetizado sobre a apostasia que aconteceria dentro da igreja.

No verso 18, Judas usa a palavra *ἐμπαϊκται* (*empaiktés*), que significa escarnecedores, para intitular os falsos mestres, e essa palavra só aparece somente aqui e em 2 Pedro 3:3. Os escarnecedores demonstram abertamente seu desprezo e menosprezo por Deus, seguindo os seus próprios desejos ímpios. Eles rejeitam propositadamente o juízo de Deus escolhendo a vida de pecado. João Calvino chama de escarnecedores de:

Aqueles que, vivendo inebriados com um desdém profano e ímpio por Deus, se precipitam em brutal menosprezo pelo Ser divino, de modo que nem temor, nem reverência os mantêm mais dentro dos limites do dever; como nenhum medo

de um juízo vindouro existe em seus corações, assim também nenhuma esperança de vida eterna. Portanto, hoje o mundo se acha saturado de epicureus que desprezam a Deus, os quais, lançando de si todo temor, escarnecem loucamente de toda doutrina da verdadeira religião, considerando-a como fabulosa. (CALVINO, 2015, p. 455-456)

Andrade (2001) separa os escarnecedores em cinco tipos, são eles:

1. Murmurador – Aquele que fala mal do próximo, vive a maldizer e a conceber juízos temerários, é o difamador;
2. Queixoso da sorte – Aquele que nunca está satisfeito;
3. Anda segundo as suas concupiscências – Aquele que anda segundo a carne, e de acordo com as inclinações da carne, age;
4. Arrogante – Aquele que é levado pelo orgulho e pela soberba, o arrogante, via de regra, revela-se por atitudes altivas e desdenhosas e;
5. Bajulador – Aquele que sabe adular, sendo um mestre na arte da lisonja, logo, se ele se admirar por alguém é porque está interessado naquilo que este alguém pode lhe dar.

Após Judas disse o que tinha de dizer acerca dos ímpios, ele volta-se agora para o ensino mais assertivo, voltando a chamá-los de amados, iniciando às instruções cristã que se forem obedecidas, preservaria a igreja da contaminação pelos falsos mestres, através da fé santíssima transmitida pelos apóstolos, são elas:

- Orando no Espírito Santo (v. 20) – A batalha contra os falsos ensinos não se ganha por argumentos, para isso é preciso perseverar sendo investidos do poder de Deus;
- Permanecer dentro da esfera do amor de Deus (v. 21a) – O amor de Deus é que primeiramente nos

atraiu a Ele, mas conforme os falsos mestres demonstraram, é possível para alguém dispensar o amor de Deus e viver na apostasia. Devem cultivar aquele relacionamento de amor para com Ele;

- Conservar viva a chama da misericórdia de Deus (v. 21b) – Esperemos a vida eterna, exceto através da misericórdia de Cristo;
- Comprometa-se com a evangelização (vs. 22-23) – Não basta somente a fé, a oração, o amor, e a esperança, vai mais além, envolvendo o serviço (GREEN, 1983);
  - Compadecer dos que estão em dúvida (v. 22);
  - Salvar os que estão no fogo (v. 23a);
  - Cuidar para não se queimar ao tentar salvar os outros do fogo (v. 23b).

### **3.4 Bênção (v. 24-25)**

Judas finaliza sua carta com a bênção nos fazendo lembrar o poder de Deus, onde aperfeiçoará a obra da santificação para que os crentes sejam irrepreensíveis ou imaculados. Judas nos ensina as três coisas: [1] Deus é poderoso para nos guardar de tropeço (v. 24a); [2] Deus é poderoso para nos levar para a glória (v. 24b) e; [3] Deus é digno de ser exaltado de eternidade a eternidade (v. 25). Esses ensinamentos lutam contra a ideia de que a divindade de Cristo foi uma invenção da igreja, pois o poder salvador de Deus está comprovado em Seu Filho, Jesus Cristo, o qual a Igreja reconhece como "Senhor", isto é, Deus.

## **4. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Temos uma singularidade entre a Epístola de Judas, com a segunda carta João e a segunda carta de Pedro, ambas tratam de alertar a igreja quanto aos falsos mestres e seus ensinamentos errôneos. A mensagem continua contemporânea, embora escrita nos primeiros séculos, as problemáticas que motivaram Judas a escrever a Epístola acontece nos dias atuais quando “pastores” usam os púlpitos para pregar heresias das mais variadas possíveis.

Embora essas heresias sejam diferentes do gnosticismo combatido na época, a essência de engano continua sendo a mesma, levando a igreja de Cristo ao pecado.

Fica claro na carta de Judas, que tanto nos dias em que a carta foi escrita como hoje a igreja continua vulnerável aos falsos ensinamentos enquanto não estiver firmada verdadeiramente na Palavra de Deus.

Grudem (2010, p. 733) define a pureza da igreja como: "o seu grau de isenção de doutrina e de conduta errôneas e o seu grau de conformidade com a vontade de Deus revelada à igreja.", assim a Palavra de Deus tem que ser pura e inegociável, não podendo de maneira nenhuma ser corrompida com falsos ensinamentos, superficialidade, com base na emoção desprovida totalmente da verdade.

Os teus olhos olhem para a frente, e as tuas pálpebras olhem direto diante de ti. Pondera a vereda de teus pés, e todos os teus caminhos sejam bem ordenados! Não declines nem para a direita nem para a esquerda; retira o teu pé do mal. (Provérbios 4:25-27).

Logo, fica claro que não há valor na ignorância, temos que aprender amar e guardando a verdade, e a verdade é uma só:

No princípio era aquele que é a Palavra. Ele estava com Deus, e era Deus. Ela estava com Deus no princípio. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele; sem ele, nada do que existe teria sido feito. [...] Aquele que é a Palavra tornou-se carne e viveu entre nós. Vimos a sua glória, glória como do Unigênito vindo do Pai, cheio de graça e de verdade. (João 1: 1-3, 14 NVI).

Pois só a verdade de Cristo é capaz de ser a "coluna e fundamento da verdade." (1 Tm. 3:15).

## **REFERÊNCIAS**

ANDRADE, Claudionor de. **Judas: batalha pela genuína fé cristã**. Rio de Janeiro: CPAD, 2001.

BÍBLIA Shedd: Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira Almeida. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CALVINO, João. **Epístolas gerais**. São Paulo: Fiel, 2015. (Série comentários bíblicos)

CARSON, D. A., MOO, Douglas J., MORRIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

GREEN, Michael. **2 Pedro e Judas: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1983.

GRUDEM, Wayne. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

THIELMAN, Frank. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

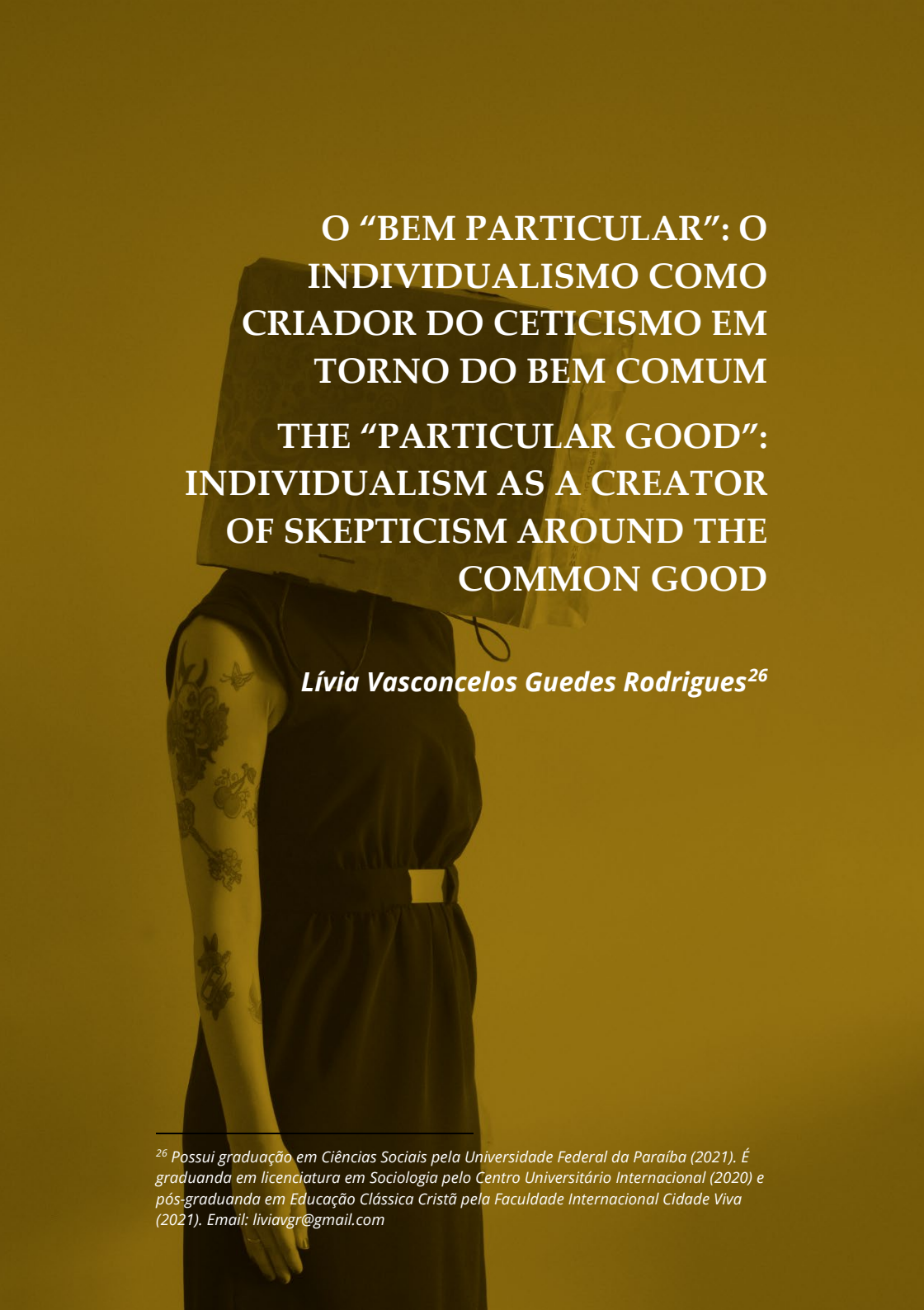
LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2003.

LOPES, Augustus Nicodemus. **2 e 3 João e Judas**. São Paulo: Cultura Cristã, 2019. (Série interpretando o Novo Testamento)

LOPES, Hernandes Dias. **2 Pedro e Judas: quando os falsos profetas atacam a igreja**. São Paulo: Hagnos, 2013.

MARSHALL, I. Howard. **Teologia do Novo Testamento: diversos testemunhos, um só Evangelho**. São Paulo: Vida Nova, 2007.

UTLEY, Bob. **The study bible commentary series: New Testament**. Versão em português. Disponível em: <http://www.freebiblecommentary.org>. Acesso em: 10 set. 2022.



O “BEM PARTICULAR”: O  
INDIVIDUALISMO COMO  
CRIADOR DO CETICISMO EM  
TORNO DO BEM COMUM

THE “PARTICULAR GOOD”:  
INDIVIDUALISM AS A CREATOR  
OF SKEPTICISM AROUND THE  
COMMON GOOD

*Lívia Vasconcelos Guedes Rodrigues*<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba (2021). É graduanda em licenciatura em Sociologia pelo Centro Universitário Internacional (2020) e pós-graduanda em Educação Clássica Cristã pela Faculdade Internacional Cidade Viva (2021). Email: liviavgr@gmail.com

## RESUMO

Não é novidade que a sociedade tem passado por mudanças motivadas pelas ações de grupos identitários, sejam eles pautados nas questões de gênero, raça ou classes. Ainda que os grupos minoritários, em seu cerne, se configuravam como legítimos frente as assimetrias sociais, o que se observa hoje é um cenário pautado pela fragmentação social. O que seus frutos tem dado é o oposto do objetivo inicial: o que se formou não foi um estado de coesão social pautado pelo bem comum, mas um caminho para o surgimento de um bem individual. Entender os fundamentos que deram origem a esse cenário de “guerra de todos contra todos” torna-se essencial para compreender o fenômeno vivenciado atualmente, também no Brasil. Este trabalho busca entender, através de uma breve análise da filosofia oriunda da estrutura de pensamento moderna, como a descrença na existência da verdade e o individualismo foram fatores que proporcionaram um pensamento social cético em torno do bem comum.

## PALAVRAS-CHAVE

*Individualismo; bem comum; políticas identitárias.*

## ABSTRACT

It is not news that society has undergone changes motivated by the actions of identity groups, whether based on gender, race or class issues. Although minority groups, at their core, were configured as legitimate in the face of social asymmetries, what is observed today is a scenario guided by social fragmentation. What its fruits have produced is the opposite of the initial objective: what was formed was not a state of social cohesion guided by the common good, but a path for the emergence of a particular good. Understanding the fundamentals that gave rise to this scenario of “war of all against all” becomes essential to understand the phenomenon currently experienced, also in Brazil. This work seeks to understand, through a brief analysis of the philosophy derived from the structure of modern thought, how disbelief in the existence of truth and individualism were factors that provided a skeptical social thought around the common good.

## KEYWORDS

*Individualism; common good; identity groups.*



## 1. INTRODUÇÃO

É fato que, frequentemente, e não só na academia, tem se adotado um pessimismo em relação a compreensão da realidade. A partir da perspectiva pós-moderna, é quase inacessível a obtenção de conhecimentos fidedignos na sociedade, tendo em vista o ceticismo adotado pelas pessoas em torno da verdade. Conseqüentemente, a descrença em verdades universais leva a sociedade diretamente a descrença na existência do bem comum, criando um ceticismo em torno de sua existência e positivação.

É cada vez mais difícil encontrar aqueles que ainda concebem existir um bem que atenda a todos, universal, que independe de sua classe social, cor ou gênero. Em uma sociedade de excluídos, os quais não se identificam uns com os outros, o bem só enxergado como particular, e não como universal, assim como sua busca.

Embora a academia tenha tentado retomar a busca de entender o que seria o bem comum sob o princípio identitário, tornando as particularidades individuais como o fundamento ao qual esse preceito repousa, a sociedade e a cultura do nosso século são o reflexo de que esta procura, ao invés de causar uma identificação entre seus indivíduos, traz na verdade um individualismo cético, que nos torna “estrangeiros morais” (KUIPER, 2019). Entretanto, antes de entender o caminho que a sociedade tomou em relação ao bem comum, é necessário compreender qual o pensamento que a levou até a descrença na verdade. Afinal, a busca pela verdade é também a própria busca pelo bem comum.

### 1.1 Razão: o reflexo de um cosmo ordenado

Para grande parte dos pensadores até o século XVIII, a razão não era vista como um atributo de um indivíduo só, mas de todos aqueles que fossem capazes de viver no mundo, e se adequar a sua realidade: para os gregos, o universo era um cosmo ordenado, e essa concepção não muda quando tratamos da filosofia cristã, que concebe da mesma forma a noção de “criação”<sup>27</sup>. Isto é, concepção que adere a existência de um Deus

---

<sup>27</sup> A similaridade que se evidencia aqui é a de que ambos têm em mente que o cosmo é ordenado, ainda que essa concepção seja construída de maneira distinta.

Criador, que determina leis que são compreensíveis ao pensamento humano, a qual resulta em um homem que se ajusta a realidade e suas leis de forma coerente.

Observando a partir da perspectiva dos três motivos-base, muito explorada por Dooyeweerd, percebe-se que desde o hylémorfismo a presença de uma força inexorável a qual tudo estava submetido já permeava a mente dos gregos, dando um sentido comunitário para a sociedade ao qual estavam inseridos (DOOYEWEERD, 2015). Não à toa, a própria arte resplandecia uma perspectiva de um mundo ordenado, não só nas artes visuais, mas na própria epopeia, a qual a narrativa era construída de modo a ser lida baseada em uma completude: “Na Grécia, o acontecimento era figurado ao adquirir peso e importância para a comunidade, índice de vinculação de um destino com a totalidade.” (SILVA, 2006). Os heróis épicos encontravam uma coerência entre sua interioridade – seus atos – e o mundo ao qual estavam inseridos: havia um sentido no mundo, e este era conhecido não só pelo herói, mas por todos aqueles que compartilhavam a comunidade com ele.

Desde desse período, principalmente através de Aristóteles, o conceito de natureza é explorado a partir de uma perspectiva racional e é fundamental para se referir ao cosmo e a busca pela verdade. Mas é só com Tomás de Aquino, no século XIII que ele recebe um significado mais claro. Enquanto o neoplatonismo, apesar de valorizar a razão, buscava aceitar uma racionalidade que conduz o homem ao entendimento verdadeiro de uma ordem natural, o conceito aristotélico-tomista de razão defende a concepção de que o indivíduo tem uma compreensão razoável da ordem natural (*lex naturalis*), e que essa ordem se relaciona à existência de Deus. Entretanto, paralelamente a esses conceitos, os humanistas passaram a adotar uma certa flexibilidade em torno da natureza: “a natureza também é simplesmente o que para a razão se mostra como normal” (KUIPER, p. 81, 2019).

Se antes a razão e o entendimento da lei natural ainda se fundamentavam em uma ideia transcendental, como um Deus mantenedor de tudo, na época pré-moderna o pensamento fica restrito a própria natureza: não só a natureza se transforma no fundamento para a razão, como também a representação do verdadeiro e da moral. Até a alta-modernidade, esse pensamento não necessariamente trazia consigo uma oposição entre natureza

e razão, na verdade, foi o que deu origem a um deísmo, que concebia que um cosmo ricamente ordenado refletia uma origem inteligente dessa realidade. Talvez, um dos maiores pensadores dessa corrente seja Montesquieu, que percebe a natureza como um domínio em que as leis estão relacionadas ao poder de Deus refletido normativamente:

Deus possui uma relação com o universo, como criador e como conservador: as leis segundo as quais criou são aquelas segundo as quais conserva. Ele age segundo estas regras porque as conhece; conhece-as porque as fez, e as fez porque elas possuem uma relação com sua sabedoria e sua potência [...] assim, a criação, que parece ser um ato arbitrário, supõe regras tão invariáveis quanto a fatalidade dos ateus. (MONTESQUIEU, 1996, p. 11)

Porém, com o advento do romantismo e sua visão trágica e imprevisível da natureza, a ideia de que o cosmo era um local ordenado foi sendo colocada de lado e dando espaço a uma concepção que se pautava pela mutabilidade: a natureza não revelava mais a conduta para a razão, ela se tornara tão dinâmica e errática que seria impossível se fundamentar em sua ordem. Sendo assim, a situação se inverte e ao invés da razão se basear na natureza, agora é ela que assume as rédeas do progresso e busca, com suas próprias mãos, entender o cosmo e desvendar a verdade e as leis morais antes aceitas como dadas e refletidas na natureza, mas agora perseguidas como se estivessem escondidas em um cenário que se mantinha continuamente em movimento:

Por trás da aparente confusão da realidade cotidiana, manifesta-se uma lógica que faz com que tudo fique em ordem. A tarefa da ciência é expor essa lógica e ensinar as pessoas a pensarem e agirem racionalmente, de forma que elas mesmas não estejam no caminho dos sistemas ou os atrapalhem, mas aprendam a utilizá-los. Os sistemas não contêm as regras para o comportamento moral, mas para as ações racionais. (KUIPER, 2019, p. 83)

Embora essa virada racional seja de suma importância, é igualmente necessário compreender o movimento que surgiu como consequência a ele, o qual pode ser caracterizado pela guinada do sujeito. Devido à valorização que a razão ganhou graças ao processo renascentista, o homem passou a ter a sua importância, justamente por ser aquele que possui a razão. É derivado deste processo que surge a busca moderna pelo bem, não fundamentado em um bem comunitário, mas particular.

### **1.2 A falsa autonomia da razão: o mito fomentador do individualismo**

De um lado sendo apoiado pelo pessimismo referente a natureza, e do outro fundamentado em uma razão capaz de revelar a verdade e a ordem natural, Thomas Hobbes é o reflexo do individualismo, perspectiva que não percebe os indivíduos como elementos de uma sociedade, mas sim peças de um cenário de guerra de todos contra todos. Na concepção hobbesiana, a natureza não reflete a ordem, mas existe para ser dominada de forma racional<sup>28</sup>. As pessoas não formam uma sociedade baseada na solidariedade e no bem comum, mas sim na ordem, porque são governadas não por princípios universais, mas pelo desejo.

A guerra de todos contra todos, em Hobbes, não assume um papel secundário em sua filosofia, mas é o cerne do “direito natural” postulado pelo autor. Cada indivíduo tem o direito de usar o próprio poder em prol da sua liberdade, inclusive ao ponto de exercê-lo sobre o corpo de outros, sendo ele legislador de si mesmo enquanto a sua autonomia estivesse em risco. Ainda que outros autores tratem o estado natural como um espaço onde há a ausência de regras morais, Hobbes vai além: o individualismo hobbesiano unido a perspectiva de uma natureza caótica e desordenada foi uma das percepções que levaram a uma descrença da existência de um bem comum. Nesta concepção, como a natureza não é capaz de evidenciar a moralidade, é papel da razão trazê-la à tona: se anteriormente a natureza era a prova da ordem racional do mundo, agora o sujeito livre e racional passa

---

<sup>28</sup> *Tendo em vista que para o autor, o comportamento político deveria ser completamente racional, e este era o responsável por dominar sobre os homens e seus atos erráticos. Para Hobbes, o estado de natureza, anterior ao Estado, seria um lugar caótico e desordenado, que só encontraria solução através de um Leviatã, isto é, um rei que teria por função principal impor a ordem.*

a ser a origem não só de todo o conhecimento verdadeiro, mas de toda a moralidade.

Assim, o próprio indivíduo seria apto para ir contra todos aqueles que interferem na sua liberdade, sendo guiado pela sua ideia de bem. Não só em Hobbes, mas em Descartes, Nietzsche, Sartre e tantos outros, a moral não é encontrada mais no mundo e nas suas relações sociais, mas no próprio homem, o qual encontra-se acima de todas as coisas, e é livre para aceitar o “bem” da forma que lhe interessar: “da moralidade convencional, indivíduo autônomo acima da moral [...] senhor da sua livre vontade” (NIETZSCHE, 1998, p. 57). Dessa forma, a mudança para o sujeito como parâmetro moral resulta em uma perda da ideia de um bem comum:

A natureza não é um local de exemplos morais, a sociedade com suas relações intersubjetivas é descartada como criatório de uma moral que possa nos guiar. No ambiente das relações sociais, imperam as leis da liberdade que não permitem regras morais (KUIPER, 2019, p. 93)

Assim, percebe-se que o bem comum se perde no humanismo devido a descrença gerada através do individualismo, o qual não permite o sentido comunitário. Embora seus fundamentos estejam alicerçados na história, o ceticismo em torno deste princípio moral pode ser encontrado nos dias de hoje, principalmente através do que se denomina hoje de “política identitária”.

### **1.2 A justiça social: a busca identitária pelo bem particular**

Sabe-se que na sociedade atual a busca por uma justiça social para as minorias é uma luta constante e um princípio que, sob a visão dos seus defensores, buscaria alcançar o bem comum na sociedade, não importando etnias ou classes sociais. Persegue-se a revelação das opressões vividas por esses grupos marginalizados como um meio de combate às desigualdades, em direção a uma sociedade mais justa, a qual todos viveriam sob as mesmas circunstâncias.

Entretanto, a defesa da existência de uma “justiça social” que busca, antes de uma sociedade mais justa, um julgamento a aqueles que não compactuam com todos os seus princípios, é um fato aceito inclusive por liberais e progressistas, que atualmente se encontram como grupo político que mais frequentemente utiliza-se dos interesses identitários em suas pautas. Isso é o que é percebido por Helen Pluckrose e James Lindsay (2021), liberais que denominam essas doutrinas de “Justiça Social”, com as iniciais maiúsculas como símbolo de uma teoria de interpretação dogmática sobre o significado de justiça social e os meios eficazes para alcançá-la.

Assim como Lilla<sup>29</sup>, os autores defendem a ideia de que o que inicialmente surgiu na década de 1960 sob a justificativa da justiça social, se tornou a Justiça Social, uma corrente teórica autoritária encontrada e defendida também na academia, que se centraliza na identidade e opressão sofrida por minorias:

É uma visão de mundo que centraliza ressentimentos sociais e culturais e visa converter tudo em uma luta política de soma zero, girando em torno de marcadores de identidade como raça, sexo, gênero e sexualidade e muitos outros (LINDSAY; PLUCKROSE, 2021, p. 11).

Tal qual as demais teorias autorais expostas aqui, que serviram como encobridoras do bem comum, a Justiça social se originou a partir de perspectivas teóricas que surgem da influência de concepções individualistas, encontrando no pós-modernismo o seu fundamento principal.

Apesar da confiança depositada na razão durante a modernidade, a qual fez surgir, como foi visto, correntes teóricas que buscavam compreender a realidade através do raciocínio científico, o período pós-moderno foi marcado pela completa descrença em relação a verdade e os meios pelos quais ela poderia ser achada. Essa descrença foi permeada principalmente devido ao entendimento que a verdade nada mais é do que um construto social e cultural. Tal mudança na segunda metade do século XX foi marcada por filósofos como Michel Foucault, Jacques Derrida e

---

<sup>29</sup> *Cientista político liberal, professor de humanidades na Universidade Columbia, em Nova Iorque.*

Jean-François Lyotard, que diferentemente de Hobbes, Kant e Descartes, não criam que a razão era o meio para o conhecimento, mas que na verdade, criam que era impossível chegar até ele.

Esse tipo de ceticismo radical relativo à possibilidade de se chegar ao conhecimento foi uma resposta aos pensadores anteriores que encontravam o sentido da realidade na razão<sup>30</sup>. Essa noção não se restringiu só a academia, mas se propagou para as demais esferas, desafiando o pensamento social, cultural e político, de forma disruptiva:

Em particular, eles rejeitaram o desejo modernista subjacente de autenticidade, unificando narrativas, universalismo e progresso, alcançado principalmente por meio do conhecimento científico e da tecnologia (LINDSAY; PLUCKROSE, 2021, p. 18).

Após anos em busca de uma verdade universal que seria encontrada por meio da razão, os pensadores pós-modernos cada vez mais foram perdendo a esperança de que a razão realmente traria para a sociedade o conhecimento da verdade universal. A impossibilidade de seu conhecimento evoluiu para a concepção da impossibilidade de sua existência, e considerou-se a alternativa de que a verdade seria um construto social e cultural.

Em outras palavras, além de ser descrente em relação a religião, o pós-modernismo também aderiu a um ceticismo em relação à ciência, as metanarrativas e a moralidade em prol da defesa de uma realidade e identidade construída socialmente e culturalmente. Mas, ao ver essa trajetória em torno da realidade e do saber, é comum se perguntar “a que se deu a virada pós-modernista?”

Provavelmente, esse movimento se iniciou entre 1950 e 1960, com suas primeiras manifestações sendo vistas através do campo artístico<sup>31</sup>. Após duas Guerras Mundiais, a sociedade europeia foi abalada em relação a sua confiança no progresso e na ciência, muitos de seus intelectuais passaram a desconfiar da

---

<sup>30</sup> Ver tópico 1.

<sup>31</sup> Como mostrado, se antes existia a epopeia, ou até mesmo o romance como gêneros possuidores de narrativas que eram compreendidas em sua completude, a partir de 1940 já se observam obras que contestam a realidade, como a do argentino Jorge Luís Borges.

política e de suas vertentes, tendo em vista a recente ascensão do fascismo. Ao mesmo tempo, o mundo assistia aos resultados catastróficos do comunismo nos lugares em que foi posto em prática, juntamente ao avanço da produção em massa de bens de consumo.

Todos esses acontecimentos referentes ao século passado foram cruciais para que houvesse uma descrença em tudo o que havia sido depositado esperança até então, tendo em vista que a própria tecnologia foi a propiciadora dos desastres das guerras, e a causadora da perda da autenticidade refletida na produção em massa, a qual gerou um sentimento de degeneração social não só para a sociedade da época, mas também para os teóricos citados que lideraram as correntes de pensamento vigentes hoje.

Essas correntes, como dito, deram origem a ideias que defendiam a “perda da realidade”<sup>32</sup>, e proporcionaram a ascensão do relativismo do discurso moral e ético. Dentre esses temas, surgiram dois princípios que pautaram o pós-modernismo, sua busca pela verdade e as políticas identitárias: o princípio do conhecimento pós-moderno (ceticismo radical sobre se a verdade objetiva pode ser obtível) e o princípio político pós-moderno (crença que a sociedade é formada por hierarquias que decidem o que pode ser conhecido e como) (LINDSAY; PLUCKROSE, 2021).

Ainda que já tenha sido falado neste trabalho sobre o ceticismo científico, antes de retornar para a busca do bem comum, é necessário elucidar a importância do princípio político para essa teoria. O pós-modernismo, através de Foucault, Lyotard, Deleuze e outros, encontra uma ligação inexorável entre conhecimento e poder: como não é possível conhecer a verdade, nem obter conhecimento, o que é visto como verdade é aquilo que não necessariamente é verdadeiramente bom ou real, mas o que o discurso mais legítimo socialmente afirma que é.

No pós-modernismo, o poder não se encontra especificamente em algum lugar, como o é na perspectiva marxista, mas ele é disseminado indiretamente por todos os níveis

---

<sup>32</sup> *A perda do real é uma preocupação manifesta principalmente através do francês Jean Baudrillard, o qual acreditava que toda as realidades se tornaram simulações e simulacros, respectivamente, imitações de fenômenos do mundo real e cópias de um original. A teoria de Baudrillard foi capaz de atingir também autores estadunidenses como Frederic Jameson.*



da sociedade, e é reafirmado através de todos por meio da linguagem e das interações rotineiras. A verdade estaria não na natureza, nem na busca racional, mas no discurso de poder daqueles que seriam privilegiados socialmente, sustentado por todos os indivíduos:

Por causa de seu foco na dinâmica de poder, esses pensadores sustentaram que os poderosos têm, tanto intencional quanto inadvertidamente, a sociedade organizada para beneficiá-los e perpetuar seu poder. Eles fizeram isso legitimando como verdadeiras certas maneiras de falar sobre as coisas, que então se espalharam por toda a sociedade, criando regras sociais que são vistas como senso comum e perpetuadas em todos os níveis (LINDSAY; PLUCKROSE, 2021, p. 33).

Sob essa perspectiva, o cenário encontrado na sociedade era de permanente dominação e opressão, tornando-se necessário uma desconstrução e problematização de todas as formas de pensamento que apoiariam essas estruturas de poder: é neste cenário onde surge a nova busca por um bem comum, não alicerçado no universal, mas no particular.

Fundamentado nessa lógica, o pós-modernismo passa a aderir um relativismo problematizador, que visa ressignificar e reinterpretar discursos não a partir o falante, mas do ouvinte, na busca de acabar com as opressões vividas por grupos sociais particulares, os quais teriam o direito de lutar contra tudo que os atingisse sentimentalmente, intencionalmente ou não. Infelizmente, após os anos, foi essa a corrente de pensamento adotada por grupos sociais legítimos, dando origem as políticas identitárias.

A política identitária pode ser definida por políticas baseadas nos interesses e perspectivas de grupos sociais com os quais certas pessoas se identificam, incluindo sexo, identidade de gênero, cor de pele, identidade étnica, cultura, nacionalidade, classe e outras formas de identificação social. Diferentemente de um grupo com interesses compartilhados, essas comunidades

firmam-se no seu caráter identitário, buscando uma estrutura política que reflita e amarre a sua identidade:

O que todos esses grupos queriam da política era mais do que justiça social e o fim da guerra, embora de fato quisessem essas duas coisas. Queriam também que não houvesse espaço entre o que sentiam dentro de si e o que faziam no mundo lá fora. Queriam se sentir em comunhão com os movimentos políticos que refletissem a compreensão e a definição que faziam de si na qualidade de indivíduos. E queriam que essa autodefinição fosse reconhecida. (LILLA, 2018, p. 58)

Devido a todo o passado individualista vivido pelo ocidente, o qual é conhecido pela exclusão de minorias, surgiram movimentos sociais na década de 1970 que buscavam reparar erros históricos, se mobilizando para assegurar seus direitos nas instituições políticas. Entretanto, no início dos anos 1980, essa política cedeu lugar a uma luta pela autodefinição cada vez mais focada em grupos particulares, a qual resultou em um regresso a interioridade – reafirmando ainda mais o individualismo – ao invés do desenvolvimento do bem comum (LILLA, 2018).

Sob a justificativa de realizar justiça a grupos desfavorecidos historicamente, os grupos identitários buscaram não necessariamente políticas racionais em prol de soluções que trouxessem a justiça social, mas políticas sentimentais que trabalhassem para o fim de opressões particulares, criando uma perspectiva que não vê a sociedade como um todo, mas sim fragmentada, formada por grupos que não estão dispostos a se identificarem uns com os outros:

Esse foco em nossa própria opressão está expresso no conceito de política identitária. Nós cremos que a política mais profunda e potencialmente mais radical vem diretamente das nossas próprias identidades, em oposição ao trabalhar para acabar com a opressão de qualquer outro. (Declaração do Coletivo Combahee River, 1977)

Assim, em nome da justiça social, ao decorrer dos anos, os grupos minoritários passaram a enxergar na esfera política um alicerce para o desenvolvimento de um bem fundamentado na identidade e na opressão, os quais por vários anos já haviam sido encontrados como um empecilho a coesão social, através de antagonismos referentes a esses grupos. Ou seja, a reafirmação da identidade através da estrutura política foi um meio encontrado por esses grupos para o fim de assimetrias e opressões estruturais.

Entretanto, essa reafirmação identitária consistia na validação apenas de um grupo particular, e não de todos aqueles que compunham a sociedade: a valorização identitária se referia a grupos separados, não buscando trabalhar para o fim da opressão como um mal que afeta a todos, mas como uma aflição que só terminará quando cada grupo atingir seus anseios particulares.

Por consequência, o bem “comum” se tornou o princípio que teria por obrigação atender todas as demandas particulares, pois concebeu-se que era impossível existir um bem que atendesse a todos, devido a sua relativização. O ceticismo do período passou a não admitir a existência de uma verdade que fosse universal, logo, a própria ideia de bem perde seu valor não só para esses grupos, mas também para a sociedade.

Assim, o princípio pós-moderno de luta contra toda forma de opressão é refletido na dinâmica dos grupos identitários, que por terem raízes no modernismo acabam por aderir a um caráter problematizador e ao mesmo tempo individualista, sob a justificativa de perseguir o bem comum, o qual não pode ser encontrado em uma lógica de guerra de todos contra todos, isto é, no individualismo e na ausência de verdades universais, nem pode estar fundamentado apenas na demanda de grupos particulares.

Em suma, a noção de bem comum se perde mais uma vez, mas neste caso, ela se corrompe através do anseio primário de obter justiça a grupos desfavorecidos socialmente. Primário porque ainda que em seu cerne a busca era por uma justiça social, o que foi encontrado em sua trajetória foram teorias de interpretação doutrinária, que se enxergam como verdades universais incontestáveis (LINDSAY; PLUCKROSE, 2021)

A busca individualista pela justiça social não fornece perspectivas verdadeiras acerca do preceito do bem comum. Com

efeito, ela ofereceu uma luta desenfreada contra o que era concebido como opressão, desgastando o tecido social e a crença na existência de um bem que atendessem a todos. Mais uma vez a verdade foi ofuscada através da procura desse princípio no próprio mundo, ao invés de se buscar além dele: percebe-se que durante toda a trajetória exposta aqui, o homem passou a procurar ferramentas imanentes para a revelação da verdade, as quais não ofereceram soluções eficazes.

A busca pelo bem comum é também a própria busca pela verdade universal. A partir do momento que se condiciona essa busca e comprovação a condições temporais, a própria verdade passa a depender destas condições para existir. Ao perceber que não havia como alcançá-la por meio dessas ferramentas, aderiu-se a um ceticismo e sentimentalismo, que reforçou o individualismo – através também das políticas identitárias – na busca por uma verdade que era inatingível para os parâmetros postulados pelas perspectivas aderidas até então. Inatingível porque o bem comum só pode ser encontrado onde a verdade pode ser encontrada, isto é, além da temporalidade.

### ***1.3 A fé cristã supratemporal: a prova da verdade***

Durante a trajetória pré-moderna e moderna em busca da verdade, percebe-se que todos os meios utilizados para compreendê-la provinham da própria natureza imanente, sendo através do homem ou não. Isto é, a verdade era buscada dentro das validações do próprio cosmo. Sendo assim, era possível a sua relativização perante qualquer elemento ou concepção oriunda também do próprio universo. Afinal, se tudo se encontra no mesmo patamar, isto é, o da natureza, como provar a validade da verdade se ela mesma seria suscetível a inconstância natural? Como evidenciar seu valor se ela poderia ser tão mutável como qualquer outro componente da natureza? Como defendê-la perante ideias que tiveram a mesma origem, isso é, a natureza e a mente humana?

Antes de adentrar nessas perguntas, é necessário reforçar o entendimento que a partir do iluminismo, esperava-se que todo o progresso da humanidade viria da ciência. Toda a sociedade, inclusive os indivíduos e sua unidade passaram a ser enxergados

por essa perspectiva. Não à toa, através dela reforçou-se a ideia de que o que importa é homem como pessoa individual, por ser ele o possessor da razão (DOOYEWEERD, 2015).

Esses mesmos indivíduos passaram a ser enxergados não como partes de um todo, mas como atores antagônicos, gerando o individualismo encontrado até os dias de hoje. Esse individualismo, que originou a ideia de “guerra de todos contra todos” e mais tarde, as políticas identitárias, é ineficaz para o alcance do bem comum.

Isto porque não é que o homem só possui importância devido a razão, ou não deva ter liberdade, nem muito menos ser visto apenas em sua sociabilidade. Efetivamente, o homem deve ser visto como indivíduo diante da presença de Deus, da sua vocação e responsabilidade no mundo e na sociedade (KUIPER, 2019). Da mesma forma, a verdade só pode ser encontrada transcendentalmente, na percepção radical<sup>33</sup> Palavra de Deus, pois só assim ela não será suscetível pelas mudanças imanentes que a realidade temporal permite:

Observamos que o motivo cristão básico postula a firmeza inabalável da ordem da criação de Deus, em oposição ao chamado espírito dinâmico da nossa época, que se recusa a reconhecer a existência de bases sólidas para a vida e, portanto, vê tudo em “termos de estar em movimento” (DOOYEWEERD, 2015, p. 127).

Embora durante o período moderno tentou-se alcançar a verdade por meio da crença na razão, justamente pela razão ser imanente, ela – e consequentemente a verdade – se tornaram tão suscetíveis a descrédito quanto qualquer outra coisa. A verdade e o bem comum só podem ser encontrados dentro de um pensamento completamente bíblico, que ultrapassa os limites imanentes do cosmo ao qual todos os indivíduos estão inseridos.

---

<sup>33</sup> O termo empregado aqui não possui o sentido de extremado, mas é relativo a algo que provém da raiz, neste caso, percepções que possuem raízes bíblicas, isto é, que tem origem na Palavra de Deus.

Apenas uma perspectiva alicerçada na estrutura do pensamento cristão<sup>34</sup> é capaz de observar a realidade coerentemente sem aderir ao individualismo. Dado que apesar do homem ser visto como um indivíduo, ele também é um cidadão de uma sociedade, o qual deve possuir um papel de colaborador, gerando uma simbiose social. Por sua vez, essa simbiose origina virtudes e formas de intersubjetividade que não poderiam existir sem a convivência comunitária (ALTHUSIUS, 2004).

Sendo assim, é impossível analisar de forma coerente com a realidade o bem comum, a sociedade e o indivíduo a partir de uma perspectiva individualista, porque a própria vida em sociedade faz existir princípios comunitários que geram a coesão social e a busca pelo bem, tendo em vista a sua responsabilidade com o outro. O indivíduo não é visto na sociedade tentando proteger a sua liberdade em detrimento de seus semelhantes, pelo contrário: frente a responsabilidade social assumida perante Deus, ele segue o conselho do apóstolo Paulo, de colocar os outros em primeiro lugar e, se necessário for, até mesmo renunciar a seu próprio direito (ALTHUSIUS, 2004).

Assim como a verdade, o bem comum só pode ser encontrado no supratemporal, não sendo vulnerável a nenhum princípio temporal, como o é a razão natural. A natureza, erroneamente usada como reflexo da verdade, não oferece uma visão do que é o homem ou em que se fundamentam as leis universais: ela apenas serve como uma das formas que Deus permite ser conhecido (KUIPER, 2019).

Todas as formas imanentes de buscar e entender a verdade resultam em concepções dualistas e incoerentes com a própria realidade temporal. Essas perspectivas aderem a crenças dualistas não verdadeiras, passíveis de serem deslegitimadas pela oposição de qualquer outra percepção, que pode ser igualmente falsa: apenas uma fé não dualista alicerçada na verdadeira arché é capaz de dar sentido e fundamento a criação.

---

<sup>34</sup> *Em outras palavras, no motivo base do pensamento cristão: Criação, Queda, Redenção e Consumação. Apenas perspectivas fundamentadas nessa estrutura podem positivar leis e elucidar verdades que não proporcionam o individualismo ou o absolutismo (DOOYEWEERD, 2015).*

## 2. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conclui-se que todas as percepções que buscaram entender a verdade e encontrar o bem comum imanentemente resultam em concepções falsas, e são incapazes de oferecer um fundamento imutável para a construção de uma sociedade. Tais perspectivas aderem a crenças dicotômicas, como a fé na ciência ou na natureza, e são as responsáveis por gerar visões de mundo incoerentes com a realidade. Somente a fé colocada em uma estrutura não dicotômica, como o cristianismo<sup>35</sup>, é capaz de analisar tanto a sociedade como os indivíduos a partir de um prisma coerente, gerando verdades.

Em suma, percebe-se que só a fé em Cristo Jesus, é o caminho para a Verdade. Verdade essa provada em coerência com a realidade. Por fim, nota-se que é legítima a busca pelo fim das assimetrias sociais, porque um cidadão deve ter responsabilidade com seus semelhantes. Entretanto, a partir do momento que essa busca passa a ratificar uma desigualdade entre os indivíduos provenientes de suas diferenças identitárias, o princípio do bem comum encontrado na Palavra de Deus deve se sobrepor a toda forma de individualismo: “Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher, pois todos são um em Cristo Jesus” (Gálatas 3:28).

## REFERÊNCIAS

ALTHUSIUS, Johannes. **Política**. 1. ed. Indianápolis: Liberty Fund, 2004.

DOOYEWEERD, Herman. **A new critique of theoretical thought: The structures of individuality of temporal reality**. 3. ed. Ontario: Paideia press, 1984.

DOOYEWEERD, Herman. **Estado e soberania: ensaios sobre cristianismo e política**. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2014.

---

<sup>35</sup> Isto porque o cristianismo tem uma estrutura de pensamento não dualista (DOOYEWEERD, 2015). Vide nota 7.

DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento Ocidental**. 1. ed. Brasília: Monergismo, 2018.

DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da cultura Ocidental**. 1. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

DOOYEWEERD, Herman. **Verkenningen in de wijsbegeerte, de sociologie en de rechtsgechiedenis**. Amsterdã: 1962.

FOUCAULT, Michel. **On the genealogy of ethics: an overview of work in progress**. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. 1. ed. São Paulo: Martin Claret, 2014.

KALSBECK, Leendert. **Contornos da filosofia cristã: a melhor e mais sucinta introdução à filosofia reformada de Herman Dooyeweerd**. 1. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

KOYZIS, David. **Visões e ilusões políticas: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas**. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2014.

KUIPER, ROEL. **Capital moral: o poder de conexão da sociedade**. 1. ed. Brasília: Monergismo, 2019.

KUYPER, Abraham. **Calvinismo**. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

LILLA, Mark. **O progressista de ontem e o do amanhã: desafios da democracia liberal no mundo pós políticas identitárias**. 1. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2018.

LINDSAY, James; PLUCKROSE, Hellen. **Teorias cínicas**. São Paulo: Faro Editorial, 2021.

LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance**. São Paulo: Editora 34, 2000.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat. **O espírito das leis**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.



REICHOW, Josué. **Reformai a vossa mente:** a filosofia cristã de Herman Dooyeweerd. 1ªed. Brasília: Monergismo, 2019

SILVA, Arlenice Almeida da. O símbolo esvaziado: a teoria do romance do jovem György Lukács. **Trans/form/ação**, v. 29, n. 1, p. 79-94, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/xCLyXBGjty5RjfwMNQN5Yhp/#:~:text=Utilizando%20o%20conceito%20de%20%22s%C3%ADmbolo,c ompreens%C3%A3o%20da%20modernidade%20na%20literatura.> Acesso em: 15 mar. 2023

SILVA FILHO, Antonio Vieira da. A ironia na teoria do romance: da exigência normativo-composicional do romance em Goethe ao viver a arte em Novalis. **Trans/Form/Ação**, v. 35, n. 2, p. 51-67, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/jjRkDmYrpsPPfG5IWnhPQIL/?lang=pt> Acesso em: 15 mar. 2023

SPIER, Johannes. **O que é a filosofia calvinista?** 1. ed. Brasília: Monergismo, 2019.

O ARGUMENTO EM FAVOR DA  
EXISTÊNCIA DE DEUS A PARTIR  
DO LÍVRE-ARBÍTRIO

THE ARGUMENT FOR THE  
EXISTENCE OF GOD BASED ON  
FREE WILL

*Fábia Rodrigues Ribeiro*<sup>36</sup>

<sup>36</sup> *Bacharel em Teologia pela Faculdade Internacional Cidade Viva.*

## RESUMO

O livre-arbítrio e o determinismo são temas centrais na história da filosofia, da religião, do direito, sendo parte de uma das grandes questões da humanidade. Tal debate envolve questões paradoxais que permeiam a mente humana desde tempos remotos até os dias de hoje, retratando causa de tensão e ambiguidade para as quais não se tem respostas concêntricas. Esta pesquisa visa apresentar um argumento em favor da existência de Deus a partir do livre-arbítrio. Mais precisamente, o argumento visa defender que, como o Naturalismo não deixa espaço para o livre-arbítrio, segue-se que tal capacidade só pode ser concedida por alguém como Deus, que é absolutamente livre. Assim, se temos boas razões para pensar que o livre-arbítrio existe, e como somente em uma cosmovisão teísta o livre-arbítrio consegue encontrar espaço, então temos um argumento em favor da existência de Deus. Para isso, primeiramente refletiremos sobre o porquê do Naturalismo não deixar espaço para o livre-arbítrio. Em seguida, levantaremos algumas razões para refletir sobre a possibilidade de que termos livre-arbítrio é mais racionalmente plausível do que o contrário. Ademais, analisaremos alguma possível objeção contra esse argumento.

## PALAVRAS-CHAVE

*Livre arbítrio; teologia natural; existência de Deus; determinismo; naturalismo.*

## ABSTRACT

Free will and determinism are central themes in the history of philosophy, religion, and law, and are part of one of humanity's great questions. Such a debate involves paradoxical questions that permeate the human mind from ancient times to the present day, representing causes of tension and ambiguity for which there are no concentric answers. This research aims to present an argument in favor of the existence of God from the standpoint of free will. More precisely, the argument aims to defend that since Naturalism leaves no room for free will, it consequently follows that such a capacity can only be granted by someone like God. Thus, if we have good reasons to believe that free will exists and since only in a theistic worldview can free will find room, then we have an argument for the existence of God. To this purpose, the first part

of the paper will present reasons to think of why Naturalism leaves no room for free will. It will then provide some arguments to consider that the possibility that we have free will is more rationally plausible than not having it. Furthermore, we will analyse some objection against this argument.

## **KEYWORDS**

*Free will; natural theology; the existence of God; determinism; naturalism.*

## **1. INTRODUÇÃO**

O nosso objetivo é apresentar um argumento em favor da existência de Deus a partir da existência do livre arbítrio. Sumariamente, o Naturalismo assume a Natureza como a totalidade de tudo o que é real, prescrevendo que não há nada além da natureza e de suas leis intrínsecas. Assim, nada há, fora da ordem material e natural, que seja sua causa: toda a realidade tem sua causa no mundo natural. Esse tipo de ‘fechamento causal’ não deixa espaço para o livre-arbítrio.

Diante disso, a existência do livre arbítrio oferece uma boa razão para pensar que existe tal pessoa como Deus. Fundamentos em defesa do livre arbítrio argumentam que o senso comum, a capacidade de deliberação, a responsabilidade moral e a possibilidade de arrependimento nos dão razões para inferirmos que somos livres no sentido libertário e, existindo agentes livres, aponta para a existência de Deus.

O atributo da liberdade moral e racional, presente unicamente no homem, é uma exigência para o ato responsável do qual não apenas Deus nos cobra, mas a nossa própria consciência, pois a capacidade de deliberar do ser humano é o que media as suas decisões. Para defender tal argumento a partir do livre arbítrio, é necessário defender a própria existência do livre arbítrio, o que faremos baseado em quatro premissas:

(I) Nossas crenças coletivas são estruturadas pelo padrão empírico da vida cotidiana, ao que chamaremos de senso comum.

(II) O compromisso que temos sobre nossas ações e seus reflexos, caracteriza um fenômeno que

nomearemos de responsabilidade ou moral humana.

(III) O processo mental de deliberar que envolve análise, reflexão, juízo valorativo, culmina com tomada de decisões.

(IV) Quando atestamos com profunda sensibilidade o desejo ou o dever de ter agido de forma diferente em confronto com nossas decisões, deflagra-se o arrependimento.

Negar o vínculo que esses fenômenos mantêm com o livre arbítrio configura uma ilusão coletiva de acordo com a primeira premissa, não se justifica e nem encontra senso de acordo com a segunda, não há racionalidade nem propósito para explicar a existência da terceira, nem encontra lógica ou intencionalidade e seria vã a quarta premissa.

Fazemos escolhas porque temos relativo controle sobre nossos atos e esta é a única garantia pela qual faz sentido imputar responsabilidade moral. Essa teoria contrapõe veementemente o Naturalismo determinista, que, não admitindo a existência de um Deus, não deixa margem para a existência de nada que não fora anteriormente determinado. Logo, a existência do livre arbítrio é um indicativo da existência de Deus.

Recorreremos à Teologia Natural, pois entendemos serem nossas capacidades cognitivas naturais um meio racional de compreender algumas verdades sobre Deus, e também refere à obra de Deus como fonte de conhecimento da Sua existência.

É necessário pontuar que a Criação é uma forma escolhida por Deus para se revelar ao homem, se não para compreender a obra salvífica, mas para lhe dar ciência sobre sua própria existência, imputando-nos responsabilidade sobre o testemunho do conhecimento revelado. Como afirma Paulo, o apóstolo, na carta aos Romanos<sup>37</sup>: “pois desde a criação do mundo os atributos invisíveis de Deus, seu eterno poder e sua natureza divina, têm sido vistos claramente, sendo compreendidos por meio das coisas criadas, de forma que tais homens são indesculpáveis”. Aqui, Paulo parece fazer inferência ao exercício de uma compreensão reflexiva da observação da natureza de modo que, pelo entendimento, se conclua que há um Deus Criador de todas as coisas. Paulo é taxativo em afirmar que com base na natureza o homem pode

---

<sup>37</sup> *BÍBLIA. Cap. 1.20*

saber que Deus existe, ainda que isto não implique no estabelecimento de um vínculo de confiança nesse Deus. Fazendo uso de uma apologética clássica, ele apela para a existência de um Criador de todas as coisas, diante do qual o homem foi posto numa posição em que fosse impossível não o reconhecer, em seguida, exorta para o chamado de Deus ao homem para que se arrependa e creia, uma vez que recebeu provas suficientes de sua existência.

O exercício da “apologética” é um padrão bíblico, e responde ao chamado de Deus em I Pedro 3:15 “estejam sempre preparados para responder a qualquer que lhes pedir a razão da esperança que há em vocês”, diz respeito à defesa ou promoção de qualquer coisa pelo uso da argumentação. Também em Atos<sup>38</sup>, o autor refere o testemunho de Deus quando mostra o atributo de sua bondade através dos fenômenos naturais como a chuva e a colheita, vinculados ao sustento e à fartura, apesar das nações terem escolhido para si seus próprios caminhos.

A teologia natural e o exercício da apologética são, portanto, a racionalização do que se pode observar na natureza para demonstrar a existência de um Deus criador. A partir disto, entendemos ser o mundo natural, revelação do próprio Deus, que dá testemunho tanto de sua existência quanto de seus atributos. Neste caso, o livre-arbítrio faz parte da revelação geral que Deus nos concedeu e que nos aponta para Ele. Mas, por que a apologética e a teologia natural são relevantes ou em que agrega à fé cristã? Pedro, o apóstolo, nos responde assim: “Estai sempre preparados para responder com mansidão e temor a todo o que vos pedir a razão da esperança que há em vós.”<sup>39</sup>

Jesus ratificava o valor da apologética quando apelava para os milagres e o cumprimento das profecias em prova da veracidade de suas alegações, como também os apóstolos, que da mesma forma, confrontaram a descrença dos crentes e descrentes da época (e.g., Jo 14.11; 20.30-31, At 26.1). É recorrente o apelo ao uso da razão e da Teologia Natural nas Escrituras para construir argumentos que promovam reflexão sobre as verdades cristãs (e.g., 1 Tessalonicenses 5:20-21), porém, como descreve Tiago Garros (2020)<sup>40</sup>:

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, cap. 14.1-17

<sup>39</sup> *BÍBLIA. 1 Pedro 3.15*

<sup>40</sup> GARROS, Tiago. *A natureza aponta para Deus? Teologia natural: parte II. Associação Brasileira Cristãos na Ciência*. 2017. Disponível em: <https://www.cristaosnaciencia.org.br/o-que-e-teologia-natural-2> Acesso em jul.2021

Não se trata de buscar na natureza evidências que possam provar Deus ou o cristianismo, como fez a teologia natural iluminista de Paley<sup>41</sup>, Newton e etc. Do contrário, a TN é aqui vista como um “engajamento” com a natureza que é conduzido sob a luz de uma visão cristã da realidade, apoiada sobre uma ontologia trinitária, “encarnacional”. É o movimento oposto da abordagem clássica: parte-se das lentes da fé cristã para olhar-se para a natureza, e não da natureza para chegar a fé.

O argumento racional também pode ser muito eficaz quando aplicado principalmente para grupos em que predomina a cultura da racionalidade. Alguns aspectos são determinantes quando consideramos a propagação do Evangelho através da apologética:

## 1.1 Cultura

As sociedades que desenvolveram uma cultura altamente secularizada terão dificuldades em aceitar qualquer mensagem que dê enfoque ao sobrenatural, pois seus ouvidos não estão abertos à mensagens de cunho milagroso ou transcendente. O ponto é: se missionários são preparados para entenderem a cultura de um povo, encontrando melhores estratégias para inserir a verdade de um Deus que tudo pode, por que não considerar estratégias que possam alcançar pessoas através do caminho intelectual, segundo a cultura racionalista em que estão inseridos?

Numa cultura em que a crença em um ser divino é vista como insensata, ilógica e até racionalmente indefensável, onde o pensamento dos neoateístas são intensamente expostos em uma literatura cientificista que objetiva livrar-se da ideia de qualquer causa sobrenatural, que ganha amplitude pela voz de escritores ateus como o cientista Richard Dawkins, o filósofo e neurocientista

---

<sup>41</sup> Paley descreve-o em seu *Natural Theology or evidence soft He existence and attribute soft the deity* (1802): *Imagine-se que, caminhando por aí, alguém se depare com um relógio, obra de admirável design e engenharia. Seria razoável supor que deve existir um relojoeiro, que criou o relógio com o propósito ao qual serve. Da mesma forma aconteceria com a natureza, que exhibe design muito mais complexo que qualquer relógio humano.*

Sam Harris e o jornalista Christopher Hitchens, talvez a estratégia para preparar o caminho para a pregação do Evangelho, nesses casos, seja a apologética.

Afinal, numa geração onde tudo está sob o crivo da verificabilidade, mas, verdades conhecidas como “todo homem é mortal”<sup>42</sup> não pode ser verificável, em que a tese não se sustenta no próprio argumento, é legítimo pensar em construir o pensamento em que a racionalidade possa despertar o interesse pela lógica das verdades divinas.

Podemos verificar tal fenômeno com o ressurgimento da filosofia cristã que ocorreu quando pensadores de alto escalão como o escritor Alvin Plantinga em sua obra *God and others minds: a study of the rational justification of belief in God*<sup>43</sup> (Deus e outras mentes: um estudo sobre a justificação racional da crença em Deus) confrontou a filosofia ateuista dominante na academia Americana, endossado por não poucos filósofos igualmente cristãos, reinsurgindo o pensamento teísta em jornais acadêmicos, conferências profissionais e publicações em importantes editoras acadêmicas resignificando a Filosofia Anglo-Americana, a ponto do filósofo Quentin Smith (Universidade de Western Michigan) remeter a uma “dessecularização” que evoluiu na filosofia desde os fins da década de 60. Para Smith, os naturalistas adotaram uma postura passiva frente aos pensamentos dos “teístas inteligentes e talentosos que estão entrando na academia atualmente”. Smith, ironicamente reclama: “Deus não está “morto” na academia; ele retornou à vida [...] e agora está vivo e passa bem, em sua última fortaleza acadêmica, os departamentos de filosofia”<sup>44</sup>. Esse processo foi o fio condutor para o também ressurgimento do interesse pela Teologia Natural.

Um cristão consciente e preparado pode oferecer bons argumentos e responder perguntas e objeções sobre aquilo que crê, fazendo muita diferença na visão geral sobre o que uma cultura secularizada pensa ser apenas mais uma crendice ou superstição.

---

<sup>42</sup>Lógica Aristotélica. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/filosofia/logica-aristoteles.htm>

<sup>43</sup>PLANTINGA, Alvin. **God and others minds: a study of the rational justification of belief in god**. Ed. Cornell University Press, 1990. Sem tradução para o português.

<sup>44</sup>Apud CRAIG, Willian Lane. Deus ainda não está morto. **Nossas letras e algo mais**. 2019. Disponível em: <https://www.nossasletrasealgomais.com/2019/07/30/deus-ainda-nao-esta-morto/>. Acesso em: jul.2021



Obviamente, não defendemos que a apologética é o meio pelo qual a fé redentiva fará o seu papel na vida de homens caídos, mas poderá preparar um bom caminho para que a mensagem transcendente de salvação encontre terreno fértil no solo de seus corações.

### **1.1 Fortalecimento da fé**

Ter domínio sobre as sólidas evidências que sustentam a fé cristã poderá ser valioso e determinante para que um cristão compartilhe sua fé de forma firme, coerente e entusiasta. Pessoas que não têm manejo com a apologética cristã pode apresentar suas razões para crer de forma temerosa e reticente, e não raro, se esquivar por temer indagações ou objeções. O caminho racional poderá ainda dar suporte no enfrentamento de situações adversas e tribulações, ou num ambiente de dúvidas, quando o valor emocional fragilizado não contempla a necessidade de um pensamento mais lógico e mais racional.

Não é sem surpresa que temos visto crescer cada dia mais o número de jovens sendo atacados por questionamentos nas escolas e universidades por não saberem responder às questões preliminarmente apologéticas, e que findam por abandonar a própria fé.

A apologética cristã traz também, por sua natureza, fundamentos de verdades profundas e significativas, que, quando conhecidos e bem manejados, poderão, numa cultura impregnada por conceitos supérfluos e individualistas, despertar interesse por sua singularidade e verdade. Não é de surpreender que ainda haja espanto quando alguns cristãos são “descobertos” como pessoas interessantes e não alienadas.

#### **1.1.1 Preparar o terreno para a seara**

Argumentos racionais não podem exercer o papel do Espírito Santo. Ainda que não acreditemos que a apologética seja o martelo para conduzir à conversão, entendemos que poderá arar o solo em que se produzirá colheita. Podemos apresentar testemunho de grandes nomes do cristianismo como C.S. Lewis<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup>*Clive Staples Lewis, comumente referido como C. S. Lewis, foi um professor universitário, escritor, romancista, poeta, crítico literário, ensaísta e teólogo irlandês. Durante sua*

(1898-1963) que inicialmente rejeitou o cristianismo por razões intelectuais e pelas mesmas razões o aceitou anos depois, tendo usado seus dons, também de forma intelectual para propagar a sua fé, chegando a ser um dos apologistas mais influentes de sua geração e até os dias de hoje, alcançando a barreira de venda de mais de cem milhões de cópias de sua obra.

Lee Strobel<sup>46</sup> também testemunhou "...que já perdeu a conta das pessoas que aceitaram a Cristo depois de terem lidos seus livros, *The case for Christ* [Em defesa de Cristo] e *The case for faith* [Em defesa da fé]"<sup>47</sup>, queremos ressaltar que o próprio Lee Strobel se converteu ao cristianismo após começar a procurar "provas" de que o mesmo era uma falácia.

Não saberíamos responder à questão que pudesse contrapor a razão pela qual Deus não pudesse ser apresentado à humanidade através de argumentos racionais, dos quais fomos por Ele dotados, já que a própria Escritura o faz (e.g., Rm. 1.20). Não são poucas as instruções bíblicas para que usemos de nossa capacidade racional. O nosso complexo e sofisticado sistema cognitivo pode nos fornecer compreensões diante de verdades bíblicas quando necessitamos de reflexão (Sl 119.59), meditação (Sl 48.9, Js 1.8), raciocínio e conceito (Rm 12.3), estabelecimento de opinião (Mt 9.4), uso da imaginação (Sl 63.6), invenção e criatividade (Gn 11.6), recordação e lembrança (Dt 32.7; 4.9), sensatez e deliberação (Pv 15.28), planejamento e intenção (Jr 29.11; Pv 21.5), expectativa e esperança ( Lc 3.5; 2 Co 3.12), ansiedade e preocupação (Sl 94.19; Fl 4.6-7).

As escrituras nos instruem a amar a Deus, não de forma puramente emocional ou espiritual, mas lista, no mesmo tom de instrução, a amá-lo com a nossa razão: "Amarás, pois, ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, de todo o teu entendimento, e de todas as tuas forças; este é o primeiro mandamento" (Mc 12.30). Também no que se refere aos cultos, devemos oferecê-lo racionalmente, de forma consciente, com entendimento, para que possamos experimentar a perfeita vontade de Deus:

---

*carreira acadêmica, foi professor e membro do MagdalenCollege, tanto da Universidade de Oxford como da Universidade de Cambridge.*

<sup>46</sup>*Lee Patrick Strobel é um escritor cristão e foi jornalista investigativo americano.*

<sup>47</sup>*Lane Craig, 2011*

Portanto, irmãos, rogo-lhes pelas misericórdias de Deus que se ofereçam em sacrifício vivo, santo e agradável a Deus; este é o culto racional de vocês. Não se amoldem ao padrão deste mundo, mas transformem-se pela renovação da sua mente, para que sejam capazes de experimentar e comprovar a boa, agradável e perfeita vontade de Deus.<sup>48</sup>

Nesse sentido, é digno afirmar, que a fé não é o oposto da razão, mas desconsiderando os excessos do racionalismo de um lado ou do fideísmo do outro, não estamos precisando que a racionalidade, tampouco, dá conta de todas as esferas dos processos envolvidos na crença cristã.

Mc Dowell<sup>49</sup>, de forma pertinente, faz uma reflexão esclarecedora sobre dois aspectos da fé: o exercício propriamente dito (o ato), e o objeto da fé. Designar a racionalidade da fé está atrelado ao ato de crer (ação) e não ao seu objeto. Compreendemos que, *prima facie*, a racionalidade não se ocupa em determinar a veracidade do conteúdo (religioso, por exemplo), mas de reconhecer racionalmente se a fé pode ser justificada, ou seja, que não seja fruto de algo irracional.

A fé, enquanto ação ou exercício de crer é entendida por Mc Dowell, como o “conhecimento experiencial que corresponde a uma compreensão intuitiva pessoal daquilo em que se crê”.<sup>50</sup>

A racionalidade é, portanto, capaz de encontrar o ato do intelecto que mostra ao crente, evidências que lhe dão razão para crer. Nas palavras de Ladrière<sup>51</sup>: “Toda tomada de posição séria em relação a um fato supõe razões suficientes.”<sup>52</sup>

Os termos razão e racionalidade são usualmente entendidos de forma reducionista, e organicamente aludidos ao conhecimento obtido por experimentação e arguição. Porém, o ato de compreender requer o exercício da intuição intelectual, mais

---

<sup>48</sup> Bíblia, Rm 12.1-2

<sup>49</sup> Doutor em Filosofia, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1970

<sup>50</sup> MAC DOWELL, João. *A fé como compreensão intuitiva pessoal do sentido da realidade.*

**Síntese: Revista de Filosofia.** Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, v. 40, n. 128, p. 455, 2013.

<sup>51</sup> Jean Ladrière, filósofo belga (1921 - 2007)

<sup>52</sup> LADRIÈRE, Jean. **A fé cristã e o destino da razão.** São Leopoldo, RS: Unisinos, 2008. p.107

precisamente, resulta na compreensão do sentido imediato da realidade, que tacitamente, ocorre em toda a experiência humana. Portanto, as motivações que fazem o crente aquiescer à fé são de caráter racional, e, intrinsecamente, é o que torna compreensível a razão pela espera que a fé resulta. Ladrière:

Se há na existência uma espera do que a fé lhe traz, então é possível compreender a fé como resposta a essa espera. E uma tal compreensão dá razões de acolher a fé. Lidamos aqui, portanto, com motivações que tem um caráter de racionalidade, no sentido de que fazem aparecer a fé não como puramente exterior à realidade humana, mas como uma realidade que vem se inscrever no núcleo mesmo da realidade humana, tal como ela é e tal como pode se reconhecer.<sup>53</sup>

Não defendemos o racionalismo da fé cristã, mas concordamos com Craig<sup>54</sup> que ainda que a fé não seja entendida em todos os seus meandros, a sua estrutura racional, e a sua coerência sistemática imprimem a ela racionalidade, não isentando-a do testemunho do Espírito Santo para que se chegue à plenitude da verdade do Evangelho.

Ao construir um argumento, devemos defendê-lo de forma que as razões apresentadas validem cada passo de sua construção, até que tenhamos um argumento cogente. Ora, a lógica é uma expressão da mente de Deus (e.g., Jo 1.1) que revela o funcionamento de uma mente genuinamente racional.

Um argumento logicamente válido deve apresentar uma conclusão proveniente de premissas que sejam mais razoáveis que a sua negação. Iremos, portanto, analisar progressivamente a racionalidade de premissas na construção de um ostensivo entrecho em favor da plausibilidade de o livre arbítrio ser empregado como uma razão para a existência de Deus, a saber:

- a. Se Deus não existe, não existe livre arbítrio.
- b. O livre arbítrio existe.
- c. Logo, Deus existe.

---

<sup>53</sup> LADRIÈRE, Jean. **A fé cristã e o destino da razão**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2008 p.123

<sup>54</sup> CRAIG, 2004

Teologia Natural é um tema que nos remete ao entendimento de que a natureza traz em si provas da existência de Deus, que os atributos de Deus são revelados na natureza, exibidos através do seu *design* e ordem, de forma que podemos enxergar traços do próprio divino manifestados em sua obra. Nesse sentido, tal argumento será um exemplo de Teologia Natural, que busca provar a existência de Deus na natureza apelando apenas para a reflexão racional, isto é, para o modo como Deus se revelou na natureza.

É imperioso estabelecer em qual conceito se debruça o pensamento apresentado, pois é sobre o mesmo que se envergarão as discussões dos argumentos por ele defendido.

Sabemos de maneira inequívoca que a Natureza reflete e dá testemunho do caráter e poder divinos, como registrado no Salmo de Davi (19.1) “Os céus proclamam a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra de suas mãos”, o qual é ratificado por Thomas Coke<sup>55</sup>: “este livro da natureza está escrito em todas as línguas e está aberto a todo o mundo: as obras da criação falam na voz comum da razão e não querem intérpretes para explicar seu significado; mas devem ser entendidos por pessoas de todas as línguas na face da terra”<sup>56</sup>.

A Confissão de Fé de Westminster<sup>57</sup> também descreve o poder e o papel do que nomeia de “luz da natureza”, referindo-se à revelação geral como sendo aquela que é capaz de trazer à compreensão, a existência de um Criador do Cosmos, de maneira que todos os descrentes são inescusáveis. Não prescindimos da revelação especial de Deus, a saber, as Escrituras e a encarnação de Jesus Cristo, como revelação específica e fundante na redenção do homem caído, mas é indubitável que Deus escolheu se nos fazer conhecido por sua magnífica Criação, talvez como uma forma de ser glorificado através do portentoso trabalho de sua mão criativa. Portanto, é determinante esclarecer que a revelação da teologia natural, nesse estudo, não é tratada como autosuficiente, congênere ou mesmo emuladora da teologia revelada. Do contrário, a Criação deve ser percebida sob o olhar e a compreensão dos pressupostos cristãos, onde seremos capazes

---

<sup>55</sup> Autor de “Comentário sobre o Antigo e o Novo Testamento”, 5 vol. (1801 a 03)

<sup>56</sup> Disponível em: <https://versiculoscomentados.com.br/index.php/estudo-de-salmos-19-1-comentado-e-explicado/>

<sup>57</sup> A confissão de Westminster. Disponível em:

<https://pt.scribd.com/doc/119869871/Confissao-de-Fe-Westminster-Comentada> (Das sagradas Escrituras - Cap. I)

de enxergar convergência entre o que racionalizamos da fé e o que observamos na natureza.

As Escrituras são fartas de passagens em que a natureza é apontada como uma forma de revelação, mas não há alusão de que o pecado aniquilou, no homem, a cognoscibilidade de Deus através das suas obras. Portanto, considerar a Criação como uma revelação, uma autocomunicação de Deus, percebida pelo intelecto, é uma visão eminentemente bíblica.

Se observarmos, mesmo sem muito critério, o mundo natural, não encontraremos fundamento para afirmações como as de Richard Dawkins<sup>58</sup> que defende que: “O universo que observamos tem precisamente as propriedades que deveríamos esperar se, no fundo, não há projeto, propósito, bem ou mal, nada a não ser uma indiferença cega, impiedosa”<sup>59</sup>, porém, como bem observa McGrath, apud Tiago Garros:

A cuidadosa observação da natureza nos revela uma realidade que aponta para além dela mesma – a Criação aponta para o Criador. Em outras palavras, o estudo cuidadoso e metódico da natureza feito pela ciência aponta para coisas além dos alcances dela. A ciência, como diria Thomas Torrance, acaba nos levando a perguntas que ela própria não consegue responder.<sup>60</sup>

A teologia natural mostra evidências da existência de Deus, coerência entre o Criador e sua obra, e nada há que anule a obra do Espírito Santo quando da utilização de uma empreitada intelectual na proclamação da verdade cristã, pois nada há que possa impedir sua ação. Havemos que considerar, portanto, a teologia natural como uma via que, não somente busca eliminar impedimentos à proclamação da mensagem cristã, mas também a confirma.

A defesa do livre arbítrio, por si só, já configura o uso legítimo tanto dos recursos da teologia natural, como da apologética, dado o seu caráter cognitivo, e são esses os recursos a serem utilizados nas premissas a seguir.

---

<sup>58</sup>Clinton Richard Dawkins é um etólogo, biólogo evolutivo e escritor britânico. É fellow emérito do New College da Universidade de Oxford.

<sup>59</sup> Disponível em: <https://www.cristaosnaciencia.org.br/o-que-e-teologia-natural-1/>

<sup>60</sup>Ibid.

## 2. SE DEUS NÃO EXISTE, NÃO EXISTE LIVRE ARBÍTRIO

O homem é um ser que pensa e enxerga a si mesmo como tal, e são nossas faculdades cognitivas, potencialidades que produzem em nós crenças ou conhecimento verdadeiro. Esse sistema pensante, racional e lógico, produz complexos processos que não são explicados por fenômenos físicos cerebrais ou fisiológicos. Michael Pollan<sup>61</sup> diz: “A qualidade subjetiva da nossa experiência não se explica exclusivamente em termos de estruturas físicas e neuroquímicas”<sup>62</sup>. Nossos processos mentais apresentam intencionalidade, a partir da qual se formam crenças e desejos, se estabelecem propósito (teleologia), que pelo uso da razão, provocam deliberação que resultam em escolhas.

Especificamente, aceitamos que o livre-arbítrio requer ação intencional, possibilidades alternativas entre as quais podemos escolher e ter controle causal sobre nossas ações. Contudo, o Naturalismo não deixa espaço para tal capacidade, pois segundo List<sup>63</sup>, não é possível encontrar “essas coisas no nível do corpo e do cérebro entendidos apenas como um sistema físico”<sup>64</sup>, ou como afirma Carl Sagan<sup>65</sup>: “o cosmo é tudo que existiu, existe ou existirá”.<sup>66</sup> Nesse sentido, o Naturalismo implica em um sistema fechado, isento de intencionalidade, onde tudo está na ordem da existência material, sem qualquer interferência de algo/alguém sobrenatural ou fora do sistema material/físico. Nas palavras de Crick<sup>67</sup>: “Suas alegrias e tristezas, suas memórias e ambições, seu senso de identidade e de vontade livre na verdade não são outra coisa senão o comportamento de um vasto conjunto de células

---

<sup>61</sup> Michael Kevin Pollan é um escritor e jornalista americano, que atualmente é Professor Knight de Ciência e Jornalismo Ambiental na Escola de Pós-Graduação em Jornalismo da UC Berkeley.

<sup>62</sup> POLLAN, Michael. **Como mudar sua mente**. 1 ed. Trad. Rogério W. Galindo. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018. p. 355

<sup>63</sup> Christian List, filósofo da London School of Economics. *Why Free Will Is Real*. Harvard, 2019.

<sup>64</sup> Disponível em: <https://universoracionalista.org/o-livre-arbitrio-e-real/>

<sup>65</sup> Carl Edward Sagan, cientista, físico, biólogo, astrônomo, astrofísico, cosmólogo, escritor, divulgador científico e ativista norte-americano.

<sup>66</sup> SAGAN, Carl. **Cosmos**. Campos do Jordão: Francisco Alves, 1989. p. 30

<sup>67</sup> Francis Harry Compton Crick, biólogo molecular, biofísico e neurocientista britânico, mais conhecido por descobrir a estrutura da molécula de DNA, em 1953, com James Watson.

nervosas e das moléculas a elas associadas”<sup>68</sup>. Se crêssemos que nossa capacidade de formar teorias objetivas fosse produto de processos determinados, teríamos de admitir, que mesmo as crenças produzidas por eles, não seriam livres, e as nossas escolhas não teriam propósito ou intencionalidade do agente, fazendo das nossas decisões meros acontecimentos causalmente determinados por algo que lhes é anterior. Esse pensamento reducionista do ser humano é incongruente com nossa maneira de viver e de como vemos a vida. Crer que o livre arbítrio é um bem precioso é mais sensato e racional do que crer em um determinismo. Se o controle sobre nossas ações pode ser vista como um bem, somente um ser como Deus poderia concedê-lo, pois toda boa dádiva, e todo dom perfeito vem do alto, descendo do Pai das luzes...”(Tg 1.17), assim, um Deus livre é a única garantia de que temos também o bem da liberdade, não a simplória, mas a liberdade mental. Contudo, se o mundo é um sistema onde só existe a matéria, funcionando sob leis previamente determinadas, não sobra espaço para liberdade, intencionalidade, propósito, mas, se pensarmos em algo/alguém semelhante tal qual a razão ou a consciência, que nos habilita a fazer escolhas livres, propositivas, este, só pode ser alguém como Deus.

### 3. O LIVRE ARBÍTRIO EXISTE

O termo *arbitrium* aparece na *Theologia scholarium* com a seguinte definição: “O livre-arbítrio certamente é da alma a própria deliberação ou julgamento pelo qual uma pessoa qualquer se propõe ou a fazer algo ou a renunciar a algo.”<sup>69</sup>

Muitos são os processos que ocorrem no cérebro sem envolvimento de nossa consciência de forma automática, mas as nossas decisões são feitas por nossa mente consciente. Esse sistema pensante, complexo, racional e lógico, deflagra na mente humana um fenômeno de deliberação que a orienta a decidir, e o faz sob duas circunstâncias: a) ponderações valorativas que deflagram o processo, b) presença de alternativas possíveis.

---

<sup>68</sup>CRICK, Francis. **A hipótese espantosa: busca científica da alma**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. P. 5.

<sup>69</sup>ABELARDO, P. *Theologia Scholarium*. In: **Opera omnia**. Accedunt Hilarii et Berengarii (Abaelardi discipulorum), Parisiis: J. -P. Migne, 1855. p. 979-1114.



Somente o livre arbítrio é capaz de submeter a mente humana à sua vontade: “[...] portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio [...]”<sup>70</sup>.

Suponhamos que alguém decida fazer uma campanha beneficente para uma instituição de caridade julgando ser uma intenção desejável. É senso comum que pensemos ser esta uma atitude honrosa. Mas, e se ao recolher o dinheiro, dele usufruir em benefício próprio, o que diríamos?. O julgamento moral nos leva a crer que tal pessoa é responsável por sua decisão e deverá ser cobrada se, e somente se, escolheu agir da forma que agiu. Concluimos que tanto uma ação honrosa quanto uma moralmente reprovável exige responsabilidade do agente, cabendo mérito ou demérito por isto. Ainda que tal pessoa, entendendo ser reprovável usar o dinheiro em benefício próprio, decidisse agir de forma a reparar o erro, o processo mental de deliberação, responsabilização e arrependimento se deram tão somente a nível subjetivo, voluntário e consciente. Havia a possibilidade de não ocorrerem. Logo, o livre arbítrio existe e governa nossas decisões: “O quanto me parece ter compreendido [...] é que nós só possuímos o livre arbítrio da vontade, mas acontece ainda que é unicamente por ele que pecamos”<sup>71</sup>. A fim de defender essa segunda premissa, apresentaremos quatro argumentos em favor do livre arbítrio.

### **3.1 Senso comum**

O arcabouço que sustenta nossas crenças é formatado a partir de eventos relacionados às experiências propriamente humanas, sem qualquer interferência de metodologias ou padrões, ao que chamamos de experiência tradicional. Esse tipo de experiência é o que nos orienta a não repetir os erros cometidos anteriormente, e é a partir dela que refletimos sobre sofrimento, finitude, certo e errado, e apelamos acerca de verdades mais

---

<sup>70</sup>AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2004. p. 52.

<sup>71</sup>AGOSTINHO. **O livre-Arbítrio**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2004. P. 73.

elevadas como bem e mal. Por ela também desenvolvemos virtudes e consagramos valores que norteiam nossas decisões. Este senso coletivo de aprendizados, estrutura nossas crenças mais básicas, tais como: que existe um passado, outras mentes além das nossas, e que nossas faculdades cognitivas são confiáveis. Esta ocorrência da qual comunga a humanidade consiste em um forte argumento como ponto de partida, não somente para o padrão filosófico de pensamento, mas também para a ciência. A este fenômeno, experimental e não científico, fruto de um conhecimento espontâneo, intuitivo e fundamental, de alto valor empírico, chamamos de senso comum. Ele funciona como o ponto de articulação entre a observação vulgar e a sistematização do conhecimento, de onde se dá uma progressão de articulações mentais que nos ajudam a entender nossa vivência. Todas as pessoas agem imbuídas da convicção de que podem fazer escolhas ou que poderiam ter escolhido fazer diferente, conquanto se apresente mais de uma opção. É uma forte crença do senso comum que temos situação que exige deliberação.

### **3.2 Responsabilidade humana**

Não está em nosso poder se desfazer da crença do livre arbítrio, e se estivesse, não seria prudente, pois teríamos que abandonar os nossos valores morais e éticos. Seríamos tão responsáveis por nosso comportamento moral quanto o somos pela nossa nacionalidade, cor da pele, tipo sanguíneo, ou batimentos cardíacos, pois, se não nos compete decidir por alguma coisa, tampouco cabe sermos responsabilizados por tal.

Responsabilidade humana é um atributo de um agente, que por seus atos, responde ao que faz e a todas as consequências por eles causadas. Assim:

Atos propriamente morais são aqueles nos quais podemos atribuir ao agente uma responsabilidade não só pelo que se propôs a fazer, mas também pelos resultados ou consequências da sua ação. Mas o problema da responsabilidade moral está estreitamente relacionado, por sua vez, com o de necessidade e liberdade humanas, pois somente admitindo que

o agente tenha certa liberdade de opção e decisão é que se pode responsabilizá-lo pelos seus atos.<sup>72</sup>

Como livre, não se pretende que descreva alguém que pode fazer tudo ou qualquer coisa que queira, antes, diz de uma pessoa que fazendo uso da sua razão, está em poder de escolher entre uma ou mais alternativas. Paralelamente, a culpabilidade só pode ser atribuída a um indivíduo, se entendida a partir de três elementos: a imputabilidade, o potencial conhecimento da ilicitude do fato e a exigibilidade de conduta diversa.

Imputabilidade entende-se a partir da possibilidade de alguém ser submetido a uma sanção, desde que a ação exercida se concretize sob consciência e entendimento e não apresente nenhuma circunstância que o impeça de entender o caráter lícito dos fatos. O potencial conhecimento da ilicitude caracteriza-se pela possibilidade que o indivíduo tem de entender o caráter injurídico do fato, ainda que ele não exerça esse conhecimento no caso<sup>73</sup>. Por exigibilidade de conduta diversa do ato apreende-se que, na circunstância do ato, era possível ao indivíduo ter escolhido agir diferente do que agiu, segundo Dias: “O juízo realizado sobre a conduta do agente que tende a definir se, naquelas circunstâncias, era possível ao indivíduo ter um comportamento conforme o Direito, ou seja, ter escolhido um caminho diferente daquele que ele enfim tomou”.<sup>74</sup> As inflexões decorrentes do conceito de culpabilidade refletem a dependência que a concepção do Direito têm no seu exercício, mais especificadamente o Direito Penal, pois:

Percebe-se, inicialmente, que os critérios escolhidos para a determinação das pessoas que podem ou não ser submetidas ao juízo de reprovação penal, chamados de critérios de imputabilidade, findam por escolher aquelas que, supostamente são capazes de realizar escolhas livres e conscientes [...]<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup>VÁZQUEZ, A, S. *Ética*. 16. ed. Trad. João Dell' Anna. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1996. p. 91

<sup>73</sup>BITENCOURT, Cezar Roberto. *Tratado de Direito Penal*. vol. 1. 10 ed. São Paulo: Saraiva, 2006.

<sup>74</sup>DIAS, Jorge de Figueiredo. *Direito Penal*. Parte geral. Tomo I. São Paulo: Revista dos Tribunais; Coimbra: Coimbra Editora, 2007

<sup>75</sup> 05\_COSTA\_Revista\_Ensaio\_Volume\_XXII.pdf.p.47

Vásquez ainda enfatiza: “Que o sujeito não ignore nem as circunstâncias nem as consequências da sua ação, ou seja, que seu comportamento possua um caráter consciente. E que a causa de seus atos esteja nele próprio e não em outro agente [...]”<sup>76</sup>.

Podemos mencionar o Código Civil, que assegura anulação de contrato feito sob coação<sup>77</sup>, ou o Código Penal que prevê atenuação de pena, quando a ação acontece sob forte influência de fatores externos.<sup>78</sup>

O livre arbítrio é uma condição necessária para que moralmente sejamos responsáveis por nossas ações. É a garantia de que agindo de forma livre, respondemos por nossas ações podendo delas nos arrepender.

### **3.3 Deliberação**

A ideia de que algo é realizado antecipadamente, é expresso no termo grego *proairesis*, que pode ser traduzido como “escolha”, e remete a um momento anterior do qual a própria escolha resulta. A este fenômeno que antecede a escolha, expresso pelo termo *boulesis*, explicitada pelo *logos* prático, é reconhecido como deliberação.

Deliberação, como reflexão, tendo em vista a resolução de um problema ou o planejamento de uma atitude, exige o exercício de ponderação para que, diante de mais de uma possibilidade, escolhas sejam feitas. Nesses termos, a decisão tomada a partir de um processo de deliberação não poderá ser passível de coação ou imposição, mas de uma livre volição. “...Por escolha fazem-se as coisas que se fazem com consulta, e sem escolha as que se operam sem consulta.”<sup>79</sup>

No pensamento de Aristóteles, as coisas que são praticadas por força ou por ignorância não estão sob o julgo da volição, por apresentarem um princípio externo, caracterizando condição essencial para uma ação involuntária. Mesmo sendo interno o princípio, se o agente desconhece pelo menos uma das

---

<sup>76</sup> VÁZQUEZ, A. S. *Ética*. 16. ed. Trad. João Dell' Anna. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1996. P. 92.

<sup>77</sup> Código Civil Brasileiro, Artigo 171.II

<sup>78</sup> Código Penal Brasileiro, art 65.III “c” e “e”.

<sup>79</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicómano*. Trad. Edson Bini. Livro V, Capítulo VIII. São Paulo: Edipro, 2014.

circunstâncias relevantes nas quais a ação ocorre, ainda se caracteriza como um ato involuntário, não obstante o próprio Aristóteles tenha alertado que, a menos que o agente seja um tolo, não se pode ignorar as circunstâncias sob as quais uma ação ocorre, Zingano complementa: “não é qualquer tipo de ignorância que contribui para a natureza involuntária do ato, mas apenas a ignorância das circunstâncias nas quais se produz a ação”<sup>80</sup>.

A vontade, e somente ela, é, pois, o argumento pelo qual se faz uso da consulta e deliberação para fim de escolha, não havendo nenhum outro fim em se fazer consultas, sem que haja vontade em escolher.

A escolha é uma ação fundada racionalmente: voluntária, deliberada e refletida que definem o ato moral: “No ato de deliberação efetiva à ação, não examinamos, apenas, a prudência dessa ação, a fim de saber se ela é um meio apropriado para a obtenção de um fim desejado (a *ευδαιμονία*), ou não, devemos, porém, determinar se ela é intrinsecamente justa ou moralmente correta”.<sup>81</sup>

Concluimos que nem toda ação voluntária é deliberada, mas toda ação deliberada é voluntária, e somente nesse contexto, a partir de uma ação deliberada, pode-se produzir argumentos sobre a relação entre deliberação, escolha deliberada e ação voluntária, elementos indispensáveis que nos fornecem subsídios importantes envolvidos nos fenômenos da responsabilidade moral.

### **3.4 O arrependimento**

Pensamos ainda, que se não temos livre arbítrio, não há lugar para este fenômeno que se dá unicamente ao ser humano. Ninguém se arrepende de algo que não poderia ter sido feito diferentemente. Essa consciência nos traz algum conforto, ao contrário do arrependimento, que encerra em si mesmo a reflexão de outras possibilidades possíveis, pelas quais não decidimos, e que muitas vezes traduzimos como erro. O arrependimento, ainda que nos cause dor, nos revela fortes indícios do nosso livre arbítrio. Encarar que poderíamos agir de outra forma, nos traz a consciência que não estamos à mercê do único possível, antes, manifesta a possibilidade de alternativas melhores, ou no mínimo

---

<sup>80</sup> *L'acteVolontaire et laThéorieAristotélicienne de l'Action*, 2009, p. 06

<sup>81</sup> Disponível em: [https://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=2862#\\_ftn1](https://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=2862#_ftn1)

diferentes, e nos concede clareza mediante o compromisso que temos com nossas escolhas. Vislumbrar outra perspectiva, mesmo obscurecida pela angústia causada pelo arrependimento, pode ser significativo, pois este torna-se graça, à medida que sua ação provoca profundas transformações em quem se encontra arrependido. O arrependimento nos redime!

### **3.5 Logo, Deus existe**

A distinção entre um ser vivo e um ser que sabe que vive é dada pela faculdade da razão, a quem recorremos para fazer uso da vontade, sendo a razão o bem maior que podemos ter, já pensava a mente agostiniana do santo de Hipona. Havendo algo superior a esta, Deus o seria<sup>82</sup>, e, portanto, somente mediante Sua existência podemos considerar a origem da razão. É precisamente este elemento, a razão, que diferencia o homem dos animais e o torna superior a eles, tendo por meio desta, total consciência de suas ações, quer sejam boas ou más, e em função disto pode requerer justiça, um bem objetivo, que também somente pode ser considerado se existir alguém como Deus. Nenhum sistema determinado como o Naturalismo pode explicar racionalmente a capacidade humana do livre-arbítrio. A personalidade de Deus exprime racionalidade, intencionalidade e propósito, atributos dos quais compartilhamos, e o que faz de nós seres relacionais, assim como o próprio Deus. Não podemos atribuir tal característica ao determinismo. Não podemos considerar como mera força de expressão que somos feitos à Sua imagem e semelhança.

Seria imprudente e tornaria menos valoroso esse escrito, isentá-lo do contraponto ao seu argumento, pois, não é incomum pressupostos assumindo algum determinismo, quer pela própria natureza, quer pela mão de um Deus soberano.

Obviamente, não intencionamos esgotar todas as contestações ao argumento proposto, intencionamos atender, mesmo que de forma superficial, à mais recorrente objeção ao livre arbítrio: A incompatibilidade deste com a soberania divina.

---

<sup>82</sup>AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2004. p. 51

### **3.6 A SOBERANIA DE DEUS É INCOMPATÍVEL COM O LIVRE ARBÍTRIO**

É notório que existe uma constante tensão entre a compreensão do poder absoluto de Deus e a liberdade humana, necessário se faz discorrer conceitualmente cada um desses termos.

Entende-se por soberania um dos atributos de Deus que diz estar sob seu controle e domínio absoluto, tudo e todos, e nada pode se opor à sua perfeita vontade.

Por livre arbítrio, enfatizaremos que o homem é detentor de algum tipo de controle sobre sua ação desde que tenha por opção decidir entre duas ou mais possibilidades e não seja coagido para tal, ao que assumiremos como liberdade libertária.

A relação soberania e escolha livre não pode ser compreendida como uma relação em que se auto anulam. São verdades que funcionam de maneira que, justamente em função da sua soberania, Deus, por sua vontade, que é totalmente livre, escolhe dotar o homem de liberdade, e em função disto também o imputa responsabilidade.

Alguns argumentos defendem que a soberania de Deus é inversamente proporcional à liberdade humana e para que Deus seja considerado soberano em sua categoria mais ontológica, é necessário que o homem seja incapaz de decidir livremente. O exercício pleno da soberania divina determina, não somente as ações, mas também as escolhas do homem, e não somente estas, mas também a vontade, pois qualquer ação volitiva humana redundaria na descaracterização de Deus como um ser soberano.

Interessa destacar que a reflexão do ato moral, se dá sob a distinção voluntário/involuntário, que, decorrendo desta qualificação, imperado pela vontade, estaria sob julgamento, pois, como proposto anteriormente, o que determina o voluntário à criatura racional é a sua propriedade de deliberar sobre possibilidades que dizem respeito às escolhas de acordo com um fim. Devemos enfatizar que se Deus escolhe conceder ao humano algum tipo de controle sobre sua ação, tal ato não poderia atentar contra a sua soberania, posto que isso configura o exercício legítimo da sua soberana vontade, afinal quem determina como deve agir um ser soberano não somos nós, assim como não podemos racionalizar os limites da liberdade concedida e sua soberania de Deus.

O ato livre pertence à capacidade cognoscitiva humana, e por ser reconhecido mediante a presença de julgamento, torna-se passível de imputação. Se o julgamento é produzido a partir da deliberação e determinado a partir da razão, cabe à vontade aceitar ou não o comando determinado, o que define a ação livre como uma categoria moral.

Do contrário, a tese determinista verte a responsabilidade imputada pelo ato que já não é livre, em injustiça, em outros termos, o valor moral é aniquilado.

É de suma importância reconhecer, de maneira enfática, que as Escrituras afirmam a soberania de Deus sobre a vontade humana como podemos ratificar nas falas do profeta:

Lembrai-vos das coisas passadas da antiguidade: que eu sou Deus, e não há outro, eu sou Deus, e não há outro semelhante a mim; que desde o princípio anuncio o que há de acontecer e desde a antiguidade, as coisas que ainda não sucederam; que digo: o meu conselho permanecerá de pé, farei toda a minha vontade. (Isaías 46:9,10).

Entretanto, os registros bíblicos são evidentes em mostrar reações ou respostas de Deus às ações humanas resultantes de suas escolhas: “O Senhor disse a Caim: [...]. Se você fizer o bem, não será aceito? Mas se não o fizer, saiba que o pecado o ameaça à porta; ele deseja conquistá-lo, mas você deve dominá-lo”<sup>83</sup>. As inflexões a partir desse texto nos encaminha para o entendimento de que Deus cobra atos de retidão, porque nos capacitou para tal. Deus cobraria a Caim um procedimento ao qual ele não pudesse corresponder? Deus elucida a Caim sobre o seu dever em bem proceder, e alerta que as suas más ações deveriam ser por ele dominadas, mas tão somente porque Deus o habilitou para agir corretamente ainda que suas ações estejam maculadas pelo pecado.

A indignação, tristeza, apelos, exortações, chamados, alertas e punição de Deus diante da rebelião deliberada do homem, expressa uma relação interativa entre o Criador e a criatura caída. O Senhor do Universo nos imputa responsabilidade

---

<sup>83</sup> *BÍBLIA, Gênesis 4.6-7*



diante das nossas escolhas, e o faz mediante juízo, como descrito na Palavra Sagrada<sup>84</sup>, pois, do contrário, como poderia nos responsabilizar por uma ação que previamente determinara que acontecesse?

A tese do determinismo afronta o caráter de Deus e sua natureza justa, visto que cobra do homem a responsabilidade por atos que Ele mesmo proíbe e que o homem não poderia deixar de realizar uma vez já estarem decretadas. Até mesmo mecanismos como a sensação de liberdade, responsabilidade, deliberação, culpa e arrependimento, seriam ilusões produzidas por faculdades cognitivas que o próprio Deus comunicou ao homem. Do ponto de vista filosófico, podemos considerar o determinismo uma tese não razoável, pois é logicamente contradizente, já que o processo de tomada de decisão pela escolha deliberada, encontra no ato voluntário, o lugar mais apropriado para a responsabilidade moral. Do ponto de vista teológico, se Deus não é Deus de confusão<sup>85</sup> como poderia nos ordenar algo que, diante da impossibilidade de não fazermos, nos pune por isto?

As Escrituras revelam um Deus que não pode mentir<sup>86</sup> e é imprescindível que creiamos quando Ele diz que se permite considerar as nossas escolhas em suas determinações: “Como as nações que o Senhor destruiu diante de vós, assim perecereis; porquanto não quisestes obedecer a voz do Senhor, vosso Deus.”<sup>87</sup>

O ser soberano de Deus, por ser absoluto em poder, é o único que, sem temor em perder o trono da sua vontade, pode atribuir ao homem liberdade, ainda que esse ato livre resulte em algo diferente do que o próprio Deus pretendia:

Mas a vós outros, os que vos apartais do SENHOR, os que vos esqueceis do meu santo monte, os que preparais mesa para a deusa Fortuna e misturais vinho para o deus Destino, também vos destinarei à espada, e todos vos encurvareis à matança; porquanto chamei, e não respondestes, falei, e não atendestes; mas fizestes o que é mau perante mim e escolhestes aquilo em que eu não tinha prazer.<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup>*Ibid. Romanos 1.18 - 32*

<sup>85</sup>*Ibid. 1 Coríntios 14.33*

<sup>86</sup>*Ibid. Tito 1.2*

<sup>87</sup>*Ibid. Deuteronômio 8.20*

<sup>88</sup>*BÍBLIA. Isaías 65.11,12*

É explícito que Deus nos permite fazer escolhas ainda que estas resultem em não contemplar a sua vontade, o que não podemos escolher é o desfecho das nossas escolhas e a justa punição de Deus. Em todas as exortações de Deus ao seu povo Ele deixa claro, soberanamente, e agora sim, a determinação do castigo que Ele há de imputar sobre as nossas ações responsáveis. Vejamos:

Mas rebelaram-se contra mim e não me quiseram ouvir; ninguém lançava de si as abominações de que se agradavam os seus olhos, nem abandonava os ídolos do Egito. Então, eu disse que derramaria sobre eles o meu furor, para cumprir a minha ira contra eles, no meio da terra do Egito.<sup>89</sup>

Seguramente, muitas das afirmações bíblicas acerca da soberania de Deus afirmam seu poder para responder e punir os atos humanos, sem que ninguém possa impedi-lo, e cada escolha humana receberá a justa resposta de Deus. Até mesmo em textos considerados incontestes sobre o determinismo divino, descreve um Deus reagindo às escolhas humanas:

[...] diz o SENHOR; eis que, como o barro na mão do oleiro, assim sois vós na minha mão, ó casa de Israel. No momento em que eu falar acerca de uma nação ou de um reino para o arrancar, derribar e destruir, se a tal nação se converter da maldade contra a qual eu falei, também eu me arrependerei do mal que pensava fazer-lhe. E, no momento em que eu falar acerca de uma nação ou de um reino, para o edificar e plantar, se ele fizer o que é mau perante mim e não der ouvidos à minha voz, então, me arrependerei do bem que houvera dito lhe faria. Ora, pois, fala agora aos homens de Judá e aos moradores de Jerusalém, dizendo: Assim diz o SENHOR: Eis que estou forjando mal e formo um plano contra vós

---

<sup>89</sup>*Ibid. Ezequiel 20:8*

outros; convertei-vos, pois, agora, cada um do seu mau proceder e emendai os vossos caminhos e as vossas ações.<sup>90</sup>

No exercício de sua soberania, Deus aplica seu juízo sobre a escolha humana, considerando o uso da liberdade que Ele mesmo concedeu e nos deu instruções severas para exercê-la com retidão, sob risco de morte se não as seguíssemos, e por isso nos cobra justamente. A vontade de Deus se realiza naquilo que Ele estabeleceu, sendo de sua vontade criar seres livres. O homem faz escolhas na condição de um ser moral, e Deus exerce sua soberania sobre os seres morais livres, porque tem estabelecido um governo moral. Quer o homem escolha Deus ou não, ele tem um relacionamento com o governo moral que Deus exerce. Portanto, assumindo o determinismo como verdade é cogente a implicação de que Deus seria a causa última de todas as ações e, portanto, autor de todas as coisas, incluindo o mal.

O livre arbítrio não se presta a atestar a nossa autonomia, mas pra revelar nossa maldade. Deus estabeleceu o seu juízo e o decretou se usássemos mal nossa liberdade, mas não há registros de decretos divinos sobre todas as ações más do homem, com o fim de simplesmente cumprir seu castigo, porque assim o havia determinado. Uma consideração importante é que, nas Escrituras as boas ações não implicam em salvação, mas as más ações implicam em condenação, de onde podemos concluir que, se nem uma nem outra salva, e se todas as ações foram determinadas por Deus, também, nenhuma deveria condenar, e mais, os agentes das más ações, sendo estas, anteriormente determinadas e sem poder escolher não fazê-las, estariam cumprindo assim o propósito de Deus, como serem condenadas por tal?

Vale a pena lembrar que um mundo em que suas criaturas só têm a possibilidade de fazer boas coisas também não é um mundo livre:

Um mundo contendo criaturas que são, de vez em quando significativamente livres (e, livremente, realizam, de modo quantitativo, mais ações boas do que más) é mais valioso, se todo o resto for igual, que um mundo sem nenhuma criatura de fato livre. Não obstante, Deus poderia

---

<sup>90</sup>*ibid. Jeremias 18:3-11*

criar criaturas livres, mas Ele não pode causar que elas façam somente o que é correto. Se Ele assim fizesse, então elas não seriam, de fato, significativamente livres; elas não fariam o que é correto livremente. Portanto, para criar criaturas capazes de criar bem moral, Ele deve criar criaturas capazes de mal moral e não pode deixar essas criaturas livres para realizar o mal, e ao mesmo tempo, impedi-las de fazer tal coisa. De fato, Deus cria seres significativamente livres, mas alguns deles erram no exercício da sua liberdade: esta é a origem do mal moral. O fato de essas criaturas livres, algumas vezes, errarem não depõe nem contra a onipotência de Deus, nem contra sua bondade; Ele, pois, somente poderia impedir a ocorrência do mal moral, eliminando a possibilidade do bem moral.<sup>91</sup>

Se ao livre arbítrio se atribui apenas a intenção de pecar, não se pode atribuir culpa ou dolo uma vez que cumpre o fim a que se destina, logo, não se pode julgar e punir justamente o homem que faz uso de tal, pois é para este fim que o recebeu, e não podendo fazer diferente do que fez, sendo inevitável, para não dizer impossível, que venha a pecar. Em tal circunstância, não poderíamos ao menos considerar como erro o resultado alcançado:

Se Deus não tivesse outorgado o livre-arbítrio ao homem, não poderia existir nenhum juízo justo que o castigasse, nem mérito ao bem obrar, assim como tampouco o preceito divino de fazer penitência pelos pecados, nem o mesmo perdão dos pecados que Deus nos tem dado por Jesus Cristo nosso Senhor. Com efeito, quem não peca livremente, não peca.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> PLANTINGA, 1974, p. 166-167

<sup>92</sup> AGOSTINHO. *Sobre o Livre Arbítrio. Livro II. cap.1* apud **Revista Ágora Filosófica**, p. 92-93

A soberania fatalista de Deus o torna necessariamente autor do pecado, pois um mundo caído só é possível, na teoria determinista, se Deus assim o decretou.

Uma outra questão inquietante: é senso comum que o primeiro homem, Adão, possuía livre arbítrio, cabe reflexão se Adão afrontou/reduziu a soberania de Deus maculando toda a Criação a ponto de constranger de tal modo a soberania de Deus que o fez retroagir seu decreto de liberdade. Pensamos que, nestes termos, a soberania seria do próprio Adão e não de Deus, de outra forma, o pecado de Adão teria sido vontade anterior do próprio Deus.

A liberdade humana é tal diante de escolhas e possibilidades que o próprio Jesus em seu caminho para entrar em Jerusalém, em resposta aos fariseus que lhe pediam para calar o povo que aclamavam o Messias, disse: "se eles se calarem, as pedras clamarão"<sup>93</sup>, como um forte indicativo de que Deus fará sim, cumprir sua vontade, ainda que tenha que, diante da rejeição humana, suscitar outros meios de executá-la, pois cumprirá o que diz em sua sagrada Palavra: "Bem sei que tudo podes, e nenhum dos teus planos pode ser frustrado".<sup>94</sup>

Da mesma forma, Deus expressa sua vontade quando deseja a redenção do homem, mas esbarra na escolha desse homem em resisti-lo: "Teria eu algum prazer na morte do ímpio? palavra do Soberano Senhor. Pelo contrário, acaso não me agrada vê-lo desviar-se dos seus caminhos e viver?"<sup>95</sup>

Cabe-nos um outro aspecto importantíssimo!

Sabemos que há homens que fazem o bem, ainda que não levem Deus em conta e há os que fazem o mal. Se a liberdade da vontade tivesse o propósito único de fazer o homem pecar, qual sentido teria Deus de puni-lo pelo pecado, uma vez que diante de tal decreto o agente não tem escolha? Isso tornaria Deus o autor do pecado!

Não podemos entender que Deus agiria com justiça ao castigar o homem por seus pecados, ou usar de sua graça por este usar livremente do livre-arbítrio para o fim a que lhe foi dado. O argumento de que o livre-arbítrio foi dado ao homem para viver retamente, incide sobre a justiça divina, pois se o livre-arbítrio

---

<sup>93</sup>BÍBLIA. Lucas 19.40

<sup>94</sup>Ibid. Jó 42.2

<sup>95</sup>Ibid. Ezequiel 18:23

tivesse lhe sido concedido para levá-lo a pecar, como poderia Deus puni-lo por usar um atributo que recebeu para este fim?

Logo, é necessário que o livre-arbítrio tenha sido dado ao homem unicamente com o objetivo de torná-lo reto, e que o castigo recaia sobre o homem com justiça, posto que recebeu o livre arbítrio para agir retamente e o usa mal para um fim ao qual não foi destinado.

A soberania divina não nos impõe a escolha, mas nos impõe o castigo pela escolha que fazemos. Não podemos impedir a ira e o castigo de Deus pelas nossas obras más.

A existência da vontade livre é a condição para a manifestação da conduta reta dos homens, bênção ou a maldição recaem sobre o homem como justiça, Agostinho traduz:

Não é pelo fato de uma pessoa poder se servir da vontade também para pecar, que é preciso supor que Deus no-la tenha concedido nessa intenção [...] como poderia ser castigado, com justiça, aquele que se servisse de sua vontade para o fim mesmo para o qual ela lhe fora dada?<sup>96</sup>

Embora não se possa negar a influência maciça do determinismo, seja a partir do Naturalismo ou pela mão de um Ser transcendente, quer pela justiça que Deus exerce sobre as más obras dos homens ou pelos apelos que chamam o homem ao arrependimento e à oferta de perdão, não há coerência nem lógica nas teorias a respeito de supostos mistérios em que Deus, por uma vontade oculta, impeça o homem de realizar o que próprio Deus ordena e ainda os pune por isto, e que maculam e sombreiam o caráter reto, justo e bondoso do Deus que é soberano sobre todas as coisas, nos termos que Ele mesmo estabeleceu.

Pensamos ter deixado claro, ainda que carente de maior reflexão, a ilogicidade, e por que não dizer, injustiça e arbitrariedade de Deus, em criar seres que cometeriam ações más, previamente determinadas por Ele. A soberania de Deus é implacável, é Ele quem dita as regras, e no final, tudo será como Ele determinou. Quem assim o aceitar, estará credenciado para passar a eternidade em sua presença santa, mas para os que escolherem viver longe dessa verdade, o seu destino também está

---

<sup>96</sup>AGOSTINHO. **Sobre o livre arbítrio**. Livro II, cap. I, 3. Campinas, SP: Ecclesiae, 2019.

decretado, determinado por Deus, e nada há que se possa fazer para mudar tal condição. Nisso reside a soberania de Senhor de todas as coisas: “Ah! se tivesses dado ouvidos aos meus mandamentos! então seria a tua paz como o rio [...]”<sup>97</sup>

À guisa de conclusão, argumentamos não ser a soberania de Deus fatalista e nem estar fragilizada pela liberdade que o Senhor mesmo concedeu ao homem. O atributo da liberdade é um bem, que deveria ser usado retamente, e porque foi usado pecaminosamente, Deus nos imputa responsabilidade. A natureza do caráter de Deus não pode se contradizer na medida em que emite decretos para que o homem realize ações das quais ele não pode se esquivar, e lhe seja imputada responsabilidade sobre as mesmas, o que, obviamente caracterizaria Deus como autor dessas ações, e portanto, incoerente com o justo caráter de Deus. Assim, Deus não decreta a escolha, antes, decreta o resultado da escolha.

Nossa vivência prática nos convence que agimos de forma livre, e raras vezes sequer consideramos a possibilidade de estarmos sob o julgo de qualquer determinismo. Nos julgamos livres e assim o somos, porque Deus assim o determinou.

Ainda que o homem esteja sob forte e permanente opressão, existe um reduto em sua mente, que estará salvaguardado de domínio. É o recanto onde ele encerra a sua liberdade mental, cuja essência é exatamente o reflexo da imagem de Deus nele. O dilema do livre-arbítrio para o determinismo, está relacionado ao franco desacordo entre a autodeterminação e as causas externas que afetam o ser humano, mas a despeito dessas causas, ainda é, a ação do homem, livre, e por isso mesmo, executável de imputação.

Se o determinismo é verdadeiro, não temos que nos ocupar em dar sentido valorativo ao bem moral. Se a soberania de Deus implica na inexistência do livre arbítrio, o jargão de santo Agostinho “*posse peccare, posse non peccare*”<sup>98</sup> referindo ao homem antes da queda, não faz o menor sentido, posto que, se tudo estava determinado, ao homem estava decretado que ele pecaria, logo ele não poderia “não pecar”.

Este bem natural, deveria, pela razão, estar voltado ao Criador, por isto, somos responsabilizados pelo mal que

---

<sup>97</sup>BÍBLIA, 2009, Isaías 48:18

<sup>98</sup> Disponível em: [http://www.monergismo.com/textos/livre\\_arbitrio/naturezahumana.htm](http://www.monergismo.com/textos/livre_arbitrio/naturezahumana.htm)

cometemos. O livre arbítrio é o único fator determinante da responsabilidade humana, e é um bem em si mesmo, e ainda que o homem, dele faça mal uso, continuará sendo um bem, e como tal, não poderia existir, senão advindo de alguém como Deus que é totalmente livre!.

## REFERÊNCIAS

ABELARDO, P. Theologia Scholarium. In: **Operaomnia**. Accedunt Hilarii et Berengarii (Abaelardi discipulorum), Parisiis: J. -P. Migne, 1855. p. 979-1114. TomusUnicus (Patrologia e Latinae n.178).

AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2004.

AGUIAR, Roberto. **A confusão espiritual de C.S. Lewis autor de as Crônicas de Nárnia**. 2009. Disponível em:<https://discernimentocristao.wordpress.com/2009/04/12/a-confulsao-espiritual-de-c-s-lewis-autor-de-as-cronicas-de-narnia/>. Acesso em: abr. 2021.

BARNES, Albert. Estudo de Salmos 19:1 – Comentado e explicado. **Bíblia comentada**. 13 mar. 2020. Disponível em: <https://versiculoscomentados.com.br/estudos-biblicos/estudo-de-salmos-19-1-comentado-e-explicado/>. Acesso em: 17 mar 2021.

BÍBLIA Sagrada: Antigo e Novo Testamentos. Tradução Nova Versão Internacional. Santo André: Geográfica Editora e Central Gospel, 2009.

BÍBLIA Sagrada: Antigo e Novo Testamentos. Tradução Almeida Revista e Atualizada. Barueri: Editora SBB, 2020.

BONNEVAL, Georges. Do tratado do livre-arbítrio de Sto. Agostinho (1/2). **Sementes do verbo**, 11 jun. 2021. Disponível em: <https://www.sementesdoverbo.org/noticias/palavradofundadorjnh>. Acesso em: 12 nov. 2021

BRASIL. Decreto Lei nº 2.848 de 07 de dezembro de 1940. Código Penal. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, 31 dez., 1940.



COSTA, Rodrigo. Livre-arbítrio e Direito Penal: uma crítica spinozana. **Revista Ensaios Filosóficos**, vol. XXII, dez. 2020. Disponível em:

[http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo22/05\\_COSTA\\_Revista\\_Ensaios\\_Volume\\_XXII.pdf](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo22/05_COSTA_Revista_Ensaios_Volume_XXII.pdf) Acesso em: 02 set. 2021.

COSTA, Marcos Roberto. O livre-arbítrio, segundo Santo Agostinho: um bem ou um mal? **Revista Ágora Filosófica**. Recife, ano 7, n. 1, p. 89-110, semestral, jan./jun. 2007. Disponível em: <file:///C:/Users/fabia/Desktop/TCC/a%20questao%20do%20mal%20em%20agostinho.pdf>. Acesso em: 10 Set 2021.

CRAIG, William. Como os filósofos contemporâneos argumentam em favor de sua existência. 2019. **Nossas letras e algo mais**. Disponível em: <https://www.nossasletrasealgomais.com/2019/07/30/deus-ainda-nao-esta-morto/>. Acesso em: 20 ago. de 2021.

CRAIG, William. **Em guarda**. São Paulo: Sociedade Religiosa edições Nova Vida, 2011.

CRAIG, William L. **A veracidade da fé cristã**: uma apologética contemporânea. Tradução do original: Reasonable Faith – Christian Truth and Apologetics ©1994 (by: Crossway Books). Tradutor: Hans Udo Fuchs. São Paulo: Vida Nova, 2004.

CRICK, Francis. **A hipótese espantosa**: busca científica da alma. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

D'AVERSA, Rafael. Será a onisciência divina realmente incompatível com o livre arbítrio? **Crítica**, 16 Jul 2009. Disponível em: <https://criticanarede.com/prescincia.html>. Acesso em: Jun 2020

DAWKINS, Richard. **O rio que saía do Éden**: uma visão darwiniana da vida. Trad. Alexandre Tort. Rio De Janeiro: Rocco, 1996. p. 70.

DIAS, Jorge de Figueiredo. Direito Penal. Parte geral. Tomo I. São Paulo. **Revista dos Tribunais**. Coimbra: Coimbra Editora, 2007.

FERREIRA, Matheus. Ações voluntárias e involuntárias no livro III da ética a nicômacode Aristóteles. **Pensamento Extemporâneo**.

Faculdade Dom Luciano Mendes. Filosofia a Qualquer Tempo. 24 set. 2021. Disponível em: [https://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=2862#\\_ftn1](https://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=2862#_ftn1). Acesso em: 20 nov. 2021.

FORTI, Felipe. Argumentos para existência de Deus pela natureza. Teologia Natural. **Igreja Presbiteriana de Pinheiros**, 29 jul. 2019. Disponível em: <https://www.ippinheiros.org.br/blog/os-argumentos-para-a-existencia-de-deus-por-meio-da-natureza-teologia-natural/>. Acesso em: 20 jul. 2020.

FORTI, Felipe. Argumento do pensamento livre contra o Naturalismo. **Acrópole da Fé Reasonable Faith**, 07 fev. 2018. Disponível em: <http://acropoledafecrista.com/argumento-pensamento-livre-contra-naturalismo/>. Acesso em: mai. 2020.

GALDINO, Hudson. Eleição: soberania ou livre arbítrio? **Revista Palavra e Vida**. ano 1, cap. 1, lição 10, Niterói, 2019. Disponível em: <https://batistafluminense.org.br/midias/revista-palavra-e-vida/verdades-negociaveis/>. Acesso em: 15 out. 2021.

GARROS, Tiago. A Natureza aponta para Deus? Teologia Natural, parte II, **Associação Brasileira Cristãos na Ciência**, 23 ago. 2017. Disponível em: <https://www.cristaosnaciencia.org.br/o-que-e-teologia-natural-2/>. Acesso em: mai. 2020.

GRANDO, Vitor. A ressurreição da teologia natural na filosofia analítica do século XX. **Reveleto**, Revista Eletrônica Espaço Teológico. vol. 8, n. 14, p. 18-30, jul./ dez. , 2014. ISSN 2177-952X Disponível em: <file:///C:/Users/fabia/Desktop/Artigos/19423-55263-1-PB%20Teologia%20Natural.pdf>. Acesso em: fev. 2021.

INWAGEN, Peter. A incompatibilidade de livre-arbítrio e determinismo. **Aufklarung Revista de Filosofia** v.1, n.1., p. 157 – 168, jan. – jun., 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/arf/article/view/18508/29602>. Acesso em: 15 nov. 2021

LADRIÈRE, Jean. **A fé cristã e o destino da razão**. Tradução Paulo Neves. São Leopoldo: UNISINOS, 2008.

MAC DOWELL, João. A. A fé como compreensão intuitiva pessoal do sentido da realidade. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 40, n.128, p. 427-456, 2013.

MCGRATH, Alister. **Ciência e religião**: fundamentos para o diálogo. Tradução Roberto Covolan 1.ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2020.

MARTINES, Paulo. O ato moral segundo Tomás de Aquino. **SciELO Brasil Trans/Form/Ação**, v. 42, número especial, 2019. Disponível em:  
<https://www.scielo.br/j/trans/a/6c8G4JTv6JXqMqY7YPfPR/?lang=pt>. Acesso em: 12 out. 2021.

MELO, Hugo. Confissão de Westminster: comentada. **Scribd**. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/119869871/Confissao-de-Fe-Westminster-Comentada>. Acesso em: Abril 2021.

NICODEMUS, Augustus. As decisões do homem e a soberania de Deus. **Voltemos ao Evangelho**, 13 Maio 2019. Disponível em: <https://voltemosaoevangelho.com/blog/2019/05/as-decisoes-do-homem-e-a-soberania-de-deus/>. Acesso em: 15 out. 2021.

NUNES, Mariciane. **Livre arbítrio e ação moral em Agostinho**: um estudo a partir do de libero arbítrio. 2009.149f. Dissertação (Mestrado) – PUC Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009. Disponível em:  
<https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/3451/1/000409453-Texto%2BCompleto-0.pdf>. Acesso em: abr. 2020.

OLIVEIRA, Douglas. O livre arbítrio é real. **Universo racionalista**, 06 Jan de 2020. Disponível em: <https://universoracionalista.org/o-livre-arbitrio-e-real/>. Acesso em: 25/10/2020.

OLIVEIRA, Thiago. Calvino e a semente da religião. **Bereanos apologética e teologia reformada**. 14 set. 2009. Disponível em:<https://bereianos.blogspot.com/2014/09/calvino-e-semente-da-religiao.html>. Acesso em: jun. 2021

PAZ, Anderson. A soberania de Deus e a responsabilidade humana. **Servo livre**, 24 Janeiro 2019. Disponível em:

<https://servolivres.com/2019/01/24/soberania-de-deus-livre-arbitrio/> Acesso em: 07 Nov 2021

POLLAN, Michael. **Como mudar sua mente**. 1 ed. Tradução Rogério W. Galindo. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018.

POST, Christian. Ex-ateu revela 4 elementos que o fizeram crer em Jesus. **Rede Vertical**. Disponível em: <https://redevertical.com/site/noticia/ex-ateu-revela-4-elementos-que-o-fez-crer-em-jesus/>. Acesso em 25: de Abril de 2021.

REISINGER, Ernest. **A natureza humana em seu quádruplo estágio**: pensamentos sobre a visão de Agostinho da vontade. Tradução: Felipe Sabino de Araujo Neto. Cuiabá, MT, 08 nov, 2003. Disponível em: [http://www.monergismo.com/textos/livre\\_arbitrio/naturezahumana.htm](http://www.monergismo.com/textos/livre_arbitrio/naturezahumana.htm). Acesso em: 01 nov. 2021.

SAGAN, Carl. **Cosmos**. Campos do Jordão: Francisco Alves, 1989.

SOARES, Emerson. Alvin Plantinga: sobre o problema lógico do mal. **Revista Enciclopédia de Filosofia**, Pelotas, RS, v. 2, E-ISSN: 23595965, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Enciclopedia/search>. Acesso em: 11 de nov. de 2021

VÁZQUEZ, A, S. **Ética**. 16. ed. Tradução João Dell' Anna. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1996.



# PROCESSO DE RESTAURAÇÃO DA DIGNIDADE DE NOEMI APÓS O LUTO

## PROCESS OF RESTORING NOEMI'S DIGNITY AFTER MOURNING

*Vera Lúcia Barreto Motta<sup>99</sup>*

---

<sup>99</sup> Doutora em Administração (Universidade Federal da Paraíba - UFPB 2004). Bacharel em Teologia (Faculdade Teológica Sul Americana - FTSA 2010). Professora Doutora da Universidade Estadual da Paraíba UEPB, aposentada. Orientadora Educacional do curso de Teologia EAD da Faculdade Internacional Cidade Viva (FICV). Avaliadora Institucional e de cursos do SINAES (2004-atual). Líder do grupo de pesquisa CNPq/UEPB? Terceira Idade: saúde, gênero e estilo de vida. Email: vlbmotta@gmail.com

## RESUMO

Este trabalho teve como objetivo descrever o processo de restauração da dignidade de uma viúva pobre e idosa após o luto. Noemi morava em Belém de Judá com seu marido Elimeleque e seus dois filhos, e devido à seca e fome local, mudaram-se para Moabe. Lá, Noemi fica viúva e desamparada, com suas noras, e decide voltar para Belém. Rute a acompanha, e aí se inicia o processo de restauração de Noemi. Realizou-se uma pesquisa bibliográfica e exploratória, tendo como fontes o Livro de Rute, e em livros, sites, e artigos publicados em plataformas digitais. Abordou-se o contexto da história de Noemi, os impactos do luto no idoso, o regresso de Noemi e Rute para Belém, e o seu processo de restauração. Os resultados da pesquisa revelaram que a restauração da dignidade de Noemi foi difícil, desde a morte do marido e dos filhos, mas ela superou o luto em suas etapas, e teve autonomia e esperança para recomeçar a sua vida. Ela fez a melhor escolha em retornar para Belém, pois foi através de sua nora Rute que ela teve de volta os seus bens, e ganhou um neto que daria continuidade ao nome da sua família.

## PALAVRAS-CHAVE

*Luto; pessoa idosa; família; nora; restauração.*

## ABSTRACT

The objective of this work was to describe the process of restoring the dignity of a poor and elderly widow after mourning. Naomi lived in Bethlehem of Judah with her husband Elimelech and their two sons, and due to the local drought and famine, they moved to Moab. There, Noemi becomes a widow and destitute, with her daughters-in-law, and decides to return to Bethlehem. Ruth accompanies her, and the process of restoring Noemi begins. A bibliographic and exploratory research was carried out, having as sources the Book of Ruth, books, websites, and articles published on digital platforms. The context of Noemi's story, the impacts of grief on the elderly, the return of Noemi and Ruth to Bethlehem, and their restoration process were addressed. The research results revealed that restoring Noemi's dignity was difficult, since the death of her husband and children, but she overcame the grief in its stages, and had autonomy and hope to restart her life. She

made the best choice in returning to Bethlehem, as it was through her daughter-in-law Ruth that she got her assets back, and gained a grandson who would continue her family name.

## **KEYWORDS**

*Mourning; elderly person; family; daughter-in-law; restoration.*

## **1. INTRODUÇÃO**

O livro de Rute é um dos livros históricos da Bíblia Sagrada. Era o tempo dos Juízes de Israel, um tempo difícil, sem liderança, de um povo que havia enfrentado o deserto por quarenta anos liderados por Moisés após a saída do Egito, onde tinham permanecido por mais de 400 anos como escravos, em busca de Canaã, a Terra Prometida por Deus aos Hebreus, e depois da morte de Moisés foram liderados por Josué, na conquista da terra, depois sob a liderança de Juízes, porém nesse tempo era cada um por si, o que levou o povo a anarquia, desordens, corrupção, divisões e guerrilhas entre as tribos, e o afastamento de Deus.

A chegada de uma seca, e conseqüentemente a fome em toda aquela região, que dependia totalmente das condições climáticas, pois a agricultura e a pecuária eram as principais fontes de alimentação, fez com que tudo piorasse.

Nesse contexto, se passa a história de Noemi e de Elimeleque seu marido, que decidiu fugir da seca e da fome, para habitar com a sua família entre os moabitas, mas lá encontrou a morte, deixando Noemi viúva, e depois também morreram os seus dois filhos Malom e Quiliom. Resta da família de Noemi somente as duas noras moabitas. Noemi fica desolada, desamparada e pobre, mas ficou sabendo que a situação em Belém tinha melhorado, e resolve voltar para a sua terra.

Com base nessas considerações, surge as seguintes questões: Como Noemi enfrentou o luto pela perda do marido e dos filhos? Como foi a volta de Noemi à Belém? Foi possível para ela restaurar os seus bens e a sua dignidade? No sentido de responder a esses questionamentos, definiu-se o objetivo deste estudo: Descrever o processo de restauração da dignidade de uma viúva pobre e idosa após o luto, e tendo como objetivos específicos: Identificar o modo como Noemi reagiu ao luto; Relatar como se deu o regresso de Noemi para Belém; Compreender como foi possível para Noemi ter de volta a sua dignidade.

Para atingir os objetivos do estudo, adotou-se a pesquisa bibliográfica, de acordo com Severino (2007) que afirma: “O pesquisador trabalha a partir das contribuições dos autores dos estudos analíticos constantes dos textos.” (SEVERINO, 2007, p. 122).

A base da pesquisa está no livro de Rute, um dos livros históricos da Bíblia Sagrada, considerando que a personagem Noemi foi uma figura importante no contexto da narrativa histórica, como também em livros, *sites*, e artigos científicos publicados em plataformas digitais que focaram os temas estudados.

Em relação aos objetivos é uma pesquisa exploratória, que “...busca apenas levantar informações sobre um determinado objeto, delimitando assim um campo de trabalho, mapeando as condições de manifestação desse objeto.” (SEVERINO, 2007, p. 123).

O artigo apresenta além da Introdução, quatro capítulos principais: 1. O Contexto da Estória de Noemi; 2. Os impactos do Luto no Idoso; 3. O Regresso para Belém; e 4. A Restauração da dignidade de Noemi, finalizando com as Considerações Finais.

A relevância deste trabalho está em se estudar personagens bíblicos, no caso uma viúva desamparada que perdeu tudo que tinha: família, bens e a dignidade, e que poderá servir como exemplo de atenção aos direitos dos idosos, da importância da família e dos valores familiares para a valorização da dignidade, dos aspectos culturais e históricos, entre outros.

O interesse da pesquisadora por este tema, deve-se a sua formação e atuação na área da Teologia, e por liderar um grupo de pesquisa sobre a Terceira Idade: saúde, gênero e estilo de vida, cujos pesquisadores têm publicado livros, artigos, e outros trabalhos com foco nesse segmento.

## **2. O CONTEXTO DA HISTÓRIA DE NOEMI**

O livro de Rute no seu primeiro capítulo (RUTE 1, NVI) apresenta a história de Elimeleque, que morava em Belém de Judá e que foi com sua família para a terra de Moabe na tentativa de uma melhoria de vida devido à seca e a fome.

Como afirma Mathews (2016), ele deixou de confiar em *Jeovah-Jiré* (o Deus da provisão) para habitar no meio dos Moabitas, que adoravam o deus Quemos. Ele deixou o Deus conhecido, para



ficar no território de um deus desconhecido, abandonando as suas origens, para tentar sobreviver em outra realidade. Elimeleque pensava que estaria seguro em Moabe, pois lá não havia seca e que não morreria de fome, mas encontrou a morte, e também morreram os seus filhos Malon e Quiliom. Da família de quatro membros emigrantes que foram para Moabe, restou somente uma pessoa: a viúva Noemi, agora com duas noras Moabitas.

Morreu Elimeleque, marido de Noemi, e ela ficou sozinha, com seus dois filhos. Eles se casaram com mulheres moabitas, uma chamada Orfa e a outra Rute. Depois de terem morado lá por quase dez anos, morreram também Malom e Quiliom, e Noemi ficou sozinha, sem os dois filhos e o seu marido. (RUTE 1:3-5).

### **3. IMPACTOS DO LUTO NO IDOSO**

O luto pode trazer grande impacto emocional e psicológico no idoso, pois as perdas não são somente da pessoa amada, mas das mudanças pessoais e sociais consequentes. Como explicam Horácio e dos Santos (2020) citando Arantes (2016): “O processo de luto se inicia com a morte de alguém que tem grande importância na nossa vida. (...) Quando o vínculo rompido era feito de amor genuíno, então temos muita dor...” (ARANTES, 2016, p 134).

Quando se trata da morte de filhos com pais vivos, essa dor se apresenta ainda maior, como relatam Oliveira e Lopes (2008) de que é mais difícil lidar com a morte quando se conviveu com a pessoa, e de que o luto é ainda mais intenso para aqueles que não só conviveram com o falecido, mas que também eram seus progenitores.

Cavalcanti (2021) diz que o luto pode ser compreendido como uma reação à perda, e não somente de um ente querido, mas de qualquer coisa que foi perdida e que tem o mesmo valor de uma morte no seio da família. A perda de bens ou do sustento após a morte de uma pessoa da família é um exemplo de valor perdido que pode aumentar a dor do luto.

Autores que abordam o luto, afirmam que o processo passa por diversas fases. As cinco mais citadas são: 1. Negação, 2. Raiva, 3. Barganha, 4. Depressão e 5. Aceitação. Essas fases podem

se manifestar de formas variadas e não necessariamente na ordem citada. Geralmente são ainda mais complexas no idoso pelas limitações e contextos vivenciados na idade. Horácio e Dos Santos (2020) com base em diversos autores, relatam essas cinco fases do luto:

A **primeira fase** é da negação, e do isolamento, quando o enlutado recebe a notícia da morte do ente querido, ainda acreditando que não é verdade, que foi um engano, e age com a negação, como um mecanismo de defesa em relação às emoções e angústias, com o objetivo de amortecer o impacto da notícia da morte, até que venha a se acostumar com o fato real.

Na **segunda fase**, há um sentimento de Raiva, e o enlutado demonstra a revolta que está sentindo pela perda, o que pode gerar ressentimento e inveja, com argumentações do tipo: - Por que aconteceu comigo e não com outros? É uma fase difícil, com lembranças do cônjuge, da falta da presença, da insônia, inquietação e até culpa, com o intuito de compreender a morte.

Em relação ao sentimento de luto, Cavalcanti (2022) explica que esse sentimento tem como característica o rompimento do elo entre uma pessoa e o objeto do luto, e no caso de Noemi, do marido e ainda dos filhos, o que torna o processo ainda mais difícil, para uma pessoa idosa:

O idoso pode ter dificuldades para vivenciar o processo do luto por vários motivos, estando entre eles a inabilidade em falar sobre a dor relacionada à perda [...] A velhice, que normalmente é reconhecida como a fase da sabedoria e do amadurecimento, (o que favoreceria melhor essa vivência) se apresenta como a fase de pouca disponibilidade para a elaboração da perda... (CAVALCANTI, 2022, p. 5).

Na **terceira fase**, a da Barganha, há uma tentativa de negociar ou adiar os temores diante da morte, buscando ajuda através da fé em alguma divindade, ou de pessoas influentes que, no entendimento do enlutado, tenham algum poder de intervenção na morte, na tentativa de querer livrar da morte a si e a algum familiar ou pessoa querida.

A **quarta fase**, a Depressão, surge quando o enlutado não consegue mais negar que precisa ser curado das emoções, da tristeza e da solidão, e de como compreender a causa, entendendo

que não há mais nada a fazer, restando somente a saudade. É nessa fase que o enlutado precisa de atenção e diálogo com os que estão ao seu redor.

Chegando na **quinta fase**, da Aceitação, as pessoas se tornam mais tranquilas diante do fato da morte, e conseguem se conformar com a situação, percebendo que já passou o tempo de lamentação, conseguindo se reorganizar e seguir a sua própria vida. Esse aspecto de retomada de uma nova vida por um idoso em luto, é destacado por Cavalcanti (2021):

Na vivência do luto, é fundamental que, em alguma medida, o enlutado tenha preservada a autonomia no que diz respeito à condução da própria vida [...] em que novas possibilidades se apresentam e são evidenciadas pela ausência daquele que morreu.” (CAVALCANTI, 2021, p. 8).

Demonstrando firmeza de caráter e autonomia, Noemi decide regressar a Belém, de onde partira, buscando preencher o vazio dos que morreram com uma possibilidade de viver os seus últimos dias no meio do seu povo. Ela sabia que estava voltando para o seu Deus: “Quando estamos enfrentando uma situação difícil na vida, não é hora de desfalecer, de afundar, de sucumbir. É hora de confiar em Deus.” (GEORGE, 2009, p. 144).

#### **4. O REGRESSO PARA BELÉM**

Berçácola (et al., 2020) diz que o primeiro grupo social que o indivíduo interage é antes de qualquer outro o da família. É na família que acontecem as reuniões dos parentes, de tempos em tempos, para se reverem e para contar as novidades sobre cada um. O grupo familiar de Noemi só conta agora com as duas noras, e foi com elas que ela pode se reunir para compartilhar a sua decisão de voltar para Belém. “[...]foi realizada uma reunião diferente. Não foi organizada por ninguém. Não foi para comemorar um evento feliz. Não foi aguardada com alegria. Ao contrário, foi uma reunião realizada por necessidade.” (GEORGE, 2009, p. 145).

Chega o momento de partir, e as noras decidiram acompanhá-la na viagem. Não querendo ser egoísta, Noemi falou com elas que voltassem para suas famílias, se casassem

novamente, e refizessem as suas vidas, porque ela não tinha mais nada para lhes oferecer. As noras choram e resistem, mas ela consegue convencer Ofra a voltar, enquanto Rute permaneceu decidida a acompanhar a sua sogra e cuidar dela até a morte.

Não insistas comigo que te deixe e não mais a acompanhe. Aonde fores irei, onde ficares ficarei! O teu povo será o meu povo e o teu Deus será o meu Deus! Onde morreres morrerei, e ali serei sepultada. Que o Senhor me castigue com todo o rigor, se outra coisa que não a morte me separar de ti! (RUTE 1:16-17)

(.....) cita Sklar (2021) sobre a obrigação ou não de uma nora cuidar de uma ex-sogra: “Eis o que dispõe o artigo 1.595 do Código Civil: Cada cônjuge ou companheiro é aliado aos parentes do outro pelo vínculo da afinidade. Então legalmente o vínculo de afinidade não se rompe, portanto: sogra é para sempre, não existe ex-sogra.” Talvez tenha sido esse o sentimento de Rute por Noemi, ela era sua sogra para sempre, e ela não podia desampará-la.

O caminho para Belém era longo. Segundo (GEORGE, 2009) elas caminharam mais de 110 quilômetros em estradas poeirentas até chegar em Belém, e quando entraram na cidade Noemi foi reconhecida pelas suas conhecidas e amigas, mesmo depois de quase 10 anos distante, e as mulheres perguntavam: - Não é esta Noemi? Ela retrucou, que não a chamassem mais de Noemi (agradável, adorável) mas de Mara (amarga) porque Deus a havia desamparado, pois estava voltando pobre, enlutada e desamparada. (RUTE 1: 20-21).

A velhice em geral está associada à ruptura com toda uma vida que foi estruturada, isso acontece de forma abrupta com rompimento de ligação com tudo que foi edificado ao longo dos anos, causando uma desconstrução de valores e levando à confusão de identificação social e

desvalorização pessoal. (PEREIRA e BONINI, 2014, p. 256).

Noemi reconheceu que não era mais a mulher que partiu de Belém esperançosa e cheia de vida. Tinha perdido tudo que havia construído junto com o marido durante a sua vida; agora perdera marido, filhos e os seus bens, e então veio o reconhecimento de que não valia mais nada perante a sociedade, era uma mulher sem nenhuma perspectiva de valorização pessoal.

## **5. A RESTAURAÇÃO DA DIGNIDADE DE NOEMI**

A primeira etapa do processo de restauração de Noemi se inicia com a sua decisão de voltar para Belém, demonstrando que ainda tinha autonomia sobre a sua vida e na esperança de poder sobreviver e depois morrer em sua própria terra. A sua nora Rute seria o melhor apoio para o seu caminho de volta a sua terra. Como afirma Carolino (2017): o ambiente familiar é um dos fatores diretamente ligados ao bom envelhecimento, porque é onde acontecem as interações, os vínculos, e o apoio, muito importante para a vida do idoso. Contar com a companhia de Rute lhe amparando no caminho de volta a Belém, foi um incentivo para Noemi.

A segunda etapa foi a chegada a Belém em paz, e ser reconhecida pelos amigos, especialmente o acolhimento das mulheres.

A terceira etapa foi o reconhecimento por parte de Noemi do seu direito de resgate, conforme a Lei de Moisés:

Se dois irmãos morarem juntos, e um deles morrer sem deixar filhos, a sua viúva não se casará com alguém de fora da família. O irmão do marido se casará com ela e cumprirá com ela o dever de cunhado. O primeiro filho que ela tiver levará o nome do irmão falecido, para que o seu nome não seja apagado de Israel. (DEUTERONÔMIO 25:5-6)

Para ela não havia possibilidade de se casar novamente, pois já era velha, e não poderia gerar um filho, mas a sua nora Rute, viúva de Malom, tinha esse direito.

O processo da sua restauração chega à quarta etapa, quando aconteceu algo extraordinário. Era o princípio da colheita da cevada, e havia o costume dos pobres rebuscarem as espigas que caíam dos colhedores:

Quando vocês estiverem fazendo a colheita de sua lavoura e deixarem um feixe de trigo para trás, não voltem para apanhá-lo. Deixem-no para o estrangeiro, para o órfão e para a viúva, para que o Senhor, o seu Deus, os abençoe em todo o trabalho das suas mãos. (DEUTERONÔMIO 24:19)

Rute, como pobre, tinha o direito de rebuscar nos campos onde havia colheita. Mesmo sendo perigoso para ela num tempo de completa anarquia, uma mulher estrangeira, viúva e sem filhos como era o seu caso, não valia nada naquele contexto, e ela podia ser molestada por alguém, mas havia um aspecto que favorecia a Rute: todos em Belém a acolheram, em respeito a Noemi. Casualmente, Rute entrou no terreno de Boaz, um homem de posses e influente, que era parente de Noemi. Essa coincidência era a providência divina, a misericórdia de Deus para com Noemi:

Não existem “acazos” ou coincidências na vida dos filhos de Deus, apenas a soberania do Deus todo poderoso. Ele cuida de seus filhos e guia seus passos, às vezes de maneiras óbvias, outras vezes não. A soberania de Deus agia na vida de Rute naquele determinado dia em que ela se aventurou a buscar alimento em um campo, que, depois, descobriu pertencer a Boaz, parente de seu falecido marido.” (GEORGE, 2009, p. 146).

Boaz, tendo visto a Rute, e depois de se informar quem era essa moça, soube que era a nora de Noemi, e que ela tinha deixado sua terra e familiares para acompanhar sua sogra e viver em Belém cuidando dela. Boaz deu ordens aos empregados que tratassem Rute com prioridade, e a integrou aos trabalhadores na mesa e na colheita farta.

Disse então Boaz a Rute: "Ouça bem, minha filha, não vá colher noutra lavoura, nem se afaste

daqui. Fique com minhas servas. [...]. Darei ordem aos rapazes para que não toquem em você. [...] Ela [...] exclamou: "Por que achei favor a seus olhos, a ponto de o senhor se importar comigo, uma estrangeira? Boaz respondeu: "Contaram-me tudo o que você tem feito por sua sogra, depois que você perdeu o marido: como deixou seu pai, sua mãe e sua terra natal para viver com um povo que pouco conhecia. (RUTE 2:8-11)

Ao chegar em casa, Rute falou para Noemi tudo que tinha acontecido, e ela reconheceu o agir de Deus, e lembrou-se que Boaz era um dos indicados para ser o resgatador da sua família, conforme a lei do Levirato, porque caso o falecido não tivesse irmãos, poderia ser um parente próximo. Noemi entendeu agora que poderia ter seus bens restaurados e que até mesmo a descendência do seu marido não seria extinta!

A quinta etapa do processo de restauração de Noemi, foi quando ela decidiu agir e orientar Rute sobre o plano de pedir Boaz em casamento, o que parece estranho para nós, mas que era utilizado naquele contexto cultural. Rute aproveitou a oportunidade e fez tudo exatamente como Noemi lhe falou:

Certo dia, Noemi, sua sogra, lhe disse: "Minha filha, tenho que procurar um lar seguro, para sua felicidade. Boaz, aquele com cujas servas você esteve, é nosso parente próximo. Esta noite ele estará limpando cevada na eira. Lave-se, perfume-se, vista sua melhor roupa e desça para a eira. Mas não deixe que ele perceba você até que tenha comido e bebido. Quando ele for dormir, note bem o lugar em que ele se deitar. Então vá, descubra os pés dele e deite-se. Ele lhe dirá o que fazer". Respondeu Rute: "Farei tudo o que você está me dizendo". (RUTE 3:1-5)

Dessa forma Rute procedeu, e Boaz aceitou o pedido para se casar com ela, mas falou que havia outro parente mais próximo do que ele. Boaz procura o homem e explica que a parte de terra que Noemi tinha para vender devia ser comprada por ele, que tinha a prioridade. Ele de imediato concordou. Mas quando Boaz

explica que para isso ele deveria assumir um compromisso de casamento com Rute, ele desistiu. Para Mathews (2016) esse pretendente pensou que se casando com Noemi que já era velha e não teria filhos, ficaria com toda a herança; mas ao saber da condição de se casar com Rute, desistiu, e Boaz passou a ser o único resgatador para ser marido de Rute.

Então Boaz anunciou aos líderes e a todo o povo ali presente: 'Vocês hoje são testemunhas de que estou adquirindo de Noemi toda a propriedade de Elimeleque, de Quiliom e de Malom. Também estou adquirindo o direito de ter como mulher a moabita Rute, viúva de Malom, para manter o nome do falecido sobre a sua herança e para que o seu nome não desapareça do meio da sua família ou dos registros da cidade. Vocês hoje são testemunhas disso!' (RUTE 4:9-10)

A sexta e última etapa da restauração da vida e da dignidade de Noemi realizou-se quando Boaz e Rute se casam, e depois tiveram um filho chamado Obede, que foi o avô do rei Davi, um dos mais famosos reis de Israel, conforme podemos constatar no livro de Rute: "Boaz casou-se com Rute, e ela se tornou sua mulher. Boaz a possuiu, e o Senhor concedeu que ela engravidasse e desse à luz um filho. (...) Este foi o pai de Jessé, pai de Davi."(RUTE 4:3,17b)

Todos em Belém puderam ver a vitória de Noemi, e reconheceram que Deus lhe proporcionou um resgatador, cujo descendente levaria o seu nome, além da perspectiva de ter a proteção e o cuidado do neto na sua velhice, que veio para substituir os filhos que perdeu. As mulheres foram as primeiras a reconhecer a completa restauração de Noemi:

As mulheres disseram a Noemi: Louvado seja o Senhor, que hoje não a deixou sem resgatador! Que o seu nome seja celebrado em Israel! O menino lhe dará nova vida e a sustentará na velhice, pois é filho da sua nora, que a ama e que lhe é melhor do que sete filhos! Noemi pôs o menino no colo, e passou a cuidar dele. As mulheres da vizinhança celebraram o seu nome e disseram: "Noemi tem um filho!" e lhe deram



o nome de Obede. Este foi o pai de Jessé, pai de Davi. (RUTE 4:14-17)

A vitória de Noemi estava completa. Ela superou o luto e teve sua vida restaurada. A sua propriedade foi comprada por Boaz, e ela voltou a viver bem, tinha casa e família, e também um neto que perpetuou o nome da sua família, como se fosse filho de Malom e neto de Abimeleque. O processo de restauração estava concluído!

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo teve como objetivo descrever o processo de restauração da dignidade de uma viúva pobre e idosa após o luto. Através dos dados obtidos durante a pesquisa bibliográfica, foi possível entender melhor a problemática e trazer respostas às questões que levaram ao objetivo.

A história da família de Noemi e Elimeleque e a sua emigração para outro país devido a fome que havia em Belém, pode ser vista sob o prisma da fé e da cultura hebraica, como falta de fé e de fidelidade ao Deus único, criador, que também era o Deus da provisão (*Jeovah-Jiré*) para habitar numa terra de deuses desconhecidos.

Foi visto na pesquisa que muitos dos habitantes de Belém não se mudaram de lá, mas permaneceram esperando em Deus, e na solução dos problemas que a nação enfrentava, o que pode ser constatado no relato da volta de Noemi depois de quase dez anos em Moabe, quando muitas pessoas se lembravam dela. Ao contrário de muitos que ficaram em Belém, Elimeleque fugiu da fome e dos problemas, esperando uma vida de prosperidade em Moabe, mas lá morreu. A esperança de dias melhores só resultou em luto e dor. Para Noemi, foi ainda mais difícil enfrentar a morte dos dois filhos, depois da perda do marido, como afirmaram Oliveira e Lopes (2008).

O processo do luto de acordo com a maioria dos autores passa por várias fases, e se inicia de uma forma deprimente para Noemi, como disse Cavalcanti (2020), não foi somente a perda dos entes queridos, o luto de Noemi foi além disso, com a perda de todo o seu sustento, pois os homens eram na época os provedores da família, o que representava total desamparo para as viúvas.

As cinco fases do luto nem sempre ocorrem na ordem apresentada por alguns autores, podendo ter variações, o que

aconteceu no caso de Noemi, cujas fases do luto não foram sequenciais, havendo fases que aconteceram juntamente com as fases seguintes ou anteriores. Como afirmam Horácio e Dos Santos (2020) as fases do luto não necessariamente se manifestam na ordem apresentada pelos estudiosos.

Por exemplo, em relação à segunda fase do luto, sentimento de raiva, de revolta pelas perdas, não aconteceu na mesma ordem esperada. No relato bíblico essa fase ainda pode ser vista na chegada de Noemi a Belém, quando ela falou para as pessoas que a reconheceram, que não a chamassem mais de Noemi, mas de Mara, porque Deus a havia desamparado, porque agora era uma mulher sem perspectivas. (RUTE 1: 20-21).

Na terceira fase do processo de luto, a da barganha, não foi exatamente como foi visto na teoria; Noemi não buscou a Deus querendo livrar-se da morte, mas continuou com sua fé em Deus para continuar a sua vida. George (2009) ressalta que Noemi não havia previsto os acontecimentos, mas estava aprendendo a confiar cada vez mais em Deus e em sua presença através de pessoas, eventos e circunstâncias inesperados.

Chegando na quarta fase do luto, da depressão, Noemi se conscientiza de que não há mais nada a fazer em Moabe, e decide voltar para Belém de Judá, depois de saber que lá havia fartura de pão.

Segue-se a quinta fase do luto, da aceitação, com a consciência da preservação da sua autonomia na condução da sua própria vida, se apresentando como evidência da sua decisão em retornar às suas origens.

Todo o processo de restauração da dignidade de Noemi ao voltar para a sua terra pode ser visto como um plano de Deus, porque houve muitas situações que foram favoráveis a ela durante o processo, e a fé judaica crê justamente na proteção do Todo Poderoso ao seu povo, e foi a fé que impulsionou a sua trajetória.

O amor leal da sua nora Rute foi um grande diferencial na vida de Noemi. Ela pode ser amparada e amada pela nora, que agiu como uma filha, cuidou dela e jurou nunca a deixar. A nora Ofra, não merece ser criticada, pois tomou a decisão mais racional, considerando que não era fácil deixar os familiares e a sua terra para seguir a sogra idosa, pobre e que não tinha mais nada a oferecer.

Anteriormente Noemi dependia de seu marido e dos filhos, mas então passou a depender de sua nora. Para [...] o amor que Rute dedicou à sua sogra foi um amor leal, que os hebreus

chamavam de *Hesed* e que ela havia conhecido através da convivência com a família hebraica.

Esse amor de Rute por Noemi também foi recíproco, pois tudo que Noemi fez por Rute foi por amor, então cada uma delas procurava o que fosse melhor para a outra. e as orientações que a sogra idosa e sábia passou para a nora, ensinando os costumes da sua terra, foram as estratégias que ajudariam Rute a encontrar um marido.

A chegada em Belém foi humilhante, enfrentar os comentários e a vergonha em voltar desiludida e carente, depois de quase 10 anos numa terra distante, foi constrangedor para Noemi, e também para Rute, ao chegar numa terra estranha, com cultura diferente da sua.

A vida em Belém era difícil, mas Rute já adaptada à cultura hebraica, se utilizou de um benefício para adquirir comida, através do respingar das colheitas. Foi dessa forma que ela conheceu Boaz que era parente de Noemi, e sem saber que ele era um dos que podiam resgatar a família.

A narrativa bíblica nos leva aos campos de Belém, e ao plano que Noemi arquitetou depois de reconhecer que havia saída para ela e para a nora. Ela não lembrava, mas tinha direitos conforme as Leis de Moisés, e somente um parente que aceitasse casar com Rute poderia restaurar a sua herança.

A “coincidência” de Rute ter entrado no campo de Boaz, para rebuscar na época da colheita da cevada foi evidenciada por George (2009) como “providência divina”, porque era a soberania de Deus na vida de Noemi.

Um aspecto importante a destacar foi a perspectiva da remissão de Noemi, pois no início do livro não há nenhuma citação sobre isso. Ela jamais pensou que poderia haver uma saída, mas ao saber que Boaz tinha tratado Rute com atenção, lembrou-se dos seus direitos, e de que ele poderia ser o seu resgatador através da aplicação da Lei do Levirato, e já que ela não poderia casar novamente e ter filhos, compreendeu que Rute teria o direito de se casar com Boaz, como forma de dar continuidade à família de Elimeleque.

O final da estória de Noemi é muito animador. Com a união de Boaz e Rute, Noemi teve os seus bens comprados por ele, e ainda o nome da sua família restaurado, pois o primeiro filho do casal, seria considerado descendente de Malom, o falecido marido de Rute, e assim, Noemi, seria a avó de Obede, do qual

descenderam Davi, um dos mais importantes reis de Israel, que é citado na genealogia de Jesus Cristo.

O processo de restauração de Noemi completou-se através da união de Rute com Boaz, quando os seus direitos de herança foram resgatados e o nome da sua família que estava apagado da genealogia de Israel, foi restaurado através de Obede. Noemi agora podia descansar em paz na sua velhice, sem os temores que lhe atingiram com a morte do marido e dos filhos. Era o recomeço da vida de Noemi, e o seu exemplo de esposa, mãe, sogra e avó, tem sido admirado nos dias atuais, e o seu legado permanece registrado na Bíblia.

Noemi, estava totalmente restaurada na sua dignidade, como disseram Oliveira e Lopes (2008) sobre o processo de luto, que foi conscientemente aceito por Noemi, depois da morte dos homens da família que a deixou sem sustento, mas agora havia a disponibilidade para novos investimentos em sua vida, podendo manter vivos os sentimentos em relação aos falecidos, e a recuperação da sua autoestima e da valorização do seu ego.

Através dessa estória, deduziu-se que mesmo em situações adversas, é necessário ter confiança em Deus e permanecer no lugar onde estamos. Por mais difícil que seja a prova, devemos lembrar que Deus tem seus planos para nossas vidas, e que serão cumpridos: "Porque sou eu que conheço os planos que tenho para vocês", diz o Senhor, planos de fazê-los prosperar e não de lhes causar dano, planos de dar-lhes esperança e um futuro." (JEREMIAS 29:11)

Conclui-se então, que Noemi fez a melhor escolha em retornar para Belém! Em vez de ficar se lamentando e vivendo o luto, decidiu que na sua terra poderia iniciar uma nova vida. O resultado da sua escolha tornou possível viver novamente em família, ter sua dignidade e seus bens restaurados, e um neto que perpetuaria o nome da sua família!

Como afirma Motta (2022, p. 7): Noemi, a viúva desamparada e amargurada, foi uma mulher privilegiada, e realizada, porque teve o amparo e o amor *hesed* da sua nora Rute. Que sirva de exemplo para nós nos dias de hoje, cuidando dos nossos idosos, principalmente em ocasiões difíceis!

Espera-se que este estudo possa contribuir para novas pesquisas. Ainda há muitos aspectos dessa história que podem ser inspiração para novos estudos, como por exemplo: - O luto e a depressão em idosos desamparados; - A importância das noras no cuidado com a sogra idosa; - Os direitos de uma viúva idosa; -

Genro pode ser o amparo de uma sogra viúva e idosa, entre tantos outros, inclusive outros personagens idosos encontrados nos livros da Bíblia Sagrada.

## REFERÊNCIAS

ARANTES, Ana Cláudia Quintana. **A morte é um dia que vale a pena viver**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2016.

BERÇÁCOLA, Alexia Pinheiro et al. Depressão: a manifestação psicológica frente ao abandono familiar. **Cadernos Camilliani**. Cachoeiro de Itapemirim – ES, v. 17, n. 4, p. 2323-2337, dezembro, 2020.

BÍBLIA. Nova Versão Internacional. Disponível em: <https://www.biblionline.com.br/> Acesso em 25 abr. 2022.

BROCHARDT, Matheus Cavalcanti. Luto na terceira idade: uma discussão sobre dificuldades, família e atuação do psicólogo. **Revista Eletrônica Estácio Recife**. v. 7, n. 02, mar. 2022. Disponível em: <https://reer.emnuvens.com.br/reer/article/view/611> Acesso em: 25 abri. 2022.

CAROLINO, Lilia Aparecida Pereira. O idoso e a família nos dias de hoje. **Portal do Envelhecimento cuidado, família, idoso**. Disponível em: <https://www.portaldoenvelhecimento.com.br/o-idoso-e-familia-nos-dias-de-hoje/>. Acesso em: 16 jun. 22.

GEORGE, Elizabeth. **Mulheres que amaram a Deus: 365 dias com as mulheres da Bíblia**. São Paulo: Agnus, 2009.

HORÁCIO, Fernanda Cristina Alves; DOS SANTOS, Ludmila P. Nunes. **O enfrentamento do luto na velhice diante da perda do cônjuge no âmbito familiar**. 2020. Monografia (TCC em Psicologia) - Centro Superior UNA de Catalão – UNACAT, Goiás, 07 jul. 2020. Disponível em: <https://repositorio.animaeducacao.com.br/bitstream/ANIMA/17239/1/TCC%20-%20Fernanda%20e%20Ludmila.pdf>. Acesso em 27 mai 2022.

MATHEWS, Alice. Rute: como ver Deus no cotidiano. In: MATHEWS, Alice. **A mulher que Deus usa**: mulheres do Antigo Testamento que a ajudam na tomada de decisões. Curitiba: Publicações Pão Diário, 2016, p.75-88.

MOTA, Vera Lucia Barreto. Rute: um exemplo de amor leal pela sogra idosa. In: CIEH - CONGRESSO INTERNACIONAL DO ENVELHECIMENTO HUMANO, 9, 2022, Campina Grande/PB, **Anais** [...]. Campina Grande: Realize Editora, 2022. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/87236>. Acesso em: 10 mar. 2023.

OLIVEIRA, João Batista Alves de. LOPES, Ruth Gelehrter da Costa. O processo de luto no idoso pela morte de cônjuge e filho. **Psicologia em estudos**. 13, n. 2, jun 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-73722008000200003>. Acesso em : 22 abr. 2022.

PEREIRA, Evani Marques; BONINI, Juliana Sartori (Org.). **Envelhecimento e suas implicações para a área da saúde**. Guarapuava: Unicentro, 2014.

SKLAR NETO, Altamiro Brandes. **Não existe ex-sogra**. Disponível em: <http://www.cimvogel.adv.br/artigos/nao-existe-ex-sogra>. Acesso em: 24 abr. 2022.

SEVERINO, Antonio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 23. ed. rev. e atual. São Paulo: Cortez, 2007.

# A CIÊNCIA DO ACRÉSCIMO

## THE SCIENCE OF ADD

*José Dalmo Silva de Souza*<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup> Possui graduação em Ciências Econômicas pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (1989) e mestrado em Integração da América Latina pela Universidade de São Paulo (1995). Doutorado em Desenvolvimento Regional no Programa PPG-DR/UNIJUI (2021). Atualmente é professor efetivo assistente nível 4 mestre no Departamento de Ciências Administrativas, Econômicas, Contábeis e da Comunicação da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (DACEC-UNIJUI). Possui experiência na área de Economia, com ênfase em Integração Econômica, atuando principalmente nos seguintes temas: desenvolvimento regional, economia, comércio internacional, teoria econômica e curso de economia. Email: [joseds@unijui.edu.br](mailto:joseds@unijui.edu.br)

## RESUMO

O texto aborda dois corolários; o primeiro a partir da Teoria Econômica e outro, desde a perspectiva bíblica. O trabalho propõe que ambos são um único e mesmo caso. O auto interesse, ou seja, a propensão natural do ser humano em buscar em cada decisão uma posição que eleve seu bem-estar é uma pulsão inerente ao Homem e um dom de Deus à vida em Sua obra. Essa propensão natural do Homem ou flor imarcescível no coração humano centra-se no indivíduo como juiz de suas próprias preferências e o faz agir sempre buscando o melhor para si próprio. O auto interesse pode ser compatível e harmonioso com o interesse coletivo daí derivando o desenvolvimento econômico. Como conclusão surge a insustentabilidade de regimes totalitários que, ao não proporcionarem a harmonia do interesse individual ao interesse social, não podem perdurar exceto pelo uso da violência.

## PALAVRAS-CHAVE

*Cálculo econômico; desenvolvimento econômico; dez mandamentos.*

## ABSTRACT

The text addresses two corollaries; the first from the Economic Theory and the other from the biblical perspective. The work proposes that both are one and the same case. Self-interest, that is, the natural propensity of human beings to seek in each decision a position that enhances their well-being, is an instinct inherent to Man and a gift of God to life in His work. This natural propensity of Man or unfading flower in the human heart is centered on the individual as a judge of his own preferences and makes him act always seeking the best for himself. Self-interest can be compatible and harmonious with the collective interest, thus deriving economic development. As a conclusion, there is the unsustainability of totalitarian regimes that, by not providing harmony between individual interests and social interests, cannot last except through the use of violence.

## KEYWORDS

*Economic calculation. Economic development. Ten commandments.*



## 1. INTRODUÇÃO

*Oikonomos* conhecido pelos economistas como sendo relativo à designação da Ciência Econômica tem recebido apenas um apelo histórico vago. Mas, na verdade, encerra em si um significado muito importante. Que se tem notícia foi Xenofonte (1999), em meados do século IV a. C. quem cunhou ou pelo menos utilizou o vocábulo em sua obra *Econômico*. Posteriormente, Aristóteles (2011) também utilizou o termo. Ironicamente a palavra original tem o sentido de *relativo à Economia*, ou seja, do que é *econômico*. Algo similar ao idioma inglês que utiliza o termo *economics* para se referir à Ciência. No entanto, somente no século XVIII o termo começou a ser usado para designar o que então se consolidaria como área do conhecimento científico. O interessante é que entre a formação/divulgação do termo e seu redescobrimto mais de vinte séculos depois, o Novo Testamento, escrito em grego, usa o termo de modo a cobrir integralmente o seu sentido original e, vai ainda além.

Assim, a Bíblia (2009) utiliza o termo no sentido de um agente responsável pela administração de uma casa ou negócio. Termo esse que é traduzido em português por mordomo ou administrador. É também traduzido por despenseiro, ou seja, o responsável pela despensa, a organização para o bom andamento do bem-estar da casa ou negócio. O economista, antes de ser um profissional com diploma em Ciências Econômicas foi o despenseiro ou mordomo das organizações, inclusive, dos lares. Esse sentido involucrado nos termos mordomo ou despenseiro é fundamental para se entender a doutrina da Mordomia Cristã e, por outro lado, das Dispensações no Plano Divino.

Em relação à Mordomia Cristã significa que Deus é o supremo e único Criador de Céus, Terra e mares e todos que neles habitam e subsistem. Deus é o dono de tudo, inclusive do ouro e da prata e, principalmente, das vidas por ele criadas. Logo, o Homem é o mordomo das propriedades de Deus concretizadas na Criação, inclusive, dos dons recebidos. Cabe ao Homem, de maneira direta a direção ou manejo dos afazeres dos empreendimentos da vida dentro da vontade do Senhor. No sentido de Dispensações do Plano Divino significa a forma como está organizada a vida, sua dinâmica e suas leis eternas segundo a vontade de Deus. É assim, o sistema de governo ou maneira particular de Deus, por um tempo escolhido soberanamente por

Ele, administrar Seu reinar sobre o mundo à medida que Ele progressivamente executa Seu propósito para a história do mundo (ANKENBERG, *apud* SILVA, 2017).

Em ambos os termos – mordomia e dispensações – está concretizado o ideal da Economia, não só indicando que existe um sistema organizado e com dinâmica própria, mas também que o agente tem responsabilidade ao manusear esse mesmo sistema. A responsabilidade vai além de simplesmente gerir ou administrar o sistema para obter bem-estar; diz respeito à própria natureza do agente em relação ao sistema do qual faz parte e ajuda a formar. É sobre isso que trata o presente texto. Como a partir da existência do indivíduo econômico se constitui a Economia.

## **2. ECONOMIA**

O ser humano tem necessidades. Trata-se da percepção que o organismo tem da existência de um estado de bem-estar superior àquele que ele desfruta em seu momento presente. Bem-estar é a situação de satisfação de necessidades experimentado pelo indivíduo. O Bem-estar representa a riqueza do indivíduo no tocante às suas necessidades materiais econômicas atualmente por acesso a bens e serviços e potencialmente por acesso a moeda e títulos. A definição de Desenvolvimento Econômico é, sob qualquer ângulo de análise, a manutenção e a elevação do nível de bem-estar da sociedade bem como de seus indivíduos.

O auto interesse pode ser definido como a busca pela elevação do bem-estar pois todo indivíduo procura melhorar suas condições de existência através do uso de produtos. A variável bem-estar de um indivíduo, para um determinado período de tempo, sofre a influência de diversos elementos, tais como o consumo privado de bens e serviços; ativos acumulados; o lazer desfrutado; consumo, juntamente com os demais, de produtos ofertados pelo governo; o bem-estar dos outros e ainda de fatores intangíveis (FILELLINI, 1990). Entre os fatores intangíveis do bem-estar individual e que não são da alçada do mercado e contexto institucional figuram na versão positiva a paz espiritual, a harmonia familiar, a adequação social e as relações afetivas satisfatórias.

Como se pode depreender dos elementos do bem-estar individual embora outros fatores influenciem o nível de satisfação

da pessoa é razoável admitir que a satisfação de necessidades materiais econômicas tenha grande importância e, portanto, a riqueza financeira se constitua em elemento chave. Mas há motivos para se considerar os aspectos intangíveis na formação e variação do bem-estar individual pois, devido à sua própria importância – ou seja, por atingirem de modo emocional à pessoa – incitam sentimentos de soberba, orgulho, inveja, vaidade, egoísmo, altruísmo, bondade, compaixão, misericórdia, fraternidade, solidariedade, tolerância, empatia e outros. Independentemente do signo positivo ou negativo que se empreste a tais emoções, essas indubitavelmente afetam o bem-estar do indivíduo.

A eliminação de uma necessidade eleva o bem-estar do indivíduo. Aquelas carências passíveis de serem satisfeitas através do desfrute do resultado de um processo de produção humano são ditas necessidades econômicas. A capacidade que um produto tem de satisfazer uma necessidade é chamada de utilidade (SOUZA *et al*, 2020). O ser humano extrai utilidade dos produtos. Como o Homem prefere uma condição de vida superior a uma inferior ele busca incessantemente uma melhor condição de vida e deseja a aquisição de produtos. A Economia diz, assim, que o Homem é um ser maximizador pois busca o máximo de satisfação possível. Isso, não só pela maior quantidade possível de necessidades satisfeitas, mas também pelo fato de que busca eliminar completamente a necessidade que busca satisfazer.

As necessidades se dividem entre aquelas que podem ser satisfeitas por um bem ou serviço e aquelas que prescindem do consumo de um produto para sua eliminação. A Economia, enquanto ciência, tem como objeto somente a realidade empírica compartilhada. Aquela realidade percebida pelos sentidos. Por isso, a noção de necessidade econômica refere-se somente àquelas carências passíveis de serem satisfeitas por bens e serviços. Destas, e somente destas, a Economia se ocupa. Por esta razão, dentre todas as necessidades existentes, a Economia trata somente das necessidades materiais. Aquelas oriundas do corpo material e circunscritas a ele. Processos mentais (cognitivos, intelectuais), sentimentais (emocionais) podem legitimamente serem considerados materiais no sentido de que se originam e são percebidos pelo corpo. No entanto, necessidades espirituais não podem ser tratadas pela Economia. O ser humano sempre busca

melhorar sua própria situação. Nenhuma ação do ser humano é dirigida conscientemente para a redução do bem-estar sentido. Mesmo em casos extremos de suicídio, por exemplo, trata-se de, pretensamente, otimizar o bem-estar, no caso, a cessação de uma situação considerada insuportável.

A definição de ciência que estuda a satisfação de necessidades infinitas a partir do consumo de produtos obtidos com recursos finitos e escassos que se prestam a usos alternativos (SOUZA; DAL RI, 2012) enfatiza o aspecto técnico da economia. Segundo Marshall (1996) a Economia é parte do estudo da Humanidade e lida com elementos materiais da vida tanto do indivíduo quanto da sociedade.

Para Mises (2010) quer o Homem almeje ou não o acúmulo de riqueza, ele visa sempre dispor do que possui pelos fins que ele mesmo considera os mais satisfatórios. Há somente um motivo que determina todas as ações de todos os homens, a saber, eliminar, direta ou indiretamente, na medida do possível, qualquer desconforto que sinta. Toda ação tem, invariavelmente, apenas um motivo, nomeadamente instalar um estado de coisas que sirva melhor ao agente no lugar daquele que prevaleceria na ausência de sua ação. Isso é o que se entende por auto interesse. Esse, é distinto do egoísmo e é compatível com o altruísmo e o interesse social.

O homem busca o máximo de benefícios com o menor sacrifício. Procura tudo o que lhe é favorável e ao mesmo tempo se dispõe ao menor nível de incômodo. A máxima satisfação com o menor custo. Agindo em prol de seu auto interesse, buscando a máxima satisfação de suas necessidades pelo consumo de produtos e buscando despende o mínimo de gastos o Homem executa suas ações segundo um cálculo econômico. Esse cálculo é que o move na busca por uma situação melhor e o orienta na tomada de decisão diante das escolhas que enfrenta. De forma linear esse cálculo se apresenta como uma sucessão logicamente consistente e coerente de escolhas até a condução final que aponta uma decisão otimizadora.

Toda ação tem como finalidade a elevação do bem-estar individual. E a ação é precedida por um cálculo que visa otimizar a decisão de melhorar a situação de vida, ou seja, obter o máximo de benefício com o mínimo de sacrifício. Por isso o Homem

Econômico é definido como sendo motivado pela busca de riqueza em sentido pecuniário (MILL, 1974) enfrentando duas dificuldades inerentes quais sejam o desejo de satisfação de indulgências dispendiosas e a aversão ao trabalho. A busca pelo maior nível possível de riqueza encontra, assim, um obstáculo. Para Mill (1974) esse grande obstáculo é o desejo de satisfação presente de indulgências dispendiosas. O ser humano prefere o produto ao dinheiro e, assim, gasta dinheiro e adquire o produto.

Ao mesmo tempo prefere o ócio ao esforço que representa trabalho e gasto de energia. O repouso, o descanso, o ócio lhe é preferível ao esforço físico. No entanto, analogamente ao caso anterior, a produção de bens e serviços exige trabalho. É imposta, portanto, uma troca entre horas de ócio e horas de trabalho. Eis o segundo limitador à busca pela maior riqueza possível por parte do Homem: a aversão ao trabalho.

Ao observar sua própria situação, o indivíduo tem a percepção que poderia melhorar sua condição. Constrói, assim, mentalmente um rol de ações que poderia levá-lo a essa melhor situação, descartando de imediato aquelas que se lhe afiguram impossíveis diante dos recursos de que dispõe para empreender a tarefa e também aquelas que lhe proporcionariam menores acréscimos de satisfação em comparação com as demais. Empreende, então, um cálculo de estimativa de benefícios e custos para cada uma das alternativas. Da comparação entre as expectativas líquidas das várias opções é identificada aquela que otimiza a ação, ou seja, a que fornece o maior nível de satisfação *vis a vis* o menor custo incorrido.

Assim, embora o cálculo econômico seja mensurado em unidades de utilidades pois gera um montante que será acrescentado ao estoque de bem-estar-estar já preexistente, o resultado pode ser expresso em termos monetários dado que se refere à aquisição de produtos no mercado. A variação de bem-estar e, portanto, a redução ou elevação do nível de afluência do indivíduo é a medida da variação de sua riqueza. Essa comporta, assim, uma parcela de riqueza financeira composta por moeda e títulos e uma parte em produtos. Disso decorre a afirmação da Ciência Econômica que o homem busca maximizar sua riqueza.

Busca-se a maior elevação do bem-estar com o mínimo custo, ou seja, o maior saldo líquido de unidades de utilidade. É a

isso que chamamos cálculo econômico. E, embora a utilidade não possa ser medida e sequer comparada, ainda assim existe e é possível de mensuração, acumulação e comparação pelo próprio indivíduo. Por isso, o indivíduo é o melhor juiz de suas próprias preferências. Assim, o cálculo só pode ser contemplado pelo observador externo através do seu resultado, ou seja, da escolha concretizada na decisão. É a escolha que concretiza a decisão. A decisão tomada reflete e concretiza o cálculo e a busca do melhor resultado segundo o descortino e os valores de cada agente.

A busca da maximização do auto interesse potencialmente concretizado na elevação do bem-estar material obtido como resultado do cálculo econômico (benefício x custos) e expresso em unidades de utilidade líquida é uma propensão do organismo vivo. É uma propriedade intrínseca e inerente à vida e, portanto, é inerente ao ser vivo. É automático nas plantas; automático e por instinto nos animais inferiores e automático por instinto e intelectual no Homem. Essa é uma descrição complexa para uma coisa trivial.

Quando se diz que o Homem é movido pela defesa de seu auto interesse isso significa que toda ação humana visa a elevação de seu próprio bem-estar material. O valor atribuído a determinado produto depende, em suma, da importância a ele atribuído por aquele que deseja satisfazer uma necessidade. Essa importância é fruto de uma ponderação interna, subjetiva. Essa ideia de valor deve ser compartilhada com os demais em um intercâmbio e daí o uso de um denominador comum de valor, o dinheiro. O uso do dinheiro como um intermediário de trocas na operação de compra e venda estabelece um vínculo entre a importância do produto para o consumidor medida em unidades de utilidade de bem-estar e a quantidade de dinheiro que as partes desejam envolver na transação. A formação do preço, portanto, tem um componente objetivo que se estabelece pela busca de lucro por parte do ofertante na forma de um plus para além das despesas de produção e outros ganhos possíveis com o mesmo esforço e um elemento subjetivo caracterizado pela importância que a satisfação da necessidade tem para o demandante. De qualquer forma, para o consumidor, há implicitamente uma vinculação das unidades de utilidade da satisfação desejada com as unidades monetárias do preço.

O economista David Hume (2009) explica que é a emoção que gera a vontade (volição). Uma paixão é uma existência original ou, se quisermos, uma modificação da existência. O impulso não decorre da razão sendo apenas guiado por ela. A razão, sozinha, não pode jamais ser motivo para uma ação; e a razão, nunca pode se opor à paixão na direção da vontade. Assim, um afeto só pode ser dito contrário à razão

- quando está fundado na suposição da existência de objetos que não existem realmente e,
- quando, ao se agir movido por uma paixão, escolhem-se meios insuficientes para o fim pretendido e se se engana nos juízos de causas e efeitos.

Isso significa que é possível um erro de cálculo na ação por se considerar valores equivocados das variáveis envolvidas na equação. Embora o cálculo esteja correto o resultado não é o pretendido por adoção de variáveis equivocadas ou valores inadequados destas. Um outro erro é o advindo da distância dos objetos no tempo e no espaço expresso pelo conceito de desconto hiperbólico. Conforme Hume (2009) é um atributo da natureza do Homem sua inclinação a preferir no espaço e no tempo o que está perto e preterir o que está distante. O ser humano é portador de cegueira que o faz enxergar mais nitidamente o que está perto e inferir seu valor com mais acurácia e preterir o que está distante por não se sentir tão sensível nem ao objeto em si e nem às suas variações de valor. O desconto hiperbólico (GIANNETTI, 2012) é um componente de erro sistemático incorporado no cálculo econômico, pois se trata de uma tendência embutida no próprio agente que faz o cálculo.

Além disso, sendo que o que determina a ação são as paixões estas em si mesmo podem ser tanto calmas quanto violentas. Ambas as espécies de paixões perseguem o bem e evitam o mal; e ambas aumentam ou diminuem com o aumento ou diminuição do bem e do mal. A diferença entre elas consiste em que o mesmo bem, quando está próximo, causará uma paixão violenta; e, quando está distante, produzirá apenas uma paixão calma (HUME, 2009). Paixões violentas agitam a alma (desordem no humor) e deturpam os juízos de valor. Assim, os cálculos são

feitos em condições de desconto hiperbólico e sob a égide das paixões violentas.

Uma necessidade é um desejo, uma vontade. Portanto, uma modificação da existência. O cálculo econômico é a parte da razão, pois expressa a racionalidade do Homem na busca de seu bem e na negação de seu mal. A razão guia a ação e é afetada pelas paixões violentas e seus efeitos sobre os juízos de valor. A Economia lida com a razão e aceita as paixões como dadas. E a razão é uma razão econômica. A razão dita o caminho para a otimização do resultado da ação engendrada pela paixão. A razão, que preside o cálculo econômico é escrava da emoção, uma senhora que pode, inclusive, turvar os julgamentos daquela que a serve. Não há ação que não se oriente por causas finais e essas são ditadas pelas emoções e guiadas pela razão (SOUZA; SIEDENBERG, 2021). Assim é a busca pela defesa do auto interesse.

O cálculo econômico é tão natural que passa despercebido. E, quando é expresso apresenta-se como obra intelectual de elaboração de planejamento.

### **3. BÍBLIA SAGRADA**

A vida foi criada por Deus de modo que o ser vivo sempre busque o melhor para si. Somente assim o Homem poder ir livremente para Deus. Buscar o melhor para si, ambicionar estar melhor é um comando universal dado por Deus a toda a criação. As plantas fazem isso automaticamente. Suas folhas buscam a luz, suas raízes, a água. Os animais o fazem automaticamente e por instinto. Avaliam o gasto de energia em buscar alimentos bem como se vale ou não a pena entrar em luta. O ser humano o faz por mecanismos automáticos, por instinto e também intelectualmente.

Todos os seres humanos buscam o melhor para si. É da natureza da vida e isso é criação de Deus. Porém, com a Queda, a percepção do que seja o melhor para si ficou nublada ao Homem e o pensamento foi corrompido. O Homem do mundo passou a buscar a satisfação de suas concupiscências e a soberba da vida. Nisso empenha seus esforços. Essas coisas constituem seu tesouro. Não terem sido eleitos os priva do anseio por Deus. O Homem tende a pensar que o bem é o que vai de acordo com seus desejos e o mal, aquilo que luta contra os seus interesses. Mas não



é porque se deseja o próprio bem que ser bom equivale a defender o próprio interesse ou tampouco que o próprio interesse seja o bem. Buscar o próprio bem é da natureza do ser vivo. Bem, nesse sentido, não é um juízo moral. É algo presente a todos os organismos: elevação do bem-estar material. No entanto, não é sempre que a busca do auto interesse forma o interesse social.

Todo organismo quer melhorar sua condição vivida diante das circunstâncias. Preferirá isso a manter a mesma situação. E preferem manter a mesma condição ante a ameaça de rebaixamento do estado de bem-estar. Em suma: optam pelo melhor. Todas as ações ocorrem por uma razão; visam um objetivo: melhorar a condição desfrutada. Para tal, despende-se esforço, gasta-se energia; executa-se trabalho; imprime-se ação. O nosso tesouro é o que nos ocupa a mente, o coração. Figurativamente, coração deve ser entendido como pensamentos ou sentimentos (STRONG, 2003). O coração se refere ao centro do ser e inclui as emoções, a razão e a vontade. É onde radicam os desejos mais profundos, suas convicções. A natureza do coração se reflete no que a pessoa mais valoriza (REINA-VALERA, 2019). Analogamente, o termo tesouro remete ao conceito de depósito, ou seja, acúmulo (BÍBLIA palavras-chave, 2009). Por extensão, riqueza pois se ajunta coisas que sejam valiosas. O nosso tesouro são as coisas importantes.

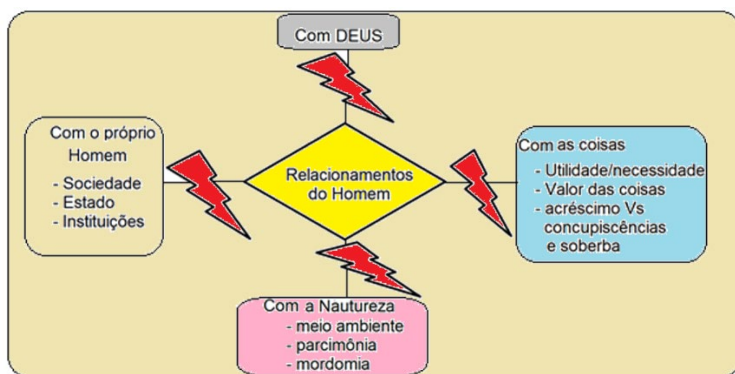
Com a Queda, a Criação foi corrompida. Não só o Homem sofreu corrupção, mas toda a Criação. O Homem e sua natureza bem como a Natureza em si. Com a Queda do Homem, seus relacionamentos foram afetados pela Corrupção Total que o atingiu. Seu relacionamento com Deus foi corrompido. Ilustra esse aspecto o fato de Adão e Eva terem percebido que estavam nus e sentirem vergonha. Além do mais, foram amaldiçoados e expulsos do Jardim. Durante a dispensação da Lei, havia o mecanismo de sacrifícios para o perdão dos pecados; sacrifícios esses que serviam de tipo ou sombra do sacrifício único do Salvador. A restauração do relacionamento do Homem para com Deus veio por meio do sacrifício de Jesus Cristo, Quem propiciou a ira divina e satisfez à exigência da Sua Justiça (ROMANOS 8: 1-4).

O relacionamento do Homem com o próprio Homem também se corrompeu. Mentira, desconfiança, assassinato e luta pelo poder conduziram a vida em sociedade às suas exigências de regras para estabilidade nas relações e previsibilidade das ações

(instituições). Com relação às coisas, o relacionamento do Homem passou a ser de cobiça e ganância. Também orgulho e soberba pelas suas posses. As coisas passaram a ter valor de acordo com sua necessidade para o Homem e não porque eram dádivas de Deus. Seu relacionamento com as coisas passou a ser fútil. Somente usufruto, posse e acumulação. Vaidades de vaidades.

Por fim, o relacionamento do Homem com a Natureza corrompeu-se a ponto dele não mais se assumir como ecônomo, ou seja, mordomo da obra do Senhor. Sua dominação passou a ser não para o cuidado e parcimônia e sim, para exploração e destruição. Além disso, a própria natureza foi amaldiçoada e sofreu com a degeneração de sua ordem inicial. E é nesse mundo fora do Jardim no Éden que, depois do Dilúvio (terceira Dispensação) e após a Era dos Patriarcas (quarta Dispensação) a Lei foi dada ao Homem (Souza, 2023).

**Figura 1 - Os relacionamentos do homem**



*Fonte: Produção do próprio autor*

Com tudo isso, não é de estranhar que as definições usuais de Economia - aquelas que todo estudante de economia não pode deixar de conhecer - não deixem de fora frases como “recursos limitados”, “necessidades infinitas” e a ligação com a principal razão das dificuldades, a escassez. A própria Natureza (substrato físico espaço-temporal) foi corrompida (ROMANOS 8: 18-25).

O relacionamento do Homem para com seu ambiente. A Mordomia, o ato do Homem cuidar de uma propriedade que não é sua, mas de Deus, deixou de ser um valor em si. O

relacionamento do Homem com o próprio Homem também se degenerou. A sociedade, o estado, as demais instituições. Todas se tornaram obras humanas. Também por essa mesma razão o relacionamento do Homem e as coisas se corrompeu. A utilidade das coisas, a necessidade dos homens e a respectiva saciedade se tornaram difusas. O valor das coisas foi deturpado pelas concupiscências, a soberba, a ganância, a cobiça e a ambição imoral. A própria natureza humana foi contaminada e depravada. Assim, não só as coisas passaram a servir para o mal como o Homem também passou a ser atraído para esse mal uso. Mesmo os salvos são impelidos por sua natureza caída a buscar o mal e fazerem o que sabem ser pecado.

O mundo tem um anseio insaciável e tenta satisfazer esse anseio por meio de férias com paisagens pitorescas, habilidades criativas, produções cinematográficas extraordinárias, aventuras sexuais, esportes espetaculares, drogas alucinógenas, devoções rigorosas, excelência administrativa, dentre muitas outras coisas. Mas o anseio permanece. Assim, são poucos no mundo que não encontram satisfação e razão de ser nas drogas, no sexo, no trabalho, nos jogos, nos esportes, na excelência profissional. Muitas pessoas têm toda a felicidade que é possível ter no mundo em termos do que o próprio mundo entende por felicidade. Aqueles que encontram satisfação neste mundo foram feitos para ele. Os anseios das pessoas do mundo são plenamente satisfeitos sem a presença de Deus. Mas existe inimizade entre Deus e o mundo. Existem tesouros do mundo e tesouros no céu. Cada pessoa coloca seu coração onde está seu tesouro pois nosso anseio é por preencher nossos anelos. Todo ser humano busca satisfazer suas necessidades, anseios, anelos. Todo ser humano quer o melhor para si (PASCAL, *apud* PIPER, 2012).

O exemplo cabal do exposto é a ambição. O desejo de ter a melhor condição possível é natural ao Homem. É com ela que ao Homem é dado saber ser Deus a melhor escolha sempre, acima de todas as coisas. Mas a ambição foi degenerada e as pessoas escolhem ao mundo e suas tentações. Além disso, somam à ambição a cobiça e a essa, a ganância. Tudo a serviço das concupiscências dos olhos e da carne e da soberba da vida. Cada um tem seu tesouro e lá coloca seu coração. Deus age através da Graça Irresistível. O Homem foi criado de tal modo que seu prazer é maximizado somente no desfrute da Presença de Deus.

A ambição por si mesma é louvável (HARVEY, 2011). Mas os que são filhos do mundo têm os seus cálculos afetados pela Queda. Como após a Queda o Homem naturalmente escolhe as trevas e a si próprio, a ambição humana para vida material é satisfeita por bens materiais. E se se satisfaz é somente porque se contenta com pouco (PIPER, 2012). Os homens que não sentem anelo por Deus buscam satisfazer os apetites mundanos. Aqueles que pertencem a Deus O amam e perseveram. Pertencer a Deus e ainda assim o rejeitar não é possível. Isso contraria o mecanismo do homem escolher o melhor para si. Tendo conhecimento do melhor, preferir o pior, não tem sentido.

A Lei (os Dez Mandamentos e não, as leis cerimoniais) mostra que se está em erro; que se pensa estar em caminhos de vida, mas que essas sendas levam à morte. A Lei exige uma mudança de cálculo, ou antes, impõe fazer o cálculo correto. Ela indica que os ganhos aparentes do pecado estão sobrevalorizados e os custos, subestimados. A Lei aponta que existe um referencial Absoluto e perfeito. Os primeiros quatro mandamentos estabelecem o teor de relacionamento do Homem com Deus: louvor, adoração, honra, glória e poder somente a Deus; obediência integral. Amar a Deus com todo o coração, toda a alma, toda a mente e com todas as forças. Esse deve ser o parâmetro de todo cálculo. Tudo deve estar sujeito à aprovação de Deus. Além disso, a vontade e a forma de ser e agir, bem como a ação em si mesma e seus resultados devem se constituir em variáveis no cálculo.

Mas os homens ao invés de amarem a Deus acima de todas as coisas, amam as coisas acima de tudo. Em vez de amarem ao próximo como a si mesmos, amam a si próprios de todo o coração, de toda a alma e com todas as suas forças. E, com todo o seu entendimento científico ou não. Amar a si mesmos é o mecanismo que Deus concedeu para se escolher o melhor para si próprio. E esse desejo é a medida com que se deve amar ao próximo. Mas depois da Queda isso se degenerou. E a ganância é louvada; o amor-próprio, endeusado e o egoísmo, idolatrado. Buscar o melhor para si mesmo, usando a si próprio como medida de todas as coisas é a nova lei e é sempre considerado o correto a se fazer no mundo.

A essência do cálculo econômico e das variáveis envolvidas é amar a Deus de todo o coração, de toda a alma e de toda a mente.

Alguém que ama a Deus obedece à Sua vontade. E Ele ordena que se ame ao próximo como a si mesmo. É interessante a identificação de amar com o interesse de Deus e, a partir da Lei, com os interesses dos Homens. A referência é ao amor enquanto entendido em Teologia. Amor Ágape; amor Philia; amor Eros e amor Storge. Não se trata, portanto, de identificar qualquer interesse com o amor e sim, de vincular amor a interesse. Amar a Deus de toda a sua alma; amar a Deus de toda a sua mente; amar ao próximo; amar ao próximo como a si mesmo. Qual o maior interesse senão o Amor?

Livre arbítrio é a capacidade de escolher seguir a Deus ou negá-IO. Livre agência é a capacidade de agir de acordo com os ditames interiores da moral; escolher entre agir corretamente ou de modo errado. Todos os homens, exceto os incapazes quanto ao descortino (juízo) de suas ações a têm. Por isso suas ações têm consequências e eles são responsáveis pelo que fazem. Assim, todos os salvos têm não somente a direção a seguir, mas também a sustentação necessária para o fazer. É exigida somente a livre agência em fazer tudo segundo a vontade de Deus, segundo a prescrição da Lei. Todos buscam o melhor para si, mas, os filhos de Deus buscam fazer isso segundo a vontade do Pai, ou seja, visando demonstrar honra, respeito, amor e obediência ao Pai em pensamentos, ações e resultados quanto à satisfação de suas necessidades. Nos filhos de Deus as necessidades espirituais sobrepõem em importância as necessidades materiais, econômicas e não econômicas. Os cuidados da vida são desnecessários pois fazem parte do acréscimo que Deus provê aos Seus filhos. O filho de Deus também quer o melhor para si tanto quanto o filho do mundo. Mas o melhor para si exige estar sob a vontade de Deus.

Os filhos do mundo buscam o melhor para si, mas segundo seu próprio descortino. O melhor para si não considera Deus em momento algum. Não incluem o mundo espiritual, ou seja, atribuem valor zero a esta variável. O parâmetro das escolhas do homem do mundo é o próprio mundo e suas manifestações. *Mamom* (dinheiro), o estômago (concupiscências da carne e dos olhos) e soberba da vida (egoísmo, orgulho, vaidade, cobiça, ganância, avareza...).

A Lei, ao mesmo tempo mostra que existe também um referencial relativo, em torno do qual o Homem deve construir e

manter seu relacionamento com os homens. Os filhos de Deus pertencem a Deus, são Sua propriedade e reconhecem que isso é o melhor que pode acontecer a uma criatura. Existir, ter o dom da vida e o favor de Deus. E, pela natureza divina em si querem também o melhor para os outros. Daí o prazer e a obrigação de pregar o Evangelho. E, ao se verem tão favorecidos por terem sido gerados segundo a imagem e semelhança de Deus e, portanto, possuírem a imagem divina em si, sabem de seu próprio valor para Deus que, dos Céus Se curva para oferecer Sua graça, misericórdia, bênção e perdão. Deus entrega a eles Seu favor. Porque Deus amou primeiro também os homens podem amar a Deus. E porque O amam, obedecem à Sua vontade. Assim, se querem o melhor para si não têm como desejar nada menos que o melhor para as outras criaturas, em especial aos seres humanos criados à imagem e semelhança de Deus.

Os Dez Mandamentos (BÍBLIA, 2009) são regras práticas para se buscar sempre o melhor para nós mesmos enquanto indivíduos e enquanto sociedade. É a perfeita harmonia entre o auto interesse e o interesse social. Deve-se amar ao próximo como a si mesmo. A interação é construtiva, positiva. Os homens devem amar ao Homem e também à natureza, a criação. Devem cuidar do ambiente. É a mordomia cristã. Dispensação é a economia enquanto conceito (VLACH, 2016) ao passo que Mordomia é a economia enquanto realidade.

No fundo, tudo se resume a qual é o interesse, o que mais se ama. Onde está o tesouro. Pois onde está o tesouro lá está o coração. Do ponto de vista interior do agente trata-se da questão onde colocar o coração. A resposta é, a priori, naquilo em que se julga ser o mais importante. Do ponto de vista exterior a questão é onde está o coração pois lá encontraremos o que realmente interessa ao indivíduo.

A ideia de melhorar, no sentido de buscar o melhor para si, é um dom de Deus. Mas esse melhor é, pela perspectiva de Deus a nós revelada; é caminhar com Deus, ou seja, seguir a Jesus. É, portanto, um caminho moral segundo a moral de Deus. Não se trata de fazer o melhor para si em detrimento dos outros; nem de escolher o que é melhor ou pior segundo os próprios olhos. Também não se confunde com o melhor pela perspectiva puramente material como nas plantas (automatismo mecânico) ou animal (instintos).

As necessidades dos filhos de Deus são tanto econômicas quanto não econômicas. Mas também materiais e não materiais. No caso, especialmente, são espirituais. E, são sentidas com e pelas emoções e guiadas por um cálculo. Porém a hierarquia já está definida: importa mais obedecer a Deus que aos homens. Ou seja: no cálculo dos custos e sacrifícios nenhum valor é superior ao de infringir a Lei de Deus. Da mesma forma, ser cidadão do Reino de Deus impõe que essa cidadania implique mais coisas que o simples comer e beber. Importa mais a justiça de Deus. Isso simplifica a tomada de decisões pois coloca as decisões no reino inferior, no reino material.

Se uma ação não infringe a Lei de Deus e tampouco a lei dos homens pelo lado dos gastos/sacrifícios e riscos resta saber se contribui para o mal-estar dos demais. Isso também seria imperativo. Saciadas essas exigências o cálculo segue a mesma inexorabilidade de sua natureza. No entanto, a otimização buscada também tem como parâmetros o contentamento (ou seja, a negação da ganância, da avareza e da cobiça) e a ausência de soberba, orgulho e vaidade. A presença do Espírito Santo em uma pessoa simplifica os cálculos econômicos. Considerar na equação de cálculo econômico o fator Deus estabelece parâmetros bem claros de até onde se busca a satisfação das necessidades tanto materiais quanto espirituais.

---

#### **4. ECONOMIA E BÍBLIA**

A escolhas humanas e, portanto, as decisões são realizadas a partir dos sentimentos, ou seja, têm origem no campo emocional. Auto interesse. Isso porque é a partir do que se sente e do que se busca sentir que se decide por uma ou outra alternativa de ação. Depois de tomada a decisão, a razão guia os cálculos de como encaminhar as ações. Assim, feita a escolha busca-se maximizar os resultados. O que move o ser humano em direção a escolha é uma percepção de que se ficará em posição melhor. Trata-se, em si mesmo, também de parte de um cálculo, mas cuja origem não reside senão no sentimento. É ainda um cálculo entre quantidades, custos e benefícios, mas de origem singular. O indivíduo pensa *posso estar melhor do que estou nesse momento*. Desejamos coisas

que nos agradam. Essas coisas que nos deixam melhores são bens e serviços, produtos. Elas custam dinheiro, sacrifícios, custos enfim. Tais indulgências nos são dispendiosas. Essa percepção é totalmente interna e subjetiva embora possa ser influenciada pela realidade exterior do organismo (o contexto, as circunstâncias, o ambiente). Somente o próprio agente pode mensurar esse sentimento. Por essa razão o indivíduo é o melhor juiz de suas preferências. A partir dessa percepção a razão conduz o cálculo no sentido de obter o máximo benefício com o menor sacrifício, o menor esforço, o menor custo. O ser humano tem aversão ao trabalho, ao gasto, ao custo.

A Economia, enquanto ciência, vai se ocupar do bem estar material. O resultado buscado é a elevação líquida máxima do próprio bem-estar. Leis e regras (instituições) compatibilizam o auto interesse com o interesse coletivo, no entanto, entram no cálculo como restrições à livre ação. São, portanto, redutoras do bem-estar individual. No entanto, o que chamamos de ciência econômica é apenas a aplicação de Leis Universais no estrito campo científico, ou seja, do mundo material. Cálculo utilitário aplicado ao bem-estar material econômico. Economia é a Lei que rege o Cosmos, é a natureza da Criação, é a expressão da Inteligência e Vontade soberana de Deus.

Dessa maneira Deus dotou a Natureza de todos os seres vivos com auto interesse, a percepção, em todas as criaturas, do que é melhor para si mesmo. E harmonizou o bem de cada agente para com o bem dos demais através da hegemonia do Amor. Amor por si e amor pelos demais. Deve-se, ainda uma vez perceber que a palavra amor foi esvaziada de sentido. O mesmo ocorreu com o vocábulo interesse. Sem maiores considerações podemos constatar que, por mais que o amor signifique múltiplas coisas seu significado regularmente se opõe a interesse. No entanto, interesse significa que tem ou se empresta importância; ter interesse é se importar. Por isso, interesse é medida de valor. Amor também é interesse. Não se pode amar sem dar valor, se se importar, ou seja, sem admitir importância. Quem não reconhece importância, não admite valor e não se importa e, então, é indiferente. Àquilo a que se é indiferente não se tem interesse algum. Indiferença é desinteresse e é a negação dos laços de atração, de proximidade. Indiferença e não o ódio é o oposto de amor. O amor e o interesse aproximam, atraem. O desamor e o



desinteresse instituem a indiferença. O ódio afasta. Tem interesse e é uma medida de valor também. Quem ama, quer. Quem odeia, quer. Quem é indiferente não quer. Isso não significa que o amor seja igual ao ódio. E sim que são interesses distintos.

Trata-se, portanto, de reconhecer o valor do interesse na Economia. Auto interesse. Damos valor positivo às coisas que nos fazem bem e valor negativo àquelas coisas que nos fazem mal. Essa percepção é essencial para, não somente não nos destruímos como também para melhorarmos nosso bem-estar. É a pulsão para buscarmos o melhor para nós. Ambição. Ambicionamos o melhor para nós. O comportamento econômico de buscar o melhor para si é do indivíduo, mas ele o leva para sua vida social. Em sociedade, eleitas as necessidades podem-se eleger os bens e serviços a serem obtidos e a forma como serão produzidos. Isso não necessariamente vai se coadunar com a busca individual pelo melhor para si por parte de cada indivíduo. Smith (1985) admitia o interesse social como resultado da ação individual. No entanto nem sempre ações individuais racionais maximizadoras de bem-estar conduzem ao bem comum.

Para Tocqueville (1987) a busca pela satisfação do auto interesse reforça-se na busca pelo interesse comum. O auto interesse que preexiste potencialmente pode ser atualizado pelo interesse da sociedade. No *interesse bem compreendido* o bem-estar coletivo é pré-condição para o bem-estar individual. Enquanto a moral é a noção interna individual do que seja certo e errado a ética é um código de coexistência do coletivo que é alicerçado nas noções individuais de certo e errado harmonizadas e implementadas para a vida em comunidade. A cultura e demais instituições têm a mesma origem: o indivíduo buscando viver em harmonia com os demais sem deixar de buscar, antes, seu auto interesse.

A ação do indivíduo em defender os interesses coletivos é a ação que otimiza a defesa de seu auto interesse. A sociedade precisa sancionar a busca individual pelo interesse e faz isso balizada pelo que é melhor para o coletivo de modo a formar um contraste entre o que o indivíduo quer fazer e o que a ele está permitido fazer. Da busca pelo melhor para o indivíduo e da busca do melhor para a sociedade constrói-se o bem-estar da sociedade preservando-se o auto interesse individual (SOUZA; SIEDENBERG, 2021). A isso podemos chamar de desenvolvimento econômico

(SOUZA, 2021). Por isso regimes totalitários que negam a liberdade humana de cada indivíduo em buscar o melhor para si próprio segundo suas preferências pessoais não são sustentáveis exceto quando mantidos por violência. Trata-se da impossibilidade biológica e espiritual da existência sustentável de regimes coletivistas que suprimam a liberdade individual das pessoas buscarem o melhor para si mesmas segundo suas próprias preferências. Mas isso não significa que não possam existir empiricamente. Sob coerção, entre submeter-se ou morrer estabelece-se um novo cálculo para o agente. E este vai procurar o que julga melhor para si dentro das circunstâncias dadas: sujeitar-se ou sofrer as consequências (geralmente a morte).

No tempo transcorre a vida dos homens. Com suas necessidades materiais e espirituais. Necessidades econômicas e não econômicas. Para os filhos de Deus, importando obedecer a Deus mais que a homens. Para os filhos do mundo, importando satisfazer concupiscências da carne e dos olhos e soberba da vida. Cada qual buscando o que calcula ser o melhor para si. E todos compartilhando o mesmo tempo e o mesmo espaço.

## **5. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Dado que o ser vivo busca sempre o melhor para si, ele busca melhorar suas condições de vida. Do ponto de vista do bem-estar material isso implica satisfazer necessidades materiais econômicas. Enfrentar as demandas que o dia apresenta e vislumbrar o que se quer para o futuro e tomar decisões que viabilizem ambas as coisas, ou seja, viver o dia presente e construir o futuro.

Dentre os muitos erros possíveis no cálculo econômico, a natureza humana privilegia um específico. O desconto hiperbólico é a inclinação do ser humano em valorizar mais o que está perto no tempo e/ou no espaço e desvalorizar o que se encontra mais distante. Com essa inclinação (senão sua origem pelo menos sua atuação no centro formulador dos juízos de valor) a distorção que causa nos cálculos é de difícil detecção. Como sua correção exige treino, em geral, o desconto hiperbólico é efetivado nos cálculos e pode ser encontrado na ação humana. Por fim, o maior obstáculo ao cálculo econômico reside em que, movido pela razão para

indicar o caminho a seguir, no entanto é a emoção que motiva o indivíduo a agir. O ser humano sente o estado de bem-estar. Sua percepção da condição de vida e seu juízo de valor sobre a possibilidade de galgar uma situação melhor é puramente emocional.

Todas as etapas do cálculo econômico dependem de como o indivíduo entende e encara sua situação, ou seja, de como sente que será atingido pela ação final que executará. As mensurações que realiza sobre os benefícios e respectivos custos, essenciais no cálculo, indicarão a caminho lógico a ser seguido até a decisão que orienta a ação. No entanto, os benefícios e os custos são baseados na percepção que o indivíduo sente ou supõe vá sentir como impacto em seu bem-estar e não em uma variável definida e transformada em função puramente da razão. A razão é escrava da emoção e o próprio agente é o melhor juiz de suas preferências.

A visão humana é limitada. Por mais ampla que seja sempre é apenas o que o Homem consegue conceber. Ainda que tente ver os feitos da humanidade do ponto de vista da eternidade (*sub specie aeternitatis*) o Homem só consegue contemplar a eternidade como um período longo de tempo. Não há nisso nada de transcendental, apenas uma visão mais ampla do que o período comum de vida de indivíduos humanos, por humanos e para humanos. A Filosofia é apenas uma obra humana e, portanto, incapaz de dar ao Homem algo a mais do que o simplesmente humano.

Contemplar o Homem sob o ponto de vista da Eternidade (*sub specie aeternitatis*) é apenas uma aproximação. Uma aproximação para fins humanos. Contra resta o Desconto hiperbólico e tenta ver a existência humana de uma distância aparentemente impessoal, mas não vê o que não existe materialmente. Contrapõe o efêmero ao que dura para sempre, mas não sabe o que dura para sempre. Admite que o efêmero emprestado à vida humana transforma o Homem em uma entidade sob a Eternidade. Porém, não considera a imortalidade da alma criada. A visão humana nos faz ver as coisas como resultado das leis que regem a natureza da criação, ainda que amaldiçoada. Ela nos traz atenção às causas e seus efeitos e nos mostra as consequências de atos e ações. A visão humana nos leva a procurar resolver as coisas de maneira prática e racional, dentro dos limites, com nossas limitações e condicionando os resultados

às suas causas. São ações lógicas, efeitos esperados. Mecânica. Causas e efeitos. Não existem milagres.

Todos buscam o melhor para si, mas enquanto este melhor é estar na Presença de Deus para uns, para os demais este melhor perde-se entre as diversas tentações do mundo: riqueza, sexo, ganância, futilidade, poder, dinheiro e todos os demais ídolos do coração. Ao fim e ao cabo, concupiscências da carne, dos olhos e soberba da vida. Coisas boas para se olhar, desejadas para se comer e cobiçadas para dar conhecimento (poder). Ambicionar o melhor para si é a Lei Divina para o Homem. Mas a corrupção total do Homem alterou a percepção do que seja esse melhor. A Queda transformou também a forma de se obter esse melhor. Deslocou tanto os parâmetros quanto os valores (absolutos e relativos) bem como o número das variáveis da equação do bem-estar.

Nos filhos de Deus a percepção da vida é distinta da visão existencial dos filhos do mundo. Cristão e pagão são diferentes. De naturezas distintas. Assim, crer e obedecer a Deus faz toda a diferença no cálculo econômico que todas as criaturas fazem. Vegetais e animais o fazem respectivamente de forma automática e por instinto. Mas o Homem o faz também por juízo moral e, por isso, levar ou não em consideração Deus no cálculo faz toda a diferença.

Na Bíblia (2009) a frase *'Porque onde estiver o vosso tesouro, aí estará também o vosso coração'* faz indicação de que se deve olhar o tesouro, ou seja, o que é importante e valioso e então, lá se encontrará o coração da pessoa. Coisas valiosas retêm nossa atenção e guiam nossos esforços. É uma constatação de um processo de busca. O coração busca o seu tesouro. Não se trata meramente de nosso coração estar onde está nosso tesouro, mas sim de que nosso coração busca nosso tesouro. Dedicamos nosso interesse e nosso amor às coisas que nos são mais preciosas. Seja nas coisas do alto, o Reino de Deus e Sua Justiça, seja nas coisas da terra, a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida.

No entanto há que se definir prioridades. As coisas da terra se opõem às coisas do alto, o Reino de Deus. As Sagradas Escrituras indicam que se deve ocupar com as coisas do alto, não com as que estão sobre a terra. Deve haver uma ordem de prioridades e nessa hierarquia de valores as coisas mais valiosas e que devem ser

buscadas primeiro são o Reino de Deus e Sua justiça. Nelas devem estar concentrados os esforços da vida. Buscadas estas, as demais coisas não precisam ser procuradas pois Deus delas proverá os justos. É interessante notar que essas preocupações mundanas são exatamente o objeto da ciência econômica que, legitimamente poderia ser definida como a ciência do acréscimo, do bem-estar físico.

Aquilo que o homem ama é seu Deus. Isso é uma descrição, uma constatação e não uma explicação. Onde estiver o seu tesouro, lá estará também o seu coração é uma explicação de como acontece que o SENHOR ou o mundo venham a ser o dono do escravo que lhe obedece a vontade. O que o homem ama, esse é o seu deus. Mas o mecanismo que conduz a essa situação é onde estiver o seu tesouro, lá estará o seu coração, ou seja, o Homem buscará o que lhe é mais valioso e amará. Deus diz que não existe tesouro maior que os tesouros que estão no Céu e que para esse tesouro celestial deve ser direcionado o coração.

As pessoas fazem da economia a Ciência do Acréscimo. Se elas transformassem seus valores amando mais a Deus que ao mundo a economia funcionaria da mesma forma, mas com resultados diferentes. Mas elas não mudam e querem que a economia, obra de suas mãos, mude. O sal da terra e a luz para o mundo não trazem salvação e não vão ditar a economia do mundo. Os santos de Deus vivem os imperativos da Economia sob os auspícios dos Céus. E isso é loucura para o mundo.

## **REFERÊNCIAS**

ARISTÓTELES. **Econômicos**. Obras Completas de Aristóteles. São Paulo: WM Martins Fontes, 2011.

BÍBLIA palavras-chave. Bíblia de estudos palavras-chave: hebraico e grego. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

FILELLINI, A. **Economia do setor público**. São Paulo: Atlas, 1990.

GIANNETTI, E. **O valor do amanhã**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

HARVEY, D. **Resgatando da ambição**. São José dos Campos: Fiel, 2011.

HUME, D. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: UNESP, 2009.

MARSHALL, A. **Princípios de economia**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MILL, J. S. **Da definição de economia política e do método de investigação próprio a ela**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Série os pensadores, 34)

PIPER, J. **Plena satisfação em Deus: Deus glorificado e a alma satisfeita**. São José dos Campos, SP: Fiel, 2012.

SILVA, H. M. **Bíblia literal do texto tradicional**. v. 2. Novo Testamento. São Paulo: E-Fundamentos, 2017. (com notas de rodapé)

SMITH, A. **A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas**. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

SOUZA, J. D. S. DE. **Relações sociais na integração econômica transfronteiriça: olhar dos habitantes no arco-sul de fronteira – Argentina e Brasil**. 2021. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Regional) - Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, PPG-DR, UNIJUÍ. Ijuí, RG Sul 2021. 242f. Disponível em:  
<https://bibliodigital.unijui.edu.br:8443/xmlui/handle/123456789/7317> Acesso em: 10 mar. 2023

SOUZA, J. D. S. de *et al.* Mais natural que um pedaço de luz: embora tão estranho quanto. **Brazilian journal of development**. Curitiba, v. 6, n. 5, p.25555-25567, may. 2020.

SOUZA, J. D. S. DE.; SIEDENBERG, D. R. (2021). Desenvolvimento e felicidade. **Revista de Economia Mackenzie**, v. 18, n. esp., p. 155-175, São Paulo, 2021. DOI:10.5935/1808-2785/rem.v18nespp.155-175. Disponível em:  
<https://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/rem/article/view/14303> Acesso em: 10 mar. 2023.

SOUZA, J. D. S. de; DAL RI, M. K. **Economia**. Ijuí/RS: Editora da UNIJUÍ, 2012 (Série Livro-texto EaD).

STRONG, J. **Nueva concordância strong exhaustiva**. México, DF: Editorial Caribe, Inc., 2003.

TOCQUEVILLE, A. DE. **A democracia na América**: sentimentos e opiniões. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

VLACH, M. J. **Dispensacionalismo**: crenças essenciais e mitos comuns. Eusébio, CE: Peregrino, 2016.

VON MISES, L. **Ação humana**. São Paulo: Instituto Ludwig Von Mises Brasil, 2010.

XENOFONTE. **Econômico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

---

A close-up, low-angle shot of a person wearing glasses, focused on writing with a quill pen on a piece of paper. The scene is dimly lit, with a warm, golden-yellow light source from the side, creating strong highlights and deep shadows. The person's hands are steady as they guide the quill across the paper. In the background, another person is partially visible, also appearing to be engaged in a similar activity. The overall atmosphere is one of quiet concentration and traditional craftsmanship.

# PERSPECTIVAS DE TEOLOGIAS DA CULTURA

## PERSPECTIVES ON THEOLOGIES OF CULTURE

*Jorge Vinícius Vargas Machado*<sup>101</sup>

<sup>101</sup> Possui graduação - Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil (2005). Convalidação em Teologia - Faculdade Unida de Vitória. (2012) Mestre em Teologia Sistemático-Pastoral - PUC-Rio Doutor em Teologia Sistemático-Pastoral - PUC-Rio Foi Missionário e fundador da Missão Batista em Jardim América - RJ (2006-2012; 2018-2020) Vice-presidente da Juventude Batista Meritiense (2014-2017) Líder do Ministério de Jovens e adolescentes da Igreja Batista Fonte Carioca - RJ (2014-2018) Voluntário da Coordenadoria de Capacitação da Juventude Batista Brasileira entre (2017-2022) Conselheiro Emérito da Juventude Batista Brasileira desde 2022 Professor de Ética, Teologia Sistemática e Antropologia Cultural na Faculdade Internacional Cidade Viva Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Novo Testamento, História da Igreja e Missões, Teologia Pastoral, Teologia da Cultura, Teologias contemporâneas e Teologia Sistemática. Email: [jorge.machado@fjcv.edu.br](mailto:jorge.machado@fjcv.edu.br)



## **RESUMO**

Ao longo da História, a relação entre a fé cristã e a cultura viveram bons e maus momentos. Ora se distanciavam como se fossem inimigas, ora se aliavam como boas parceiras, e uma grande quantidade de variáveis orbitou séculos afora entre esses dois extremos. Muitos empenharam-se para entender e explicar as possibilidades de relação entre fé cristã e cultura. O século XX produziu boa discussão acerca dessa relação e nos aponta perspectivas que ainda tem desdobramentos e discussões nesse século XXI, dos mais proeminentes teólogos que trataram de uma possível Teologia da Cultura, Paul Tillich, Francis Schaeffer e Hans Rookmaaker estão os mais relevantes, conhecidos e citados. Este artigo aponta perspectivas de Teologias da Cultura na visão dos três.

## **PALAVRAS-CHAVE**

*Teologia da Cultura; Paul Tillich; Hans Rookmaaker; Francis Schaeffer.*

## **ABSTRACT**

Throughout history, the relationship between Christian faith and culture has experienced both good and bad moments. At times, they distanced themselves as if they were enemies, while at other times, they allied themselves as good partners. A significant number of variables revolved between these two extremes over the centuries. Many have endeavored to understand and explain the possibilities of the relationship between Christian faith and culture. The 20th century produced a fruitful discussion about this relationship, which continues to unfold and be discussed in the 21st century. Among the most prominent theologians who addressed a possible Theology of Culture, Paul Tillich, Francis Schaeffer, and Hans Rookmaaker are the most relevant, well-known, and cited. This article presents perspectives on Theologies of Culture from the viewpoint of these three theologians.

## **PALAVRAS-CHAVE**

*Theology of Culture; Paul Tillich; Hans Rookmaaker; Francis Schaeffer.*

## 1. INTRODUÇÃO

A Relação entre a fé cristã e a cultura popular nem sempre foi uma relação amistosa. Em muitos momentos, conflitos se estabeleceram. Chegou-se a um tempo em que as duas coisas eram extremos opostos. Em outros momentos, a relação entre fé e cultura ficou mais pacificada. A ideia de uma Teologia da Cultura é um tema sobre o qual muitos teólogos se debruçaram, muitos porém viveram outros tempos e o que então se chamava de cultura, é algo bem distinto do que temos diante de nós. Cabe salientar três dos mais destacados teólogos quanto a discussão acerca de Teologia da Cultura no século XX, Paul Tillich, Francis Schaeffer e Hans Rookmaaker.

Paul Tillich é um dos nomes mais importantes para a Teologia protestante do século XX. Suas proposições e seu modelo sistemático serviram de exemplo para muitos outros teólogos que se seguiram. Suas considerações teóricas e fundamentais acerca da relação entre a fé cristã e a cultura, desdobraram-se em muitos estudos, artigos, livros e teses.

O mundo protestante do século XX produziu outros pensadores engajados na questão teológica que envolve fé e cultura secular. Dois deles são o estadunidense Francis August Schaeffer e o holandês Henderik Roelof "Hans" Rookmaaker. De um lado Tillich mergulhou na conceituação teológica e filosófica. De outro lado, Schaeffer e Rookmaaker se envolveram na análise da cultura de maneira mais prática.

Não há entre eles necessariamente uma continuidade de pensamento, ou repetição de conceitos. Há uma questão, a relação entre fé cristã e a cultura, diferentes enfoques e abordagens que possibilitam uma visão ampla da discussão. Seria muito mais simples escolher apenas um pensador, dar as mãos a ele e seguir em frente, mas não seria correto excluir da discussão atual nomes que fizeram e ainda fazem muita diferença para teólogos e artistas cristãos.

## 2. A TEOLOGIA DA CULTURA DE PAUL TILlich

Dentre os teólogos cristãos que se dedicaram a refletir sobre a relação entre fé e cultura um dos mais importantes é, sem dúvida, Paul Tillich. Sua primeira conferência pública, e que foi publicada na seção de Berlim da *Kant-Gesellschaft* em 1919, tinha o

título de *Über die Idee einer Theologie der Kultur* (Sobre a ideia de uma Teologia da Cultura). Tillich foi professor de Teologia Sistemática durante toda sua carreira e publicou uma respeitada Teologia Sistemática em três volumes lançados entre 1951 e 1963. Ainda assim, o assunto religião e cultura era um tema recorrente em sua carreira. O próprio Tillich testemunha que:

Apesar de ter ensinado Teologia Sistemática durante o maior tempo da minha vida adulta, o problema da relação entre religião e cultura sempre esteve no centro de minhas preocupações. A maior parte dos meus escritos – incluindo a própria Teologia Sistemática – tenta definir a maneira como o cristianismo relaciona-se com a cultura secular. (TILLICH, 2009, p. 33)

Para entender a Teologia da Cultura proposta por Tillich, alguns conceitos são importantes de serem compreendidos, um deles é sua teologia de fronteira, que não apenas tem a ver com seu pensamento, mas com toda sua história de vida. Tendo nascido no antigo Império franco-prussiano e tido sua formação acadêmica nas áreas de Teologia e Filosofia em prestigiadas universidades alemãs. A relação entre Teologia e Filosofia foi uma de suas primeiras fronteiras. Há quem defina Tillich tanto um filósofo da religião quanto um teólogo da cultura (MENDES, 2020, p.146). Tillich lecionou em Marburg, Dresden e Leipzig. Sucedeu a Max Scheler em Frankfurt, onde orientou Theodor Adorno em sua tese sobre Søren Kierkegaard. Com a ascensão do nazismo, e devido a sua ligação com movimentos que defendiam o socialismo, foi o primeiro professor não-judeu a ser expurgado pelo regime nazista (GIBELINI, 2021, p. 84).

Com o aumento da repressão nazista, Tillich então muda-se para os Estados Unidos, para lecionar em Nova York, sendo apresentado ao mundo acadêmico americano por ninguém menos que Richard Niebuhr. Essa era a outra fronteira presente na Teologia de Paul Tillich, a geográfica. Há duas fases de sua vida acadêmica e de sua produção teológica, a primeira na Alemanha e a segunda nos Estados Unidos. Tillich chega aos Estados Unidos aos 48 anos com um domínio precário da língua inglesa. Os mais de 30 anos vividos em cidades como Nova York e Chicago foram úteis para uma gradativa melhora, mas não se tornou perfeito (GIBELINI, 2021, p. 83). Além de suas dificuldades com o domínio

da língua inglesa, era ela própria um fator complicador, uma vez que muitos termos fundamentais para a argumentação de Tillich tinham melhor explicação em alemão que em inglês. A tradução para o inglês sempre empobrecia conceitos importantes.

A fronteira mais decisiva para a construção de seu pensamento, contudo, foi um *front* de batalha. Tillich era um jovem pastor luterano quando teve início a Primeira Guerra Mundial. Ele se alistou como capelão no exército alemão. Seu primeiro choque de realidade foi a percepção de como era a vida que levavam aqueles que eram considerados das “classes mais baixas”, ali, ele que sempre viveu entre as classes mais abastadas, finalmente pode perceber as estruturas sociais, políticas e religiosas que oprimiam essas pessoas. O intelectual que lia ‘Assim falou Zaratustra’ de Nietzsche nas florestas francesas em meio à guerra, teve seu pensamento radicalmente transformado durante um ataque aéreo noturno em Champagne. Tillich conta à Revista TIME que:

[...] a verdadeira transformação aconteceu na Batalha de Champagne em 1915. Um ataque noturno veio, e durante toda a noite eu caminhei entre os feridos e moribundos quando eles foram trazidos - muitos deles meus amigos próximos. Toda aquela noite horrível e longa que andei ao longo das fileiras de homens moribundos, e grande parte da minha filosofia clássica alemã se quebrou naquela noite - a crença de que o homem poderia dominar cognitivamente a essência do seu ser, a crença na identidade da essência e da existência. (TIME, 1959, n. 11)

Para Tillich, “A fronteira é o lugar verdadeiramente fecundo para a aquisição de conhecimento” (TILLICH, 2016, p. 13). E é na fronteira entre religião e cultura que Tillich traça boa parte de sua produção intelectual. Conquanto seja fascinante mergulhar por toda a teologia tillichiana, é sua abordagem teológica de fronteira, posta em prática pelo ‘método da correlação’ que nos interessa. Rosino Gibelini explica como ela se apresenta:

A teologia de fronteira de Tillich evidencia-se sobretudo na relação que ele institui entre religião e cultura secular, e no método da

correlação constantemente praticado em teologia sistemática (GIBELINI, 2021, p. 86).

Tillich dizia que a religião é parte intrínseca do espírito humano, ou seja, quando olhamos o espírito humano a partir das profundezas de nossa vida espiritual, o espírito humano se apresenta a nós religioso. Ele dizia que a religião não é uma função especial do espírito humano. Ela é a dimensão da profundidade presente em todas as funções. Na leitura que Tillich faz da religião, ele observa que esta percorreu várias vias buscando um lugar para si: a função moral, a função cognitiva e a dimensão estética, até aproximar-se do sentimento, sem, contudo, encontrar seu lugar próprio. A religião cai então em si quando percebe que não precisa dessa busca, uma vez que ela já está “em todos os lugares, principalmente nas profundezas das funções da vida espiritual humana.” (TILLICH, 2009, p. 44)

Em seu sentido mais básico e mais abrangente, religião é definida por Tillich como “preocupação última” (*ultimate concern*). Ele detalha sua conceituação:

Preocupação última é a tradução abstrata do grande mandamento: ‘O Senhor, nosso Deus, é o único Senhor. Amarás, pois, o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e de toda a tua força.’ A preocupação religiosa é última (TILLICH, 2005, p. 29).

A religião não pode ser rejeitada com absoluta seriedade, uma vez que, qualquer preocupação que para nós seja absoluta é, ela mesma, religião. Na mentalidade moderna, no entanto, de uma preocupação suprema que permeia todos os aspectos da vida, a religião foi reduzida a meras atividades eclesiais porque a vida espiritual foi alienada por causa de seu fundamento e de sua profundidade. Não veremos essa realidade em sua plenitude nesse nosso contexto limitado e finito, entretanto:

Segundo o visionário que escreveu o último livro da Bíblia, não haverá templos na Jerusalém celestial, pois Deus será tudo em todos. Não haverá domínio secular nem religioso. A religião será novamente o que ela sempre foi

essencialmente: a determinação fundamental e a substância da vida espiritual (TILLICH, 2009, p. 45).

Não há sentido em um conflito entre a religião e o mundo secular. Embora os dois lados por vezes se esforcem por um conflito. Ambos se fundamentam na preocupação suprema, logo “a religião e o mundo secular estão no mesmo barco” (TILLICH, 2009, p. 46). Quando nos damos conta dessa realidade, o verdadeiro lugar da religião como aquela que dá substância, significado último, julgamento e coragem criadora para as funções do espírito humano, é natural que os conflitos entre religião e cultura secular sejam dissolvidos. Os âmbitos religioso e secular não podem ser separados, posto que a religião não é um mero aspecto. Trata-se da própria dimensão da profundidade (GIBELINI, 2021, p. 86). Tillich vê a religião como “a experiência do incondicionado”, isto é, como a orientação do espírito na direção daquilo, que tomando emprestada uma expressão de Kant, é o incondicionado.

Admirar uma obra de arte, entrar em êxtase contemplando uma pintura ou ouvindo uma canção e se permitir saborear aquele momento de forma intensa poderia ser descrito como uma experiência religiosa ou cultural? Uma coisa e outra. Tillich nos ajuda dizendo que:

Talvez, o correto fosse dizer que sua experiência é cultural quanto à forma, e religiosa quanto ao mérito. É cultural, porque não está ligada a uma atividade ritual específica e religiosa, porque ela questiona pelo Absoluto, os limites da existência humana. (TILLICH, 2016, p. 79)

O trânsito na fronteira entre religião e cultura foi despertado em Tillich pela “experiência do caráter substancialmente religioso da cultura” (TILLICH, 2016, p. 79). Toda a filosofia da religião de Tillich se baseia na busca da compreensão dessa relação. Suas proposições nos dão um norte claro definindo bem o que no pensamento tillichiano são religião e cultura e como se entrelaçam:

A religião, considerada preocupação suprema, é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura por sua vez, é a totalidade das formas que

expressam as preocupações básicas da religião. Em resumo: religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião. (TILLICH, 2009, p. 83)

Desse modo Tillich resume e resolve uma controvérsia importante, obviamente que levando em considerando os críticos de suas propostas, que é a discussão que volta e meia retorna aos círculos eclesiais e que gira em torno do que é sagrado e o que é profano. Ele afirma que se existe alguma paixão no protestantismo é para o profano. A ideia da separação entre as esferas do que é sagrado e profano deveria ser abolida, já que diante de Deus não existe nada que seja em si mesmo, santo ou profano. Nem mesmo o trabalho. Como disse Tillich: “O trabalho profano pode possuir a qualidade da santidade e o que é santo pode permanecer profano”. (TILLICH, 2016, p. 82)

Tudo isso tem necessariamente a ver com a vivência e a pregação do Evangelho por parte dos cristãos. Há um elemento profundo, posto e aceito como verdade a ser vivido e transmitido e o contexto em que estão as pessoas que vivem. Ele explica como se dá essa dinâmica da teologia entre mensagem e situação: “A teologia oscila entre dois polos: a verdade eterna de seu fundamento e a situação temporal em que esta verdade eterna deve ser recebida.” (TILLICH, 2005, p. 21).

Por situação, Tillich entendia:

A ‘situação’ que a teologia deve considerar é a interpretação criativa da existência tal como se realiza em todos os períodos da história, sob todos os tipos de condições psicológicas e sociológicas. A ‘situação’ certamente não é independente destes fatores. Contudo, a teologia se ocupa com a expressão cultural que eles encontraram tanto na prática quanto na teoria e não com esses fatores condicionantes como tais. (TILLICH, 2005, p. 21).

Tillich propõe então o seu método teológico, chamado por ele de ‘método da correlação’, que nada mais é que a tentativa de correlacionar as perguntas implícitas na situação com as respostas implícitas na mensagem. Tillich faz uso do método e constrói seu edifício teológico sobre ele, mas não se trata de uma criação sua: “O princípio da correlação não foi inventado por Tillich. Já podia ser

encontrado em Platão, Aristóteles e São Tomás (MONDIN, 1980, p. 75).” E não apenas os pensadores do passado o utilizaram, o método da correlação é também encontrado em teólogos mais recentes como o protestante Karl Barth e o católico Teilhard de Chardin. Mas em nenhum outro teólogo ou filósofo o princípio da correlação tem tanto alcance quanto na obra de Paul Tillich. A correlação está para o pensamento de Tillich como as ideias estavam para o pensamento de Platão. Era seu ângulo de observação preferencial, “o refletor potente que ilumina todo o palco do mundo” (MONDIN, 1980, p. 75).

A partir do seu princípio da correlação, o sistema teológico proposto por Tillich trata de dois critérios formais para sua realização. O primeiro reivindica que:

O objeto da teologia é aquilo que nos preocupa de forma última. Só são teológicas aquelas proposições que tratam de seu objeto na medida em que ele pode se tornar questão de preocupação última para nós. (TILLICH, 2005, p. 30)

Já o segundo critério formal sobre o qual se apoia o sistema teológico de Tillich diz que a preocupação última é ontológica:

Nossa preocupação última é aquilo que determina nosso ser ou não-ser. Só são teológicas aquelas afirmações que tratam de seu objeto na medida em que este possa se tornar para nós uma questão de ser ou não-ser. (TILLICH, 2005, p. 31).

Elementos artísticos e culturais são objetos da Teologia. Levando-se em conta os critérios formais do método de Tillich, concordamos com ele quando afirma que:

Quadros, poemas e música podem se tornar objetos da teologia, não sob o ponto de vista de sua forma estética, mas de seu poder de expressar, em e através de sua forma estética, alguns aspectos daquilo que nos preocupa de forma última (TILLICH, 2005, p. 31).



A toda esta análise teológica que busca encontrar em múltiplas realidades aquilo que é tido como sua preocupação última, Tillich chama de Teologia da Cultura. Segundo sua própria definição:

Só pode ser o que tenho denominado de 'teologia da cultura', uma tentativa de analisar a teologia subjacente a todas as expressões culturais e de descobrir a preocupação última no fundamento de uma filosofia, de um sistema político, de um estilo artístico, de um conjunto de princípios éticos ou sociais (TILLICH, 2005, p. 55).

Na prática, o debruçar-se sobre a cultura com a intenção de perceber sua preocupação última é tarefa das mais importantes para o teólogo e deveria ser levada muito a sério em instituições de ensino teológico. Muitos não se interessam pelo assunto e outros não conseguem perceber os caminhos pelos quais a análise cultural deve ser feita. Tillich orienta que a chave está em observar o estilo:

A chave para a compreensão teológica de uma criação cultural é seu estilo. Estilo é um termo que procede do campo das artes, mas é possível aplicá-lo a todos os domínios da cultura. Há um estilo de pensamento, de política, de vida social, etc. O estilo de uma época se expressa em suas formas culturais, na escolha de objetos, nas atitudes de suas personalidades criativas, em suas instituições e costumes. "Ler estilos" é tanto uma arte quanto uma ciência. Requer-se uma intuição religiosa, com base em uma preocupação última, para penetrar nas profundidades de um estilo, para chegar ao nível em que uma preocupação última exerce seu poder condutor. Mas é isso que se exige do teólogo que se ocupa com a história da cultura. E, ao desempenhar essa função, ele abre uma fonte criativa para a teologia sistemática (TILLICH, 2005, p. 55).

É importante ainda entender como Tillich conceitua a temática do *nomos*, a lei da vida e sua relação com o conflito religião e cultura. Tillich aponta uma heteronomia caracterizada

pelo uso da força, que vê o ser humano incapaz de viver segundo a razão universal. No caso específico da cultura, a heteronomia se mostra como a tentativa religiosa de dominar a criatividade cultural autônoma a partir de fora (TILLICH, 2005, p. 98).

Por sua vez, a autonomia é o reconhecimento de que o ser humano traz em si a razão universal, portanto estaria apto a viver dentro de seu espaço cultural sem a interferência de nenhuma outra força. O que não significa uma liberdade inconsequente. Na verdade, para Tillich:

Autonomia não significa a liberdade do indivíduo de ser uma lei para si mesmo, como muitas vezes afirmam os teólogos, estabelecendo assim um fácil bode expiatório para seus ataques contra uma cultura independente. Autonomia significa a obediência do indivíduo à lei da razão, lei que ele encontra em si mesmo como ser racional (TILLICH, 2005, p. 97).

Completando a sua tríade do *nomos*, Tillich trata da teonomia, onde autonomia e heteronomia estão baseadas. Para Tillich:

Teonomia não significa aceitação de uma lei divina imposta à razão por uma autoridade suprema. Significa a razão autônoma unida à sua própria profundidade. Numa situação teônoma, a razão se efetiva a si mesma em obediência a suas leis estruturais e no poder de seu próprio fundamento inexaurível. Já que Deus (*theós*) é a lei (*nomos*) tanto da estrutura quanto do fundamento da razão, ambos, estrutura e fundamento, estão unidos nele, e sua unidade se manifesta numa situação teônoma. (TILLICH, 2005, p. 98).

É a ideia de Teonomia, que Tillich aponta como aquela que melhor relaciona uma fé genuinamente cristã com a produção artística e cultural humana:

A dupla luta contra uma autonomia vazia e uma heteronomia destrutiva torna a pergunta por

uma nova teonomia tão urgente hoje quanto o foi no fim do mundo antigo. A catástrofe da razão autônoma é total. Nem a autonomia nem a heteronomia, isoladas e em conflito, podem dar-nos uma resposta (TILLICH, 2005, p. 99).

A partir das percepções de Tillich entendemos que uma arte feita por cristãos ou não, e que traga em si alguma Teologia, deve situar-se em situações limítrofes, transitar entre campos distintos entendendo bem sua situação de fronteira. Deve levar em conta a perenidade da Mensagem e a transitoriedade da situação. Deve trazer em si o anseio por aquilo que é incondicionado, que esteja atento à busca de uma ‘preocupação última’ e que esteja embasada em Deus para a construção de uma expressão cultural que seja livre para criar sabendo-se estruturada em leis e fundamentos dados a humanidade por Deus mesmo.

## **2. A VISÃO REFORMADA DE FRANCIS SCHAEFFER FRENTE AO HUMANISMO MODERNO**

Francis Schaeffer foi um teólogo, filósofo e pastor presbiteriano nascido nos Estados Unidos. Enquanto jovem frequentou uma igreja presbiteriana liberal. Essa influência liberal fez de Schaeffer um agnóstico. Começou a estudar filosofia grega, mas nem a Teologia Liberal nem o secularismo filosófico respondiam às suas inquietações. Começou então a ler a Bíblia, nela encontrou o que chamava de ‘verdade verdadeira’ (SCHAEFFER, 2002, p. 227). Converteu-se aos 18 anos, estudou Teologia e pastoreou duas igrejas presbiterianas de linha fundamentalista nos Estados Unidos. A *Board Prebyterian Foreign Missions*, organização ligada à igreja de Schaeffer o enviou como missionário à Europa em 1948. Sua tarefa era combater a disseminação do modernismo. Schaeffer percorreu a Europa falando do mal causado pelo humanismo sem limites, e da filosofia existencial e relativista. Ensinava o teísmo cristão como a única cosmovisão legítima, fazendo com que muitos recuperassem o sentido de veracidade da Bíblia, um conceito precioso no pensamento de Schaeffer.

Voltou da Europa em 1953, quando lecionou Teologia nos Estados Unidos numa curta temporada. Retornou à Suíça em 1955, para o *Chalet les Mèlèzes*, em Huémoz, onde criou sua maior

realização, a *L'Abri Fellowship*. Em reportagem da Revista Time, Francis Schaeffer se apresenta como um evangelista que almeja pregar aos intelectuais (TIME, 1960, nº 2). Era essa a missão do *L'Abri*, que era tão somente a casa da família Schaeffer nos Alpes suíços aberta para que estudantes e viajantes de todo o mundo pudessem entrar e compartilhar de suas dúvidas acerca da vida e da fé. Um dia em *L'Abri* se dividia entre ajudar a manter o lugar e seu entorno, estudo e conversa.

Em 1965, ele deixou a denominação que fazia parte, para se unir à recém-formada *Reformed Presbyterian Church, Evangelical Synod*, sem, contudo, deixar o ministério *L'Abri*. Começou a publicar seus livros em 1968. Escreveu mais de duas dezenas deles. Sua esposa, Edith Schaeffer, também escritora publicou obra semelhante à de Francis em volume e importância. Francis Schaeffer dizia que seus livros deveriam ser lidos conjuntamente com os livros de Edith.

Apesar de considerar bastante a Teologia Sistemática em sua obra, não era um teólogo que se debruçava sobre os conceitos mais profundos em seus textos e livros. Não escreveu, a exemplo de Paul Tillich, uma Teologia Sistemática. O mais próximo que chegou de algo nesse nível foi um livro chamado '25 estudos bíblicos básicos (SCHAEFFER, 2015, 172p.)', que como o nome mesmo sugere, não busca as minúcias. Schaeffer considerava a si mesmo um evangelista de linha apologética, que queria afirmar a verdade bíblica em contraposição com as proposições do humanismo moderno.

Em sua concepção: "Humanismo é a colocação do homem como centro de todas as coisas, fazendo-o a medida de todas as coisas" (SCHAEFFER, 1985, p. 27). Essa postura própria do modernismo era descabida para Schaeffer uma vez que tirava a soberania de Deus e o princípio reformado, caro para Schaeffer, de *Sola Scriptura*.

Em seus livros, Schaeffer faz uma contraposição direta ao modernismo, literalmente escrevendo um 'Manifesto Cristão' (SCHAEFFER, 1985, 129p) para refutar as ideias do Manifesto Comunista de Karl Marx, de 1848 e dos Manifestos Modernistas de 1933 e 1973. Ele se envolve diretamente em questões políticas como a sua luta contra a legalização do aborto, contra o autoritarismo e a favor de direitos civis em seus filmes *Whatever Happened to the Human Race?* (O que houve com a Raça Humana?)

A relação direta entre fé cristã e a cultura foi um dos temas mais importantes e mais frequentes na obra de Schaeffer.

Ele próprio era envolvido diretamente na produção de cultura. Além de livros, Francis Schaeffer participou de vários filmes produzidos por seu filho Frank Schaeffer. Era mais uma linguagem usada por Schaeffer para disseminar suas ideias.

O humanismo moderno a que Schaeffer se opunha é o mesmo que na Renascença colocou o homem sob os holofotes, no centro do palco, tirando o protagonismo que antes era exercido por Deus. Um dos fatores que levaram a essa nova percepção no campo filosófico, tinha na visão de Schaeffer a influência direta da perspectiva de Tomás de Aquino quanto à Queda:

Aquino sustentava que o homem se revoltou contra Deus e caiu devido a isso, mas Aquino tinha uma visão incompleta da Queda. Ele pensava que a Queda não havia afetado o homem como um todo, mas somente em parte. Na sua visão, a vontade estava caída ou corrompida, mas o intelecto não havia sido afetado. Assim, as pessoas podiam confiar em sua própria sabedoria e isto significava que elas tinham toda a liberdade para misturar os ensinamentos da Bíblia com os ensinamentos de filósofos não-cristãos. (SCHAEFFER, 2003, p. 31-32)

Na visão de Schaeffer foi a visão aristotélica reintroduzida no pensamento filosófico da Alta Idade Média por Tomás de Aquino uma das grandes responsáveis para a coroação da filosofia clássica não cristã. Teria feito isso resgatando a ênfase de Aristóteles aos particulares. Schaeffer entendia que particulares são as coisas individuais a nosso respeito, na medida que cada pessoa individualmente é um particular. Foi essa inserção conceitual na filosofia da Alta Idade Média que preparou a entrada do humanismo na Renascença (SCHAEFFER, 2003, p. 32).

O problema causado por essa visão tomista foi a atribuição de um sentido final às coisas individuais. Não era mais de Deus e sim do homem. O padrão que dá sentido moral à vida não era mais o Absoluto, mas o individual. Em resumo, era a contraposição entre natureza e graça. A partir do humanismo da Renascença, todo humanismo não mais conseguiu encontrar meios de alcançar absolutos ou universais capazes de darem sentido à existência e à moral.

Toda essa discussão filosófica pautada pelos particulares, que tinha desdobramentos em toda a Arte produzida pelos gênios renascentistas ao Sul da Europa, era contraditada por uma tentativa de resgate da importância da Bíblia como autoridade suprema e final que aponta uma única maneira de o homem retornar a Deus, através de Jesus Cristo, que acontecia quase simultaneamente na parte norte da Europa através do movimento do Cristianismo Bíblico de John Wycliffe e John Huss, dois pensadores que influenciaram a Reforma Protestante.

Sob a influência humanista, as artes da Renascença passaram então a ser mais voltadas a elementos naturais e humanos. Com isso, a Arte, a arquitetura e a literatura ganharam um novo frescor. Mas a crença no ser humano, de que por suas próprias forças poderia alcançar o universal a partir dos particulares fracassou. Daí ganha força a ideia platônica que inspirou os princípios da Reforma Protestante. Ambas, Renascença e Reforma eram contemporâneas, mas com perspectivas diametralmente opostas em relação a absolutos e particulares. Para Schaeffer, o humanismo havia causado um problema inclusive na Igreja:

Para os pensadores da Reforma, a autoridade não estava dividida entre a Bíblia e a Igreja. A Igreja encontrava-se debaixo dos ensinamentos da Bíblia – não acima deles, e não igual a eles. Seu lema era *sola scriptura*, somente as escrituras. Isso se contrapunha ao humanismo que havia se infiltrado na Igreja depois dos primeiros séculos do Cristianismo. No seu âmago, portanto, a Reforma foi o remover das distorções humanistas que estavam se infiltrando na Igreja. (SCHAEFFER, 2003, p. 50).

Sendo um teólogo de linha reformada, Schaeffer era um defensor ardoroso dos valores da Reforma. Entretanto, aponta os momentos em que a Reforma não cumpriu adequadamente com suas próprias proposições, especialmente ao propor que a vida fosse pautada pela Bíblia, mas em alguns momentos:

Muitos erros crassos foram cometidos, como por exemplo o posicionamento pouco equilibrado de Lutero em relação às guerras de camponeses e o

fato de os reformadores terem demonstrado tão pouco esforço por alcançar as pessoas de outras partes do mundo com a mensagem cristã. (SCHAEFFER, 2003, p. 51).

O problema natureza versus graça que, graças ao humanismo, apareceu na Renascença inexistia na Reforma.:

Podemos dizer que enquanto a Renascença se concentrava no homem em sua autonomia, a Reforma concentrava-se no Deus infinito-pessoal que falava com eles através da Bíblia. O problema do sentido das coisas, inclusive do homem ficou tão bem resolvido com a resposta dada pela Reforma que passou a não existir mais enquanto problema. A razão disso é que a Bíblia confere unidade ao universal e aos particulares. (SCHAEFFER, 2003, p. 51).

Mas surge aqui uma outra questão. Se o humanismo surgido da filosofia aristotélica, resgatado na Alta Idade Média por meio de Santo Tomás de Aquino era visto por Schaeffer como negativo, embora sua influência na visão artística da Renascença era um dado positivo, como a Reforma reagiria à Arte e às expressões culturais? É um fato conhecido na História que a ênfase na *sola scriptura* fez com que os reformadores, e as igrejas reformadas, renunciassem a vários elementos visuais sobretudo nos templos. Em alguns casos, obras de arte foram destruídas por representarem valores divergentes a princípios bíblicos da Reforma. Para uns trata-se tão somente de iconoclastia, Schaeffer, no entanto parte em defesa dos reformadores:

Devido à sua tendência de purificar a religião de qualquer destaque exagerado aos símbolos visuais, os reformadores são muitas vezes acusados de serem antagonistas das artes. Mas a Reforma não era contra a arte enquanto arte. Para muitos de nós, as estátuas e pinturas de Madona, de santos e assim por diante são até reconhecidas como obras de arte, e entre nós há inclusive os que até prefeririam que os reformadores as tivessem depositado num

armazém por cem anos ou mais. Depois disso, elas podiam ser expostas ao público ou transferidas para algum museu. Mas naquele exato momento da História isso teria sido pedir muito! (SCHAEFFER, 2003, p. 54).

Sua defesa se deve à distinção que Schaeffer vê entre imagens de culto e as demais obras de arte. A Arte em si não era objeto da condenação dos reformadores. Sua repulsa era pelo uso da arte com significado religioso antibíblico. Schaeffer nos lembra que a Reforma em vez de ser contrária a Arte, era favorável a ela e ofereceu ao mundo artes visuais, literatura e sobretudo música, numa tradição que começa por Lutero, passa pela genialidade de Haendel e atinge seu ápice em Bach. A arte inspirada por conceitos humanistas na Renascença era de fato algo inovador, e que mesmo séculos depois ainda causa encantamento. Mas a Reforma deu ao mundo também sua contribuição, obviamente que não do mesmo tipo da contribuição dada ao mundo pelos artistas renascentistas. “É um absurdo ou desonesto afirmar que a Reforma tenha desprezado a arte e a cultura ou que ela não tenha produzido arte e cultura.” (SCHAEFFER, 2003, p. 60).

Exposto aqui o problema humanista e sua contrapartida reformada, temos a contribuição mais importante de Francis Schaeffer para esta pesquisa, um pequeno livro chamado ‘A arte e a Bíblia’ que era ao mesmo tempo uma defesa dos artistas perante a igreja e um desafio aos artistas para permanecer redentoramente dentro da igreja. Uma vez que a tendência dos artistas cristãos ao serem renegados pela igreja era sair de seus domínios e seguir com sua arte em paralelo à estrutura eclesial.

Schaeffer segue a linha reformada do neocalvinismo em sua defesa do senhorio de Cristo sobre todas as coisas, que por um lado nega a absolutização dos particulares, mas também nega a dicotomia platônica entre alma e corpo. Advoga que Deus criou o homem todo, Cristo redimiu o homem todo, o senhorio de Cristo se aplica ao homem todo e a vida cristã toda e, quando da volta de Cristo, todo o homem terá redenção completa. A redenção total do homem inclui seu interesse pela Arte, não apenas como um meio para o proselitismo:

Para o cristão, redimido pela obra de Cristo, 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 usar a arte para glorificar a Deus, não simplesmente como propaganda evangelística, mas como algo belo para a glória de Deus. (SCHAEFFER, 2010, p. 19).

Schaeffer acreditava que “uma obra de arte pode ser, em si, doxologia” (SCHAEFFER, 2010, p. 19). E, considerando que todos nos relacionamos todos os dias com alguma forma de arte mesmo em suas expressões populares como “romances, teatro, cinema, música popular e rock.” (SCHAEFFER, 2010, p. 43). Mais do que isso, nossa própria vida cristã deveria ser nossa obra de arte mais grandiosa.

De acordo com Schaeffer, cristãos podem e devem apreciar e criar arte. Devem fazê-lo, no entanto, tendo noções de alguns pressupostos. O primeiro e mais importante deles é entender que “uma obra de arte tem valor em si mesma” (SCHAEFFER, 2010, p. 44). Perder isso de perspectiva é não perceber o cuidado estético de Deus com a Criação, com os detalhes passados pelo próprio Deus para a construção do Tabernáculo no deserto e pelos objetos que adornavam o Templo de Jerusalém. Nenhuma obra de arte pode contar apenas com seus elementos intelectuais. Há o aspecto da beleza e ela importa para Deus. No Sermão da Montanha, Jesus já falava da beleza com que Deus vestia a erva do campo, que apesar de sua curta duração era superior à beleza a que Salomão, do alto de sua grandiosidade e opulência real fora capaz de experimentar (Mateus 6:30).

Abraham Kuyper, um dos maiores expoentes do neocalvinismo moderno concorda com a importância que Deus dá à beleza:

Não podemos sequer afirmar que Deus criou a beleza simplesmente para nosso deleite - o próprio Deus deve se deleitar nela. Ora, a beleza não brilha e resplandece séculos após séculos nos cumes das montanhas e nas regiões remotas jamais pisadas pelo homem? Nem o Polo Norte nem o Polo Sul foram vistos por seres humanos, sendo assim, quem pode descrever o esplendor e a majestade que há naquele mundo glacial inexplorado que fulguram perante os olhos de Deus por séculos passados e continuará por

séculos vindouros? O que, de fato, sabemos sobre as estrelas da Via Láctea, ou mesmo acerca dos planetas que, juntamente conosco, orbitam ao redor do sol? Apesar de tal ignorância de nossa parte, que beleza atordoante adorna esse universo semeado de estrelas! (KUYPER, 2018, p. 126).

Sendo Deus o Criador, que cria com beleza e arte, temos aí um argumento que impede uma visão limitada da criatividade. O mesmo Deus que criou todas as coisas nos fez a Sua imagem e semelhança, o que significa que podemos e devemos usar a nossa criatividade para produzir arte. É a criatividade artística um dos elementos que diferencia o ser humano de seres não-humanos. Criatividade é algo intrínseco à nossa hominidade (SCHAEFFER, 2010, p. 45).

Conquanto seja uma característica dada ao homem por Deus, e que a criatividade seja em si boa, nem tudo o que os homens conseguem criar a partir de sua criatividade é algo bom, uma vez que o homem está corrompido. Ela é uma expressão da nossa humanidade. Os museus são expressões da “hominidade do ser humano” (SCHAEFFER, 2010, p. 46). As obras de arte devem demonstrar valor em si mesmas. Por um lado, não são apenas uma mensagem para o intelecto. Por outro, não são arte pela arte, que não se pode discutir, analisar ou dizer nada a seu respeito.

Uma obra de arte não é apenas o veículo para a transmissão de uma mensagem, mas transmite de alguma forma a cosmovisão de seu autor. Observando o conjunto da obra de um autor, podemos ver “tanto a fundamentação quanto certos detalhes da concepção do artista sobre a vida se manifestam” (SCHAEFFER, 2010, p. 49). Todos, sejam eles conscientes disso ou não, de alguma forma, têm uma cosmovisão. No caso de um artista, sua cosmovisão transborda através de sua arte, e a expressão artística dá força a uma cosmovisão. Nem toda obra de arte, por mais esplêndida que seja traz uma cosmovisão correta. Uma bela obra aumenta o poder comunicativo de uma cosmovisão, o que não necessariamente a torna verdadeira.

Schaeffer defendia que uma obra de arte deveria ter algum sentido para o público que a receberia. Há um vocabulário simbólico, que uma vez conhecido por autor e receptor, torna a obra de arte inteligível. Há um vocabulário comum a todas as pessoas que é o mundo à nossa volta, o mundo criado por Deus.

Portanto, quando o artista não se dispõe a usar esse vocabulário simbólico, a comunicação se torna impossível. Não há como alguém saber o que ele está dizendo. Meu argumento não é que fazer esse tipo de arte é imoral ou anticristão, mas que, com isso, perdemos uma dimensão da arte (SCHAEFFER, 2010, p. 51).

Por isso a arte abstrata não é bem-vista por Schaeffer, uma vez que a relação com o espectador não é completa, é indefinida e alienante, como se entre eles houvesse uma parede. Diante da arte abstrata, cada observador experimenta uma reação emocional pessoal.

Uma obra de arte pode ser julgada a partir de certos padrões de julgamento. Schaeffer apontava quatro padrões básicos. Um grande artista, pode produzir uma primorosa obra de arte, ainda que não concordemos com sua cosmovisão. Isso não fará dele um artista menor. Tratar o artista de maneira justa é entender que embora sua cosmovisão seja diferente da que defendemos, ele é capaz de produzir arte com excelência técnica. O contrário também é possível, e até frequente: validar arte com excelência técnica duvidosa ou discutível apenas por conta de uma cosmovisão que agrada ao espectador.

Um outro padrão de julgamento apontado por Schaeffer é a validade, que corresponde ao artista manter-se fiel a si mesmo e a sua cosmovisão. Muitos artistas criam suas obras por encomenda direta de seus clientes, ou para agradar a crítica especializada, ou ainda, para aproveitar um bom momento em que determinado estilo ou tema esteja em alta para poder tirar proveito com sua arte. Nesses casos, um trabalho artístico não tem validade.

Além de excelência técnica e validade, outro padrão pelo qual julgamos uma obra de arte é seu conteúdo, ou seja, aquilo que reflete a cosmovisão do artista. No caso específico dos artistas cristãos, sua cosmovisão deve estar alinhada com a Bíblia. Uma obra de arte pode ter alta qualidade e ainda assim apresentar uma cosmovisão contrária aos pressupostos da fé cristã. Quando isso ocorre, pode causar um efeito negativo muito maior do que se uma mensagem destrutiva fosse transmitida com qualidade técnica inferior. Schaeffer nos alerta sobre isso: “Muitos parecem achar que, quanto maior a qualidade da arte, tanto menor deve ser a

nossa crítica à sua cosmovisão. Precisamos reverter isso” (SCHAEFFER, 2010, p. 57).

Um outro aspecto que não pode ser desprezado é o fato de que um artista que não é cristão, seja capaz de criar uma obra de arte que tenha em si uma cosmovisão cristã. Enquanto cristão aqui é entendido como a pessoa que tem Cristo como seu Salvador pessoal, a cosmovisão cristã, como entendida por Schaeffer era algo bem mais amplo. Ela a dividia em dois temas, que chamava de maior e menor.

O tema maior estava ligado à plenitude e ao sentido da vida. Estava dividido em duas partes, a primeira era metafísica, relaciona-se com a crença na existência de um Deus que intervém na vida humana, que tem em si significância uma vez que o homem foi feito à imagem e semelhança desse Deus. A crença na existência de Deus leva a compreensão de que o amor, a verdadeira moral e a criatividade existem. Logo, em relação à existência, esse primeiro aspecto do tema maior era bastante positivo. O segundo aspecto desse tema maior tem a ver com o sentido moral do cristianismo, que é baseado no caráter de Deus e se reflete na lei moral do Universo. Diante de Deus e de toda sua perfeição, santidade e eternidade, o homem, pecador e finito, sente-se (e de fato é), culpado. A solução de sua culpa e de sua imperfeição pecaminosa foi dada pelo próprio Deus através da vida, da morte e da ressurreição de Jesus. A humanidade corrompida pela Queda é redimida pela obra de Cristo.

No tema menor, temos a imperfeição do mundo corrompido pela Queda. Uma vez que se rebelaram contra Deus, os homens estão perdidos. Existe um claro lado fracassado e pecaminoso, mesmo na vida de pessoas que têm a Jesus como seu Salvador pessoal. A despeito do que possa ensinar o neopentecostalismo brasileiro da prosperidade, nenhuma vida (cristã ou não) é plenamente vitoriosa neste mundo. A perfeição é algo que nenhum ser humano alcançará nessa vida.

A tendência humana é de falar de suas angústias, do mal que está à volta. Uma arte cristã eminentemente humana tocará o tema menor, falará de suas dores, e profeticamente denunciará os seus próprios pecados e os de sua geração. Entretanto, artistas cristãos não podem (nem devem) restringirem-se apenas ao que há de negativo, há uma possibilidade de solução, há um otimismo no tema maior que aponta para Cristo e sua obra que redime todas as coisas.

A arte cristã deve equilibrar os temas. Não pode apenas idealizar uma vida sem problemas, utópica e distante, nem se ater somente aos aspectos negativos da vida, como se não houvesse nenhuma solução. Não pode ser demasiado pessimista, tampouco romântica a ponto de fechar os olhos para a realidade dura.

Há então: artistas que são cristãos e que criam sua arte numa cosmovisão plenamente cristã; artistas não cristãos que criam sua arte a partir de uma cosmovisão que não é cristã; há artistas que apesar de não serem cristãos, são influenciados por uma cosmovisão cristã e dentro dela criam sua arte e o um quarto tipo que seria “o mais triste de todos” (SCHAEFFER, 2010, p. 58), aquele que é cristão, mas que ao produzir arte incorpora uma cosmovisão não-cristã.

O último dos quatro padrões de julgamento de uma obra de arte segundo Schaeffer é a adequação entre o veículo e a mensagem. Em uma obra de arte verdadeiramente grandiosa existe uma correlação entre o estilo e o conteúdo, como no poema “A Terra Devastada” (1922) de T. S. Eliot e no quadro *Demoseilles d’Avignon* (1907), de Pablo Picasso.

O tipo de adequação entre mensagem e conteúdo que fez Elliot, foi observar seu mundo fragmentado e partido, apresentando um poema que coleta fragmentos de linguagem, de imagens e alusões trazidas da filosofia, da literatura e de escritos religiosos. Um poema em fragmentos sobre um mundo fragmentado. No caso de Picasso, que pintando uma tela que leva o nome de uma casa de prostituição em Barcelona, divide sua tela em três partes, com estilos distintos, de forma natural, no estilo dos primitivos espanhóis e de forma abstrata, com as mulheres semelhantes a monstros, retratando a fragmentada natureza do homem de seu tempo. “Aquilo que T. S. Elliot fez na poesia, Picasso já havia feito na pintura. Ambos merecem reconhecimento por adequar o veículo à mensagem” (SCHAEFFER, 2010, p. 59).

Além disso, Schaeffer nos lembra que a arte pode ser usada para transmitir todo tipo de mensagem, inclusive formas novas, diferentes daquelas que estamos habituados. Uma parte considerável da rejeição à arte se dá exatamente pela sensação de estranhamento quanto à forma diferente do habitual com que ela se apresenta. Eis aqui um dos grandes problemas enfrentados pelas bandas de rock cristãs, inclusive no Brasil. Há uma tendência em sacralizar certas formas de arte e tornar-se refratário a formas novas que possam surgir. Há aqui uma clara limitação à criatividade humana, que entendemos ser dada por Deus. “Os

estilos artísticos mudam e nada há de errado nisso” (SCHAEFFER, 2010, p. 61).

Para que não haja obstáculos quanto ao entendimento, é preciso que haja contemporaneidade à arte cristã, do contrário ela será ininteligível “A arte cristã dos dias atuais deve ser uma arte do século atual”. E não apenas adequada ao tempo, mas ao lugar onde ela está. A arte cristã deverá ter as nuances do lugar onde ela está sendo desenvolvida. Uma genuína arte cristã precisa combinar adequação ao tempo, ao lugar e à cosmovisão cristã.

Todo estilo artístico possui potencialidades e limitações. Ao produzir arte cristã o artista deve entender qual veículo transportará adequadamente a mensagem que deseja transmitir. E estar atento ao fato de que o público a quem essa mensagem está destinada consiga compreender seu conteúdo. Não basta apenas a produção da arte, o *feedback* deve ser levado em conta também. Como exemplifica Schaeffer:

Digamos, por exemplo, que você esteja tocando em um grupo de rock cristão, fazendo uma forma artística de rock. Suponhamos também que você esteja visitando cafeterias e usando o rock como ponte para pregar a mensagem cristã. Tudo bem. Porém, é preciso atentar-se para o feedback. Depois de tocar, você precisa se perguntar se as pessoas conseguiram compreender o que você estava fazendo. Será que elas ouviram sua mensagem claramente porque você usou a linguagem moderna deles, ou simplesmente ouviram mais uma vez o que já vinham ouvindo sempre que escutavam rock porque você usou o estilo delas? Às vezes consegue-se comunicar o conteúdo; outras vezes não. Nem todas as situações são iguais; você deve ter em mente a situação atual e o que está tentando fazer (SCHAEFFER, 2010, p. 67).

O estilo a ser utilizado é em si neutro. Mas deve ser cuidadosamente escolhido pelo artista cristão para que não distorça sua cosmovisão e consiga transmitir exatamente aquilo que o artista deseja comunicar. Essa reflexão deve ser aplicada tanto ao escolher usar, quanto escolher não usar determinado estilo.

Schaeffer faz questão de salientar que a arte cristã não é sempre religiosa. Reflexo mesmo da Criação de Deus que tem grande variedade de cores, formas e sons, mas não é toda ela religiosa no sentido estrito. A mensagem cristã, sobretudo protestante tem a tendência de enfatizar muito o aspecto soteriológico, esquecendo por vezes que a mensagem cristã começa na Criação. Como parte da criação, a arte cristã faz bem em retratar o ser humano enquanto indivíduo, e não uma humanidade abstrata e distante.

Toda a vida de um artista cristão deve ser ela mesma uma obra de arte. Ele não deve usar a arte tão somente para fazer evangelismo. Ele nem mesmo precisa se concentrar em temas religiosos, uma vez que temas religiosos podem trazer consigo elementos misturados de outras tradições religiosas. Caso famoso no rock é a canção '*My Sweet Lord*' lançada por George Harrison no álbum '*All Things Must Pass*' de 1970. No refrão dessa canção, enquanto a voz em primeiro plano canta '*My Sweet Lord*' e Aleluia, ao fundo é entoado o mantra Hare Krishna.

Um último aspecto da perspectiva de Schaeffer sobre a arte que queremos ressaltar é que ele defendia a análise de toda a obra de um artista, em seu conjunto para que se pudesse entender sua cosmovisão. Nem o artista era capaz de expor todas sua cosmovisão em uma única obra e nem o espectador poderia pretender captar toda ela de uma só vez. É necessário um olhar aguçado sobre a obra completa de um autor para que a noção e a percepção de sua cosmovisão seja melhor entendida.

### **3. HANS ROOKMAAKER E UMA IDEIA DE ARTE QUE NÃO PRECISA SER JUSTIFICADA**

Henderik Roelof Rookmaaker, que ganhou da família o apelido de Hans, viveu apenas 55 anos, simetricamente situados no meio do século 20, entre 1922 e 1977 (GASQUE, 2012, p. 13). Nasceu em Haia na Holanda, no período em que a Europa se recuperava dos estragos causados pela Primeira Guerra Mundial.

O pai e o avô de Hans eram funcionários do governo holandês, atuando nas colônias das então chamadas Índias Holandesas. Sua família viveu na região onde hoje fica a Indonésia até 1920, quando retornaram à Holanda. Foi nesse período que Hans nasceu. Pouco depois, em 1924, seu pai retornou ao trabalho na colônia holandesa, levando consigo a família. Ele atuava como controlador de uma divisão administrativa colonial na parte oeste

de Sumatra. Devido a problemas de saúde, o pai de Hans se aposentou e foi morar na Holanda em 1937 (GASQUE, 2012, p. 39).

Durante a juventude, Rookmaaker apaixonou-se pela música afro-americana sobretudo *jazz*, *blues* e *spirituals*. Tornou-se aspirante na *Royal Naval College*, a academia militar que formava oficiais da Marinha holandesa. Lá estudou até 1940, quando os alemães fecharam a Escola. Transferiu-se então para o curso de engenharia da Universidade Técnica de Delft, onde estudou até 4 de março de 1941 quando foi preso por posse de literatura antialemã. A prova de seu crime era um panfleto encontrado em seu bolso intitulado *De Vrije Katheder* (O pódio livre), que Hans havia recebido de René Donker, um de seus professores na universidade. Esperou pelo julgamento preso durante nove meses, sendo condenado a prisão por dois meses e meio. Devido ao tempo de espera preso, foi liberado com sua pena cumprida.

Solto, não passou muito tempo até que os oficiais comissionados como ele fossem convocados pelos nazistas a se apresentarem em Breda em abril de 1942. De lá foi mandado para o “Campo de prisioneiros de guerra para oficiais 67” em Nuremberg (GASQUE, 2012, p. 47). Foi a esse tempo, que Hans, que não era de família cristã, começou a considerar que Deus poderia ter um papel importante na vida humana e começou a ler a Bíblia. Sua leitura mostrou que a Bíblia revela a verdade. De Nuremberg, foi transferido para Stanislau na Ucrânia, onde conheceu Johan Pieter Albertus Mekkes, um capitão das forças armadas, cristão convicto, profundo intelectual e autodidata que mesmo servindo às forças armadas iniciou seu doutorado em lei filosófica. Era vinte e cinco anos mais velho que Rookmaaker, mas dali em diante se tornaria um dos seus maiores influenciadores além de um de seus melhores amigos.

Mekkes ajudou Rookmaaker a entender melhor a fé cristã e sua relação com a filosofia. Foi com Mekkes que Rookmaaker conheceu a filosofia da ideia cosmogônica de Herman Dooyeweerd, que foi a ferramenta que Rookmaaker usou para pensar sistematicamente e criticamente a partir de uma perspectiva cristã (GASQUE, 2012, p. 58).

Voltando para a Holanda, Hans Rookmaaker foi batizado na Igreja Reformada em Haia. Se tornou um cristão convicto e que não queria se tornar um liberal. Por outro lado, não se tornou um fundamentalista. A influência de Dooyeweerd o fez ver o pensamento cristão de forma aberta e não fechada. A fórmula



agostiniana de *'credo ut intelligam'* era real no pensamento de Rookmaaker.

Em 1948, enquanto estudava na Universidade de Amsterdã, sua noiva, Anky Huitker, que trabalhava na comissão organizadora da primeira assembleia do Conselho Internacional de Igrejas Cristãs. Durante esse trabalho, ela conheceu um estadunidense que julgou ser interessante apresentar a Rookmaaker. Assim, em agosto de 1948, por intermédio de Anky, Hans Rookmaaker conheceu Francis Schaeffer. Os dois pensadores firmaram grande amizade, que incluía visitas com toda a família às casas um do outro.

Há diferenças fundamentais entre eles. Schaeffer era mais velho quase 10 anos. Rookmaaker era um intelectual e ao mesmo tempo um evangelista, ele tinha maior inclinação acadêmica que Schaeffer que era um evangelista e ao mesmo tempo um intelectual. Apesar disso nem um nem outro se encaixavam no típico estereótipo de intelectual. Eram ao mesmo tempo bíblicos e culturalmente relevantes (GASQUE, 2012, p. 101). Hans Rookmaaker e sua família foram uns dos primeiros hóspedes do L'Abri suíço. Posteriormente, Rookmaaker e sua família se tornam representantes do ministério L'Abri na Holanda onde eles mesmos inaugurariam mais tarde um L'Abri em Eck en Wiel.

Em 7 de juho de 1959, Hans concluiu seu doutorado em História da Arte pela Universidade de Amsterdã e foi convidado a lecionar História da Arte na Universidade Livre de Amsterdã. Em 13 de março de 1977, Hans Rookmaaker morre vítima de um ataque cardíaco aos 55 anos.

Uma palestra de Hans Rookmaaker proferida no Festival de Artes na Inglaterra em 1975, se tornou o clássico livro *'A arte não precisa se justificativa'*, em que Hans estava trabalhando quando veio a falecer. O livro foi lançado postumamente em 1978 (ROOKMAAKER, 2010, 80p.)

Rookmaaker era especialista em artes, e apesar de apaixonado por música, suas análises em geral falavam da pintura, da escultura e das artes visuais, sem desconsiderar os demais artistas e suas produções, mas deixando claro qual era sua área e maior conhecimento.

Ele entendia que que vivemos em um universo mecanicista que prende uma humanidade feita para ser livre. A partir de Kant, Schelling e Hegel, a arte passa a ser vista como solução, ela pode revelar a unidade interna e contornar as tensões racionais. A arte ganha quase um sentido religioso, mas de uma religião irreligiosa.

Talvez por essa razão a música tornou-se a maior das artes. Ela nos domina emocionalmente e, ainda assim, não pode ser facilmente analisada. Seu conteúdo vai além daquilo que podemos verbalizar (ROOKMAAKER, 2010, p. 15).

A despeito dessa elevação quase religiosa das artes, os artistas continuavam “famintos e segregados” (ROOKMAAKER, 2010, p. 17) a não ser que fizessem de sua obra mero elemento comercial, o que Rookmaaker chamava de “arte a serviço de Mamão” (ROOKMAAKER, 2010, p. 19), rendendo-se ao mau gosto e a sentimentalismo baratos. Aqueles que se recusaram renderem-se ao sistema dominante, eram abandonados.

Rookmaaker entende que o racionalismo cartesiano mudou muitas realidades, dentre elas a arte. As artes manuais foram desprezadas, como se fossem algo inferior. As “belas artes” ganharam uma importância quase religiosa, os grandes artistas passaram a ser considerados gênios e de alguma forma, a arte ocupou o lugar da religião.

A mentalidade de que a Igreja e o Cristianismo deveriam abster-se de contato com a cultura secular contribuiu para que a Renascença fosse tão secularizada (ROOKMAAKER, 2018, p. 41). O resultado apontado por Rookmaaker era que:

Na arte da Renascença, encontramos dois momentos ou ideais em ação. Primeiro, há liberdade, como no desejo faustiano desenfreado por liberdade e potencial ilimitados; segundo, a racionalização do estilo como no classicismo estritamente observado e racionalmente determinado. (ROOKMAAKER, 2018, p. 65).

Os cristãos viram essa mudança e se recolheram a ponto de verem o mundo se tornar completamente secularizado a despeito de nele haver muitos cristãos. A influência dos cristãos na vida em sociedade foi diminuindo consideravelmente até que vida cristã viesse a se resumir ao exercício devocional. Dissociados da cultura do mundo, como se coisas espirituais e culturais não pudessem se tocar, alguns absurdos foram acontecendo. Rookmaaker cita um exemplo:

Conheço uma escola de teologia que organizou um curso sobre cristianismo e cultura. A primeira questão era: ‘O que o cristianismo tem a ver com

a cultura?'. Como eles não conseguiram responder, surgiu a seguinte pergunta: 'Por que esse curso existe?' (ROOKMAAKER, 2010, p. 24).

As artes foram sendo deixadas de lado no protestantismo, como se sua única função fosse evangélica. A arte passou a ser considerada utilitária. Em certa medida, o mesmo aconteceria com outras áreas da vida, como por exemplo a assistência social a necessitados. Toda a vida e toda a cultura tinham um só objetivo: alcançar mais pessoas com a mensagem do Evangelho. Não há nada de errado em usar um meio artístico e cultural com esse objetivo, mas é empobrecedor não ver a arte como nada além disso.

Esse uso utilitarista das coisas é atribuído por Rookmaaker à mudança de paradigma trazido à tona pelo racionalismo cartesiano:

[...] desde a Idade da Razão nossa cultura tem visto o relacionamento da humanidade com a natureza apenas como forma de dominar a realidade e utilizá-la em nosso favor. (ROOKMAAKER, 2010, p. 20).

Isso gerou uma crise profunda na humanidade, de natureza espiritual, e que se refletiu nas artes, mas também na economia, na tecnologia e na moralidade. Poucos dominam os meios de dominar a natureza e as realidades à força. Com isso, poucos dominam a muitos e o resultado é uma qualidade de vida prejudicada em que a desumanização faz parte do cotidiano.

Quando poderia responder a essas mudanças, o cristianismo ensimesmou-se em uma espécie de pietismo, onde

extensas áreas da realidade humana, como a filosofia, a ciência, as artes, a economia e a política, foram entregues ao 'mundo', já que os cristãos se concentravam principalmente em atividades piedosas. (ROOKMAAKER, 2010, p. 23).

Rookmaaker propõe uma espécie de reforma da realidade do mundo, que deve começar no cristianismo, para que haja renovo em nossa cultura. É preciso que o cristianismo assuma uma posição mais ativa de influência em nossa sociedade. Em sua visão, é preciso que os cristãos percebam o estado em que o mundo

secularizado se encontra, ver a posição confortável em que os cristãos se encontram em meio a tudo isso e tomar a atitude de iniciar uma mudança, que não temos como garantir seu sucesso, mas sem uma tentativa, o fracasso é iminente.

Nesse cenário, o papel dos artistas cristãos é extremamente importante. Eles devem trabalhar dentro da sociedade e através de sua criação, possam tornar a vida vivível, espiritualmente rica, com profundidade e que seja estimulante (ROOKMAAKER, 2010, p. 34). Rookmaaker lembra que o mundo não se tornou ateu graças à árdua pregação de ateístas, mas devido ao trabalho pesado destes em diversas áreas da cultura e da ciência. Ao tomar a liderança em múltiplas áreas, passaram a dar o tom de como as coisas seriam. A arte tem evidente influência sobre as pessoas:

Pense no papel do rock nos anos 60. Se naquela época houvesse música cristã criativa, estimulante e boa, se houvesse arte visual que fosse verdadeiramente diferente, não estranha, mas boa, o cristianismo teria mais a dizer. (ROOKMAAKER, 2010, p. 35)

Essa ação de influenciar a sociedade deve ser conjunta e incluir além dos artistas, escritores, pensadores e pregadores. Precisamos mostrar que as coisas feitas pela humanidade só alcançam pleno significado estando firmados em seu relacionamento com Deus. Não é a arte que deve ser usada para mostrar a validade do cristianismo. Uma vez que entendemos que o cristianismo é verdadeiro, tudo o que um artista cristão faz expressando sua criatividade é para a Glória de Deus. Temos vida, com sentido propósito e beleza. Reconhecemos que essa vida bem como os talentos artísticos são dádivas recebidas de Deus. Logo, mesmo que a arte não seja nitidamente evangelística ela reflete nosso propósito de vida de buscar o reino de Deus.

Apesar de não precisar ter justificativa, uma obra de arte tem em si um sentido e comunica algo. “Ele é uma realização da imaginação humana, ela é espiritual; isto é, ela mostra o que significa ser humano”. (ROOKMAAKER, 2010, p. 39).

Ela deve ser humana e real, com isso traz em si seu elemento cristão, não como um apêndice, inserido artificialmente, mas como parte integrante daquilo que o artista é e que transborda dele mesmo.

Deus deu à humanidade a habilidade de fazer coisas belas: compor músicas, escrever poemas, produzir esculturas e decorar coisas. As possibilidades artísticas existem para serem percebidas e executadas por nós e para receberem uma forma concreta. Deus deu isso a humanidade e seu sentido está exatamente nesta doação. É algo dado por Deus que tem que ser feito por meio dele, ou seja, por meio dos talentos que ele dá, em obediência e em amor a ele a às pessoas. É assim que a arte é devolvida como oferta a Deus. Assim, a arte tem seu próprio significado como criação de Deus – ela não precisa de justificativa. Sua justificativa é ser uma possibilidade dada por Deus. (ROOKMAAKER, 2010, p. 46).

Assim como qualquer outro profissional em sua área de atuação, o artista não precisa de justificativa para estarem fazendo seu trabalho. Ao fazerem bem o seu trabalho estão demonstrando seu amor a Deus e ao próximo. A arte tem espaço em muitas áreas da vida e no contexto da liturgia religiosa ou da propaganda evangelística. A arte não precisa renegar esses âmbitos, mas não precisa ficar presa exclusivamente a eles.

Há duas maneiras de encararmos a qualidade de uma obra de arte, entendendo como é a leitura contextual que o artista faz e expressa em sua obra bem como a qualidade técnica com que comunica essa sua visão. Mesmo que uma obra de arte seja simples ela deve ser sempre clara, nunca tola ou superficial (ROOKMAAKER, 2010, p. 52).

A arte comunica o que o artista percebe e com isso influencia até mesmo o estilo de vida dos espectadores. Músicas e filmes influenciam bem mais que o estilo das roupas que usamos, mas mexem com a maneira como nos movemos e sentimos. A arte pode ainda ser uma maneira através da qual damos forma a nossos descontentamentos e desconfortos em relação ao mundo.

E há uma grande norma para a produção de arte, para Rookmaaker, ela está resumida no mandamento de amar ao próximo.

Se dissermos que o amor é, como tudo mais, a suprema forma de arte, isso certamente afeta os temas que escolhemos, a maneira como os tratamos, as formas que lhes damos, os materiais que manuseamos e as técnicas que empregamos. (ROOKMAAKER, 2010, p. 55).

Uma das tarefas dos teólogos e pensadores cristãos é entender, avaliar e levar em consideração a arte que tem sido feito em seu contexto cultural, pois essa arte influencia a vida e comunica uma visão de mundo.

Se um disco chega ao topo das paradas de sucesso (refiro-me ao rock e ao pop0, quer dizer que muitas pessoas o estão ouvindo. Portanto, torna-se imprescindível discutir o significado, o conteúdo e a influência que ele tem sobre as pessoas, ainda que não no sentido exato de uma palavra ou linha, ou apenas das letras das canções. A música com seu impacto total, ou seja, sua melodia, seu ritmo e sua harmonia, expressa uma mentalidade, um estilo de vida, um modo de pensar e sentir, uma forma de lidar com a vida e com a realidade. É importante discutirmos isso, pois esse tipo de música ajuda a formar os estilos de vida daqueles que o apreciam (ROOKMAAKER, 2010, p. 58-59).

Dois questões são importantes na discussão acerca de uma obra de arte: o decoro, ou a função que uma obra exerce em seu próprio cenário; e o significado em relação à função. A exemplo de Schaeffer, Rookmaaker não gostava de arte meramente abstrata (ROOKMAAKER, 2010, p. 65) por conta de sua negação da realidade.

Rookmaaker de quatro qualidades determinantes sobre a relevância e influência de uma artista: o talento, que não é mérito do artista, mas uma dádiva concedida por Deus; a inteligência, que tem a ver com a capacidade de analisar a situação e através dos parâmetros próprios da arte, ser capaz de comunicar sua compreensão; o caráter, que tem a ver com manter-se fiel a quem o artista de fato é, e não ceder a tentação de fazer uma arte distante de si com objetivos secundários como fama, popularidade

e lucro; a quarta e última característica está ligada a aplicação e está ligada à quantidade de trabalho duro a ser aplicado na categoria caráter. É preciso estudo, treino, prática. “Genialidade por si só não basta”. (ROOKMAAKER, 2010, p. 75).

Rookmaaker espera dos cristãos uma arte que dê beleza e sentido à vida, que ao mesmo tempo perceba e denuncie o mal, mas que aponte perspectivas:

Procuramos arte cheia de arte, que brota da plenitude do que somos e que leve em conta a realidade inteira em que vivemos, a realidade imensuravelmente maior do que simplesmente a soma da natureza e ser humano. Tal arte expressará alegria e beleza, dará honra e louvor – mas nunca fechará os olhos ao pecado e à miséria. Será, em suma, uma arte nascida da liberdade dada por Deus aos homens. A arte deve ser uma forma de brincar, de regozijar-se diante da face de Deus. (ROOKMAAKER, 2010, p. 81).

De sua contribuição recolhemos que a maior influência que artistas cristãos podem exercer na cultura secular, é fazer a sua arte demonstrando sua cosmovisão, sua leitura de um mundo perdido e pecador, mas criado belo e que anseia por reconciliar-se com seu criador. Uma arte que tenha os pés no chão e a cabeça nas coisas eternas, que veja toda a realidade com a possibilidade de redenção. Uma arte que não seja necessariamente evangélica, mas que, sendo bela e transmitindo uma cosmovisão que afirme pela arte que pessoas feitas a imagem e semelhança do Criador que dá beleza ao mundo, contribuem com arte feita com qualidade que comunica ao homem de seu tempo a beleza que há na criação de Deus.

#### **4. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Este artigo apresentou Paul Tillich e sua Teologia feita em fronteira, no limiar entre dois polos divergentes que se tocam em algum momento, apropriando-se do método da correlação, que busca usar o contexto (cultural, vivencial, social, político e antropológico) para nele, a partir dele, e para as pessoas que circulam por ele transmitir aquilo que é o conteúdo básico da fé cristã. O produtor de cultura, o artista, aquele que anuncia essa mensagem através de dada situação precisa entender que sua mensagem tem uma preocupação última, que em essência é religiosa, mesmo que a linguagem com que sua mensagem seja transmitida não o seja. O artista faz tudo isso ciente da teonomia que dá base a todas as outras coisas.

Igualmente importante é a contribuição de Francis Schaeffer, com sua oposição ao modernismo e ao humanismo que exclui Deus da ordem do dia. Schaeffer vem em nosso auxílio para reafirmar o senhorio de Deus sobre a sua criação e que a obra produzida por um artista deva ser avaliada tendo em vista aspectos técnicos e conceituais tais como: excelência técnica, validade, conteúdo intelectual e a integração coerente entre veículo e mensagem.

Schaeffer traz uma visão muito mais bíblica sobre a importância da beleza da arte e como a beleza importa para o Criador. Como criaturas feitas à sua imagem e semelhança, o desafio da humanidade é exatamente o de produzir arte que tenha conteúdo, que seja capaz de transmitir uma mensagem, que não seja contraditória à cosmovisão bíblica, mas que acima de tudo seja bela. Que cause encantamento, que encha os olhos. A arte abstrata não tem essa capacidade de comunicar. Logo, ela não é bem-vista aqui. Embora tenha seu valor, não é possível perceber elementos que tragam esperança em algo que não comunica.

O último que contribuiu com sua teologia foi o holandês Hans Rookmaaker, o responsável por fundar o departamento de História da Arte da Universidade Livre de Amsterdã. Amigo próximo de Schaeffer, parceiro de ministério no L'Abri, especialista em arte, que dava especial atenção ao evangelismo, Rookmaaker foi traduzido para o português apenas no século 21. Ele nos traz a perspectiva de que a arte não precisa de justificativa. Ela não precisa ter uma função definida (como o evangelismo) para ser criada e para ser apreciada em sua beleza, uma vez que o cristianismo não pode ser resumido a uma série de mensagens intelectualizadas, a mensagem do Evangelho não alcança apenas a mente ou a alma, ela envolve o ser humano por completo e isso inclui suas emoções e percepções ante a contemplação de uma obra de arte.

Se Schaeffer nos deu critérios para analisar a obra, Rookmaaker completa o ciclo nos apresentando parâmetros através dos quais os artistas podem ser julgados. A importância do artista é determinada por seu talento, sua inteligência, seu caráter e sua aplicação em exercer com maestria sua função de artista. Além disso, entendemos ser necessário que vejamos na obra sua excelência técnica, sua validade, seu conteúdo intelectual e sua coerência e no artista, verificarmos seu talento, sua inteligência, seu caráter e sua habilidade.



## REFERÊNCIAS

GASGUE, Laurel. **Rookmaaker: arte e mente cristã**. Viçosa: Ultimato, 2012. p. 101

GIBELINI, Rosino, **A Teologia do século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 2021, p. 83

KUYPER, Abraham. **Sabedoria & prodígios: graça comum na ciência e na arte**. Brasília: Monergismo, 2018.

MENDES, Alex. A espiritualidade nos sermões de Paul Tillich. **Correlatio**, São Paulo, v. 19, n. 22, 2020. Portal metodista de periódicos científicos e acadêmicos. Universidade Metodista de São Paulo. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/view/1035890> Acesso em: 19 mar.2022

MONDIN, B. **Os grandes teólogos do século XX**. v. 2. São Paulo: Paulinas, 1980.

TILLICH, Paul. **No limite**. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

TILLICH, Paul. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

RELIGION: To be or not to be. **TIME Magazine**, v. LXXIII, Nº 11, 16 de março de 1959, Disponível em: <http://content.time.com/time/magazine/0,9263,7601590316,00.html>. Acesso em 19 de março de 2022.

**Religion: Mission to Intellectuals**. TIME Magazine, v. LXXV, n. 2, 16 mar. 1959. Disponível em: <http://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,894666,00.html>. Acesso em: 19 mar. 022.

ROOKMAAKER, H.R., **A arte não precisa de justificativa**. Viçosa: Ultimato, 2010.

ROOKMAAKER, H. **O dom criativo**. Brasília, DF: Monergismo, 2018.

SANTOS, Victor Siqueira. **O ser humano e Deus: o giro antropológico moderno em “O ser e Deus” de Paul Tillich**. Orientador: Maria Clara Lucchetti Bingemer. 2017. Orientadora Dissertação (Mestrado em Teologia) – PUC-Rio, Programa de Pós-graduação em Teologia. Departamento de Teologia, Rio de Janeiro, 2017. 212f. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/33800/33800.PDF> Acesso em: 19 mar. 2022.

SCHAEFFER, Francis. **25 estudos Bíblicos básicos**. Brasília: Monergismo, 2015.

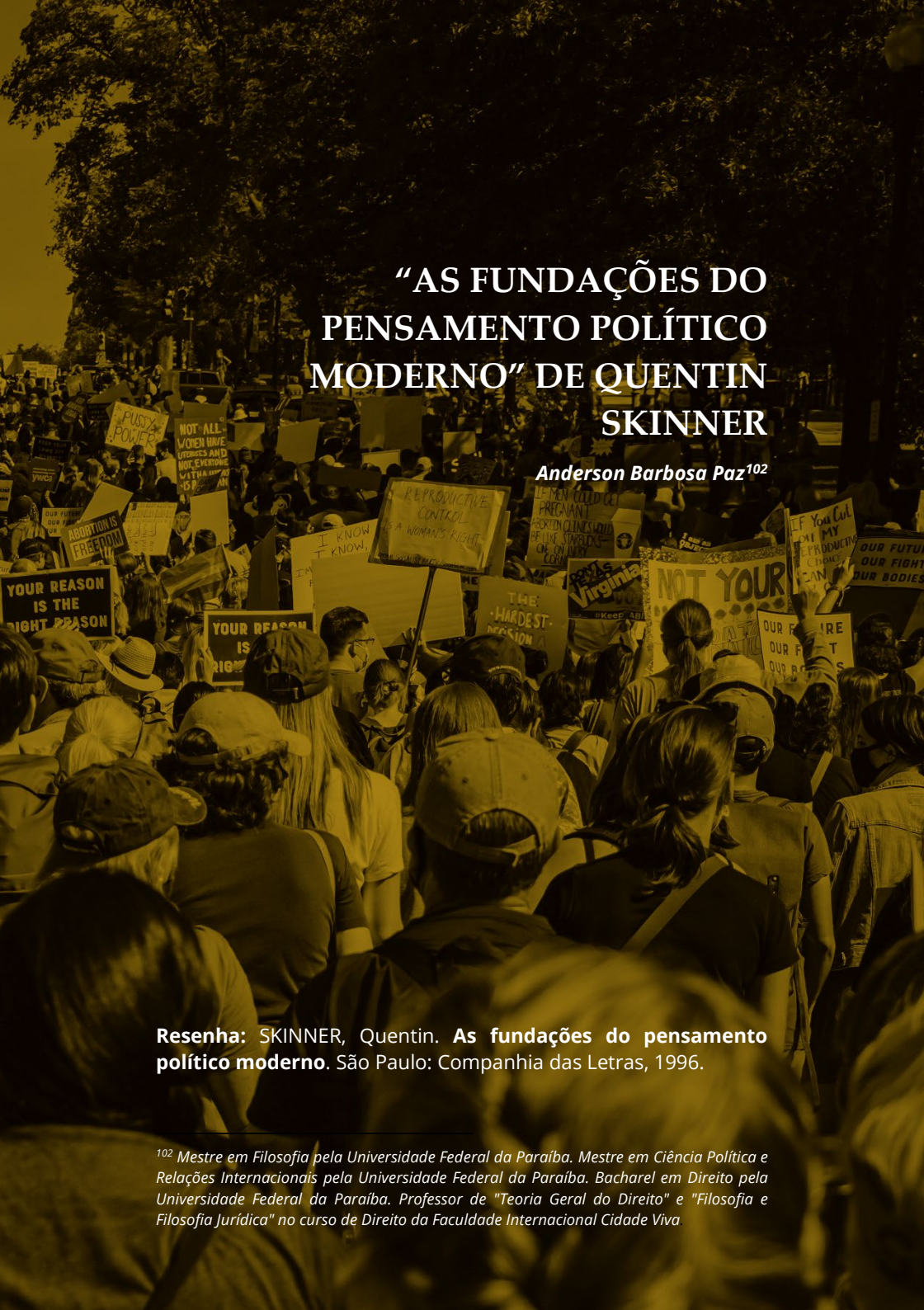
SCHAEFFER, Francis A., **A arte e a bíblia**. Viçosa: Ultimato, 2010.

SCHAEFFER, Francis. **Como viveremos?** Cambuci: Cultura Cristã, 2003.

SCHAEFFER, Francis. **Manifesto Cristão**. Brasília: Refúgio, 1985.

SCHAEFFER, Francis. **O Deus que Intervém**. Cambuci: Cultura Cristã, 2002.

---



# “AS FUNDAÇÕES DO PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO” DE QUENTIN SKINNER

*Anderson Barbosa Paz*<sup>102</sup>

**Resenha:** SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

<sup>102</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. Mestre em Ciência Política e Relações Internacionais pela Universidade Federal da Paraíba. Bacharel em Direito pela Universidade Federal da Paraíba. Professor de "Teoria Geral do Direito" e "Filosofia e Filosofia Jurídica" no curso de Direito da Faculdade Internacional Cidade Viva

## **RESUMO**

Esse texto objetiva apresentar e discutir a obra “As fundações do pensamento político moderno” do teórico político britânico Quentin Skinner. Essa obra, originalmente publicada em 1978, dispõe de um panorama do pensamento político do período da Idade Média até o início da Idade Moderna. O autor rastreia os fundamentos das teorias políticas modernas e do Estado nos períodos da Renascença e da Reforma Protestante. Por ser um livro denso, espera-se que esse texto contribua como introdução à obra de Skinner.

## **PALAVRAS-CHAVE**

*Quentin Skinner; política; modernidade.*

## **ABSTRACT**

This text aims to present and discuss the book "The Foundations of Modern Political Thought" by British political theorist Quentin Skinner. Originally published in 1978, this work provides an overview of political thought from the Medieval period to the early Modern period. The author traces the foundations of modern political theories and the State in the Renaissance and Protestant Reformation periods. For being a dense book, it is expected that this text serves as an introduction to Skinner's work.

## **KEYWORDS**

*Quentin Skinner; politics; modernity.*

## **1. INTRODUÇÃO**

“As fundações do pensamento político moderno” do teórico político britânico Quentin Skinner (1940-) é uma obra fundamental para a compreensão das bases do pensamento político moderno. Foi originalmente publicada em 1978 no formato de dois volumes: vol. I: a Renascença, e vol. II: a Era da Reforma. A edição brasileira, da Editora Companhia das Letras, compilou todo o texto em uma obra só. Constam-se, da parte um a três, as origens da Renascença, a Renascença italiana e a Renascença do norte europeu. A parte quatro a seis abrange o absolutismo monárquico,

a Reforma luterana, o constitucionalismo e a Contrarreforma, e o calvinismo e sua teoria da revolução.

Skinner foi professor de ciência política da Universidade de Cambridge. Tornou-se um proeminente historiador e teórico político britânico. A partir de uma interpretação contextualista de obras políticas e filosóficas – em que se pretende compreender as ideias políticas dentro de seu contexto histórico e social –, Skinner deu grandes contribuições para o campo da história do pensamento político. Em “As fundações do pensamento político moderno”, Skinner objetiva: a) “oferecer um quadro panorâmico dos principais textos do pensamento político de fins da Idade Média e começos da era moderna” (Ibid., p. 9); b) apontar “alguns aspectos do processo pelo qual veio a formar-se o moderno conceito de Estado” (Ibid., p. 9); e c) “ilustrar um certo modo de proceder ao estudo e interpretação dos textos históricos” (Ibid., p. 10).

Em resumo, Skinner busca apresentar um panorama do pensamento político do período da Idade Média até o início da Idade Moderna, rastreando os fundamentos das teorias políticas modernas e do Estado. Ele identifica a Renascença e a Reforma Protestante como os dois pilares fundamentais do pensamento político moderno. E então examina a reflexão política desses períodos, abrangendo uma ampla gama de autores e textos clássicos em seus respectivos contextos. O presente trabalho espera contribuir na apresentação da obra de Skinner.

## **2. A RENASCENÇA**

### **2.1 O ideal de liberdade**

Na Itália do século XII, algumas cidades adotaram uma forma republicana de governo em contraponto a um modelo de monarquia hereditária. Essa forma republicana passou de um modo consular de governo para um tipo de governo eleito cujo *podestà* – funcionário eleito com poder supremo – assumia o controle sobre a cidade e a governava como um funcionário assalariado com poderes judicantes, administrativos e representativos. O *podestà* não era um governante independente e respondia, ao fim de seu mandato, por seus atos à luz dos interesses determinados pela própria cidade. No fim do século XII, esse modelo republicano já era adotado pelas principais cidades do norte da Itália.

Ainda assim, as cidades continuavam, formalmente, vassalãs do Santo Império Romano – dinastia Imperial que data da coroação de Carlos Magno pelo Papa Leão III. Com o tempo, algumas cidades italianas – como Lombardia e Toscana – passaram a se opor ao Santo Império para assegurar seu direito a autogoverno. Apoiadas no ideal de liberdade, essas cidades queriam independência do Imperador e autonomia para consolidar uma forma de governo republicana. Contudo, na oposição ao Império, “as cidades não tinham meios de investi-las de qualquer força legal” (Ibid., p. 29). Como as cidades se apoiavam no mesmo Direito romano do Império, não dispunham de uma concepção legal capaz de justificar uma independência jurídica do Império. Só no início do século XIV, ocorreu uma mudança de pensamento dos juristas das cidades. A partir da obra de Bartolo de Saxoferrato (1314-57), passou-se a questionar o direito dos Imperadores sobre as cidades italianas. A mudança de mentalidade jurídica visava justificar a pretensão por soberania e independência frente ao Império.

Nesse contexto de oposição ao Império, as cidades italianas foram apoiadas pelo Papado. No século XIII, o Papado detinha ou um controle direto ou uma forte influência sobre as cidades italianas e desenvolvera uma doutrina para legitimar o exercício de seu poder sobre os assuntos temporais. Contudo, devido à expansão de seu poder e influência, o Papado passou a ser visto, por algumas cidades, como uma ameaça à independência política. Em meio a esse cenário de resistência ao Papado, “algumas cidades lombardas e toscanas começaram a elaborar uma ideologia política que fosse capaz de legitimar sua contestação aos poderes e imunidades que a Igreja então pleiteava” (Ibid., pp. 37-8). Pensadores como Dante Alighieri (1265-1321) e Marsílio de Pádua (1270-1342) passaram a apelar ao poder do Império para equilibrar o poder face ao domínio do Papado.

Ocorre que, diante do problema de na oposição ao Papado se ceder excessivo poder ao Império, ou de na oposição ao Império se ceder demasiado poder ao Papado, era necessário uma doutrina política que mantivesse a independência das cidades face às duas potências.

Com efeito, no século XIII, as cidades italianas se encontravam fraturadas por divisões de classes sociais a ponto de perderem suas liberdades republicanas. Devido a conflitos entre classes, já no fim do século XIII, a maior parte das cidades aceitou a regência unificada de um “senhor” – *signore* – capaz de manter a

ordem social. Esse senhor assumia o governo como um regente forte que mantinha o poder de sua família por hereditariedade. Ainda assim, algumas cidades, como Milão e Florença, lutaram para manter seu modelo republicano.

Nessa época, as cidades que pleiteavam uma independência republicana buscaram desenvolver um arcabouço teórico baseado ou na “retórica” ou na “escolástica” para lidar com o poder do Império e do Papado. A tradição retórica – lastreada nas universidades italianas – adotou uma abordagem humanista de valorização da liberdade republicana a partir dos clássicos e buscou aconselhar diretamente os políticos na arte do governo republicano. Sob influência humanista, a tradição retórica defendia independência política e autogoverno republicano, afirmando que o povo deveria deixar de lado seus interesses pessoais e de facção para se identificar com o bem da cidade como um todo. Os governantes, o povo e as leis deveriam ser virtuosos para alcançar o bem comum. Preocupados com conselhos práticos, os retóricos visavam às atitudes dos governantes para alcançar o bem comum da cidade como um todo.

A tradição escolástica – lastreada na filosofia aristotélica – se dedicou a afirmar os princípios e valores para uma política de liberdade republicana. Defendia ser preciso abandonar o espírito de facção para obter e manter a “paz e concórdia”. Para isso, era necessário “considerar o bem de cada cidadão em particular como sendo igual ao bem da cidade como um todo” (Ibid., p. 78). Nesse contexto, autores como Marsílio de Pádua (1270-1342) aconselharam os governantes a diminuir o risco de desordem social combatendo o espírito faccioso das cidades. O povo como um todo, autêntico detentor do poder legislativo e jurisdicional, deveria legitimar o poder dos governantes no combate às facções. Assim, tanto a paz (ausência de facções), quanto a liberdade republicana poderiam ser asseguradas.

## **2.2 Renascença italiana**

As tradições retórica e escolástica contribuíram para a formação de uma perspectiva humanista e cívica de teoria política. No século XV, em Florença, um “humanismo cívico” ganhou forma em oposição ao domínio do Papado e do Império. Esse humanismo, liderado por Coluccio Salutati (1331-1406), Leonardo Bruni (1370-1444) e Poggio Bracciolini (1380-1459), defendia a

liberdade republicana, a saber, um tipo de liberdade “tanto no sentido de se estar livre da interferência externa quanto no de se ter a liberdade de tomar parte ativa no governo da República” (Ibid., p. 99). Em busca da liberdade republicana, os humanistas defendiam a integridade das cidades-repúblicas, uma constituição livre que possibilitasse uma participação cívica nas decisões do governo, e a forma republicana de governo.

Amparados no movimento humanista renascentista do século XIV – de teor antiagostiniano –, os humanistas cívicos da Florença do século XV aceitaram que o homem era livre e capaz de alcançar máxima excelência, deveria cultivar a virtude como objetivo de vida e deveria valorizar sua pátria. Nesse sentido, o homem deveria “moldar seu próprio destino e refazer o mundo social para adequá-lo a seus desejos” (Ibid., p. 115). Em consequência, os humanistas rejeitaram a metodologia escolástica de interpretação de textos do Direito Romano, afirmando sua respectiva historicidade ao indicar os conteúdos e as preocupações como próprias de uma sociedade distinta. Também afirmaram, em contraponto ao purismo especulativo dos escolásticos, o valor da vida cívica e da prudência como elemento fundamental para a ação social e política. Como resultado, “os humanistas vieram a ter uma nova visão da história e, ao mesmo tempo, uma confiança absolutamente notável no papel que nela desempenhavam” (Ibid., pp. 130-31).

Apesar do desenvolvimento das ideias republicanas em cidades como Florença e Roma, houve uma expansão do governo dos Príncipes na segunda metade do século XV na Itália. Nessa época, desenvolveu-se uma literatura de elogios e conselhos ao governo dos Príncipes, como *O Príncipe* de Maquiavel. Em geral, a literatura destinada aos Príncipes se preocupava com a educação e a competência necessárias para que o príncipe enfrentasse os desafios da *Fortuna* e mantivesse seu poder. Os Príncipes, para Maquiavel, deveriam usar os meios necessários para manter a paz, dispor de um poder forte contra os inimigos, e cultivar quaisquer qualidades (*virtù*) capazes de garantir a manutenção do poder. Assim, um Príncipe que quisesse manter o poder deveria, quando necessário, “renunciar às exigências da virtude cristã, abraçando de todo o coração a moralidade em tudo diferente que lhe determina a posição que ocupa” (Ibid., p. 155).

Em meio à ascensão do governo dos Príncipes, os valores republicanos recobriram sua força. Veneza, que mantivera os valores republicanos de independência e autogoverno, influenciou,



no século XVI, o restante da Itália. Nessa época, tanto a tradição escolástica quanto a do humanismo cívico foram retomadas e desenvolvidas. A escolástica italiana, composta por teólogos e juristas que defendiam liberdades republicanas, inspirou Savanarola (1452-1498) a argumentar que a cidade deveria se manter republicana para preservar a liberdade dos cidadãos. O conjunto dos cidadãos deveria dispor de autoridade em todos os assuntos políticos.

Por sua vez, apesar de discordar da visão otimista sobre a natureza humana dos humanistas cívicos, Maquiavel foi influenciado pela defesa da liberdade política republicana. Em texto destinado a aconselhar o corpo dos cidadãos, Maquiavel defendeu, nos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, que o povo poderia se governar por meio de uma aristocracia. Para ele, uma cidade deveria dispor de um corpo de cidadãos armados para não depender de mercenários, deveria ter um sentimento de pertencimento cívico para que o indivíduo identificasse seu bem ao da cidade, e deveria permitir que os cidadãos participassem de suas decisões. Dessa forma, seria possível desenvolver uma *virtù* pragmática que reforçasse a liberdade dos cidadãos. Isto é, para Maquiavel, na busca de se preservar liberdade e segurança, tanto os Príncipes quanto os cidadãos deveriam agir pragmaticamente – dispendo de qualquer meio necessário – para manter o poder e a liberdade da cidade-república.

### **2.3 Renascença do norte europeu**

Devido ao avanço de déspotas no governo das cidades italianas, a tradição republicana da Itália foi esvanecendo. Em contrapartida, na Inglaterra, França e Alemanha, passou-se a desenvolver uma cultura humanista aristocrática, orientada pelo cultivo de virtude, educação dos Príncipes e estabilidade social. Enquanto alguns estudiosos italianos foram ensinar nas universidades desses países, outros estudantes do norte europeu foram estudar humanidades na Itália. Em consequência, o intercâmbio de conhecimentos e valores humanísticos possibilitou “uma revolução intelectual que acabaria levando à derrubada da escolástica” (Ibid., p. 217) e deu origem a “uma nova e confiante cultura humanista, em começos do século XVI, na França, Inglaterra e Alemanha” (Ibid., p. 218).

Primeiramente, a Renascença italiana influenciou o pensamento jurídico dos teóricos da Europa do norte. A crítica

filológica e histórica dos textos do mundo antigo, considerando seus respectivos contextos de produção, formou um “humanismo jurídico” capaz de influenciar a teoria política e jurídica dos países do norte. Com a percepção da distância histórica em relação aos textos antigos, a autoridade do Direito Romano perdeu força. Em consequência, abriu-se espaço para o desenvolvimento de uma jurisprudência comparativa, como em Jean Bodin (1530-1596), e para uma nova fundação teórica da política e da ciência do direito. Ademais, a Bíblia também passou a ser interpretada sob um paradigma humanista. Buscou-se a compreensão do texto em seu contexto histórico e particular. Como consequência política, concluiu-se que “tanto a organização existente como as pretensões temporais do Papado estavam fora de sincronia com os ideais e instituições originais da Igreja primitiva” (Ibid., p. 231).

No âmbito do pensamento político e social, os humanistas do norte europeu aceitaram a relação dos humanistas italianos entre bom governo e conhecimento, produzindo tratados destinados aos Príncipes, aos demais governantes e aos cidadãos. Defendiam a necessidade do exercício de virtudes, como fizeram o “humanismo cristão” de Erasmo de Roterdã (1466-1536) e de Thomas More (1478-1535), que deveriam ser aprendidas por educação cívica e moral a partir do estudo das humanidades. Os humanistas do norte europeu também assumiram cargos públicos a serviço do governo e buscaram desenvolver uma ciência da política a partir da compreensão do passado. Além disso, eles defenderam que o povo e os governantes deveriam abandonar um espírito faccioso e autointeressado para se preocupar com o bem da comunidade como um todo.

Apesar da influência da teoria política italiana sobre o humanismo do norte europeu, duas críticas destes em relação àqueles se mantiveram. Os humanistas do norte rejeitaram a doutrina de “guerra justa” e afirmaram que toda guerra deveria ser evitada. Também rejeitaram a noção de “razão de Estado” que permitia aos governantes, em alguns casos, agir à revelia das virtudes para, devido à necessidade, buscar por quaisquer meios os interesses da comunidade como um todo. Esse segundo aspecto, porém, foi relativizado posteriormente devido à necessidade de ações políticas mais pragmáticas.

### **3. A ERA DA REFORMA**

#### **3.1 A reforma de Lutero**

No contexto de valorização da liberdade política republicana do século XVI, a Reforma Protestante aconteceu. Martinho Lutero (1483-1546) desqualificou a centralidade da Igreja como instituição visível e também estreitou a distância entre o povo e o sacerdócio. Distinguindo as esferas eclesiástica e do poder civil, Lutero rejeitou a ideia de que a Igreja dispõe de poderes jurisdicionais para reger a vida cristã e social. A Igreja não poderia exercer jurisdição sobre assuntos temporais, mas sim “as autoridades seculares devem ter o direito exclusivo a exercer todos os poderes coercitivos, inclusive sobre a própria Igreja” (Ibid., p. 297). O cristão deveria obedecer à autoridade civil.

Assim, além de se alinhar aos humanistas nas críticas às deficiências da Igreja, a Reforma de Lutero retomou uma tradição do medievo tardio que relegava a autoridade jurisdicional ao poder secular, e não à Igreja. A tradição humanista se opunha às pretensões de absolutismo papal. Nesse contexto, o postulado teológico de Lutero de separar a Igreja do poder político encontrou apoio em diferentes países, especialmente os da Europa do norte. Em consequência ao clima de anticlericalismo por parte dos leigos e das autoridades temporais, começou-se a desenvolver uma teorização legal e política visando abolir a jurisdição do Papado. Portanto, a causa de Lutero encontrou amplo amparo nos sentimentos de sua época e justificou a ruptura de autoridades seculares em relação à Igreja Romana.

Após encontrar amplo apoio, a Reforma de Lutero se disseminou gerando importantes impactos políticos e sociais. Primeiramente, a Reforma assumiu a forma de uma “campanha de propaganda” (Ibid., p. 347), em que seguidores de Lutero passaram a produzir tratados sociais e políticos sistemáticos. O pressuposto dessa ação era de que Deus ordenara o mundo e interferia na história humana conforme sua vontade. O homem deveria obedecer aos governantes, que foram estabelecidos por vontade de Deus, e não deveria resistir aos comandos do governante. Por sua vez, os governantes deveriam governar segundo a vontade de Deus.

Apesar de os primeiros luteranos terem legitimado as monarquias absolutistas e garantido seu apoio à causa da Reforma, outros convertidos à fé protestante passaram a defender a transformação religiosa e política sem esperar a ação das

autoridades seculares. As seitas anabatistas rejeitaram a atitude passiva em relação às autoridades civis. Defendiam ser necessária uma reforma religiosa completa, utilizando-se da força. Essa postura enrijeceu as autoridades públicas contra o reformismo radical, a fim de evitar qualquer levante social.

Outra consequência política da Reforma de Lutero se deu quando as autoridades seculares de alguns países acolheram e propagaram a concepção luterana de Igreja, a saber, a Igreja deve ser considerada uma congregação espiritual cujo dever é apenas pregar a Palavra de Deus. Como resultado, “tratou-se de conceder proteção governamental a diversos líderes luteranos, que antes eram tolhidos ou silenciados, e de incentivá-los a difundir suas opiniões” (Ibid., p. 364). Ademais, os países aderentes à causa da Reforma promoveram assembleias nacionais para rejeitar os poderes jurisdicionais do Papado e da Igreja Romana, transferindo para a Coroa os poderes jurisdicionais que estiveram no domínio da Igreja.

Por fim, as autoridades seculares aderentes à Reforma de Lutero passaram a exigir dos cidadãos a aceitação das ordenanças das igrejas protestantes, às vezes, até perseguindo oponentes resistentes. Nesse sentido, a busca por impor a Reforma resultou, a rigor, em “repúdio a Roma, apropriação de todos os poderes eclesiásticos pelas autoridades seculares e uma enérgica repressão a quem se opusesse à nova ordem estabelecida” (Ibid., p. 373). Assim, política e juridicamente, a Reforma de Lutero representou a restrição do domínio da Igreja Romana sobre o poder temporal.

### **3.2 Constitucionalismo e contrarreforma**

A defesa de Lutero relativa à obediência dos súditos aos Príncipes e à separação entre as esferas da Igreja e do poder temporal contribuíram para a “emergência das monarquias absolutistas unificadas e na legitimação desses regimes” (Ibid., p. 393). Entretanto, em contraponto à emergência da doutrina absolutista, ganhou força a teoria constitucionalista que defendia que a autoridade política era inerente ao povo, de forma que todo governante deveria se sujeitar à possibilidade de ser destituído por representantes de seus súditos.

No fim da Idade Média, surgiu o “movimento conciliar” que defendia a autoridade dos concílios gerais sobre a Igreja Romana. O teólogo francês Jean Gerson (1363-1429), na discussão sobre a

relação entre a autoridade da Igreja e autoridade secular, contribuiu para a teoria do Estado. Em primeiro lugar, Gerson defendeu que “todo governo secular deve ser independente de qualquer outra forma de jurisdição, inclusive das pretensas jurisdições da Igreja” (Ibid., p. 395). Em segundo lugar, ele argumentou que “numa república secular a suprema autoridade legislativa deveria estar nas mãos de uma assembleia representativa de todos os cidadãos” (Ibid., p. 396).

Em consequência, Gerson defendeu que nenhum governante pode sobrepor a autoridade da comunidade que governa. Por isso, o poder supremo deveria permanecer com a sociedade secular e o *status* do governante deveria ser de um ministro, não de um soberano absoluto. Em um sentido constitucionalista, Gerson argumentou que qualquer comunidade cujo governante estivesse acima da lei ou dispusesse de poderes absolutos não era uma sociedade política. Todo governante deveria agir em conformidade à lei para o bem da República. O governante deveria se comprometer com as leis e visar o bem comum.

Essa perspectiva do movimento conciliar influenciou pensadores políticos que, no século XVI, especialmente no contexto francês, passaram a defender que a legitimidade do poder político residia no povo, que os governantes deveriam ser limitados pelas leis e que as esferas secular e eclesiástica deveriam ser inteiramente separadas entre si. Juristas também argumentaram, com base no Direito Romano, em favor do governo das leis e criticaram o absolutismo monárquico. Nessa época, a doutrina constitucionalista moderna começou a tomar forma.

Com efeito, ainda no século XVI, no contexto da Contrarreforma, o tomismo ganhou força com as obras de alguns pensadores romanistas, como o teólogo Francisco de Vitória (1483-1546) e o jesuíta Francisco Suárez (1548-1617). Em oposição ao luteranismo, os poderes legislativos do Papa foram reafirmados pelos tomistas, argumentando-se que a Igreja constituía uma instituição visível e jurisdicional e que era uma autoridade hierárquica e legislativa controlada pelo Papa. Nesse sentido, defendeu-se que “a Igreja visível é sem a menor dúvida uma autoridade legislativa independente, operando seu próprio código de direito canônico paralelo às leis civis da república, às quais jamais se submete” (Ibid., p. 423).

Em uma retomada do Direito natural, os teóricos tomistas reafirmaram a capacidade da razão para desenvolver alicerces

morais para a política. Os tomistas defenderam que o universo é regido por uma hierarquia de leis: “lei eterna” em que Deus age, “lei divina” revelada nas Escrituras e fundante da Igreja, “lei da natureza” implantada na natureza humana para que o homem compreenda a vontade de Deus, e “lei positiva” que os homens criam para reger a sociedade. A partir dessas leis, os tomistas desenvolveram uma teoria da lei natural que afirmava que as leis positivas deveriam se adequar aos comandos morais da lei natural, que a sociedade política deveria reconhecer que a lei natural era justa, racional e expressão da vontade de Deus, e que todo homem poderia compreender e seguir os princípios da lei natural. E acrescentaram que a “lei das nações” – uma lei geral e universal – era uma lei humana positiva conhecida em cada sociedade podendo se tornar um código a reger as relações entre diferentes sociedades políticas.

A partir do postulado de que todo homem tinha a capacidade de compreender a lei natural, os tomistas argumentaram que toda sociedade secular foi criada como meio para realizar objetivos puramente mundanos. Dessa forma, toda sociedade foi criada pela vontade de seus cidadãos. Apesar de os indivíduos não disporem de leis positivas, eles se relacionavam a partir da lei inscrita em sua natureza. Na condição natural, a comunidade era governada pela lei da natureza e tinha por base a liberdade, igualdade e independência entre seus membros. Contudo, para se desenvolver, era necessário – por consenso – abrir mão dessa liberdade natural e criar leis positivas para “viver com decência e segurança” (Ibid., p. 437). Assim surgiu a sociedade política.

Então, em contraponto aos luteranos, os tomistas da segunda metade do século XVI afirmaram que o homem era capaz de compreender a vontade de Deus e viver conforme a lei natural autêntica. Assim, “todos os homens, em todas as épocas, são de fato igualmente capazes de consultar e seguir a lei que está inscrita em seus corações” (Ibid., p. 443). Afirmaram, portanto, a capacidade racional humana de desenvolver leis adequadas para uma sociedade política. Em consequência, legitimaram a separação entre as autoridades secular e eclesiástica, limitaram o poder coercitivo direto do Papa sobre as repúblicas seculares, defenderam a obediência às autoridades legitimamente constituídas, e afirmaram – em contraponto a Maquiavel – que a moral baseada na lei natural não podia ser suspensa para que o

povo e as autoridades alcançassem fins políticos por quaisquer meios.

Os tomistas da Contrarreforma contribuíram fundamentalmente na formulação do pensamento constitucional. Com base no tomismo, eles “não apenas chegaram a várias conclusões radicalmente populistas, como também funcionaram como o canal por meio do qual, no correr do século seguinte, a aplicação do contrato social à análise da obrigação política pôde exercer a mais decisiva influência” (Ibid., p. 450). Contudo, apesar de suas contribuições, eles não podiam ser considerados como iniciadores de uma abordagem democrática da política. Eles rejeitaram uma concepção popular de soberania na medida em que postularam que “embora o Papa possa não dispor de um poder direto para controlar os assuntos temporais, ainda assim a ele se devem reconhecer poderes indiretos bastante extensos” (Ibid., p. 455). Como resultado, mantiveram um tipo de absolutismo constitucionalista com forte teor religioso romanista.

### **3.3 Calvinismo e revolução**

No contexto da Reforma Protestante, desenvolveu-se uma teoria política constitucional com elementos democráticos. Na segunda metade do século XVI, os governos católicos do norte da Europa voltaram-se contra os reformadores. As autoridades da Alemanha, Inglaterra, Escócia, França foram de encontro aos reformadores. Os calvinistas se mantiveram “irredutivelmente fiéis a uma teoria da obediência política passiva” (Ibid., p. 467). De início, João Calvino (1509-1564) defendia uma obediência estrita às autoridades constituídas – mesmo que tiranas fossem –, com a exceção de não se obedecer à ordem atentatória aos mandamentos de Deus. Nos fins da década de 1550, porém, Calvino se aproximou da teoria que defendia que autoridades representantes do povo poderiam resistir às autoridades seculares.

Por sua vez, os luteranos defenderam a doutrina da resistência ativa ao Imperador quando este atacasse à fé protestante. Apresentaram-se, na década de 1530, duas teorias sobre a forma dessa resistência: a teoria constitucional de Filipe de Hesse (1504-1567) e a teoria do direito privado de Gregory Brück (1483-1547). O jurista Filipe de Hesse postulou que “se o Imperador ultrapassar os limites de seu cargo perseguindo o Evangelho ou tratando com violência qualquer um dos príncipes, estará violando

as obrigações a ele impostas por ocasião de sua eleição, sendo, portanto, legítimo combatê-lo” (Ibid., p. 472). Assim, quando o Imperador ultrapassasse os limites constitucionais de sua função, a resistência armada dos representantes do povo era justificada.

Em contrapartida, o jurista da Saxônia, Gregory Brück, argumentou em favor da doutrina do direito privado. Dizia que quando o governante excede suas competências, ele se tornava um cidadão privado criminoso. Por isso, o indivíduo podia repelir a injustiça pelas armas. Afirmava que, em certas circunstâncias, o uso da violência por indivíduos era justificado contra o Imperador injusto. De início, os luteranos se filiaram à doutrina de Brück. Entretanto, Martin Bucer (1491-1551) criticou e rejeitou a concepção de um cidadão privado poder repelir pela força um governante. Com vistas a aprimorar a doutrina do direito privado, Bucer se voltou para a doutrina constitucional de Hesse e argumentou que os indivíduos privados nunca podiam oferecer resistência armada, mas as autoridades públicas – os “magistrados inferiores” – tinham a legitimidade de resistência constitucional porque foram instituídas por Deus para defender o povo pela força das armas.

Já na década de 1550, Calvino aceitou a teoria da resistência constitucional por meio de “magistrados eforais” ou “éforos” – magistrados eleitos pelo povo – para moderar o poder dos reis, como faziam os espartanos. Esses magistrados, segundo Calvino, tinham a obrigação de controlar os atos dos governantes, a fim de proteger o povo a quem representavam. Ainda assim, em alguns de seus últimos comentários bíblicos, o próprio Calvino ambigualmente fez menções à doutrina do direito privado reduzindo o tirano a agente privado, mas não permitindo o uso da força pelos cidadãos. Apesar de suas ambiguidades, a visão de Calvino era que “o poder de resistir a governantes tirânicos, nos reinos de sua época, poderia ser legitimamente conferido a vários magistrados eleitos pelo povo, agindo como seus representantes e tendo o dever de prestar contas a seus mandatários” (Ibid., p. 507).

Por outro lado, os calvinistas da Inglaterra e Escócia se voltaram para a doutrina do direito privado como principal tese para legitimar a resistência pela força. John Ponet (1514-1556) e Christopher Goodman (1520-1603) defenderam a resistência privada pela força diante de tiranos ou opressores, afirmando que estes governantes não eram ordenados por Deus, mas escolhidos pelo povo. Por sua vez, John Knox (1505-1572), de início, esteve mais próximo à doutrina constitucional defendendo que se os



governantes comesçassem a agir contra a vontade de Deus, não cumprindo seus deveres de cuidar do povo e atacassem seus súditos, então os magistrados inferiores deveriam resistir-lhes. Com o tempo, porém, Knox, baseado na noção de pacto e aliança com Deus, aproximou-se da doutrina privada de Ponet e Goodman, defendendo a obrigação de “revolução popular” contra a idolatria e tirania por parte de “todo o conjunto do povo” (Ibid., p. 511).

A teoria dos calvinistas radicais que defendia a revolução popular se tornou a base do pensamento constitucionalista moderno. Contudo, diferentemente dos calvinistas que entendiam que a resistência política era um “dever religioso” de defesa das leis de Deus e da fé calvinista, os modernos entenderam que a resistência era um “direito moral” para autopreservação. A passagem do “dever religioso” para o “direito moral” se deu com os huguenotes – calvinistas franceses – durante os conflitos religiosos na França da segunda metade do século XVI. Em seguida, “passou aos calvinistas dos Países Baixos, chegando depois à Inglaterra e adquirindo grande destaque no contexto ideológico da revolução inglesa durante a década de 1640” (Ibid., p. 514). A influência chegou até John Locke (1632-1704) que entendeu que é direito dos cidadãos resistirem a um tirano quando ele excede seu poder conferido pela lei.

Com efeito, no contexto francês de guerras religiosas na década de 1640, os huguenotes buscavam conquistar tolerância religiosa para expressar sua fé. Entretanto, após sentir-se ameaçada pelo crescimento da força militar e política dos huguenotes, a rainha francesa Catarina de Médici (1519-1589) mandou executar a liderança huguenote. Depois do massacre da noite de São Bartolomeu (1572), em que aproximadamente doze mil huguenotes foram mortos, parte dos sobreviventes assumiu uma postura de confronto contra a monarquia. Contudo, com vistas ao apaziguamento, outra parte dos huguenotes se aproximou dos argumentos de católicos moderados em favor de uma política de tolerância.

Ainda assim, os huguenotes, após o massacre de 1572, passaram a discutir amplamente sobre a legitimidade de uma postura de resistência contra a intolerância do governo que se tornava cada vez mais absolutista. Nesse contexto, “os huguenotes puderam elaborar uma ideologia de oposição ao governo capaz de exceder o tom meramente sectário, para formular-se em termos constitucionalistas” (Ibid., p. 528). Os huguenotes buscaram

desenvolver uma teoria ampla de resistência defensiva que interessasse a qualquer opositor do governo, relacionando elementos do legado calvinista e do constitucionalismo de católicos moderados. Em meio a severas oposições de pensadores como Michel de Montaigne (1533-1592) e Jean Bodin (1530-1596), que eram contrários a movimentos revolucionários e defensores da estabilidade monárquica, os huguenotes desenvolveram uma teoria constitucionalista de resistência fundada em razões de consciência.

O huguenote François Hotman (1524-1590) defendeu – com base em uma releitura da história francesa – a soberania popular dizendo que a mais alta autoridade do Reino residia na assembleia dos Estados. Legitimou, assim, a resistência política através de representantes do povo. Outros huguenotes defenderam o direito do Parlamento em atuar como limitador do poder real. Entretanto, os huguenotes ainda precisavam de uma teoria mais crítica e direta à ação do governo. Então, “recorreram às duas tradições do constitucionalismo radical, a dos escolásticos e a do direito romano” (Ibid., p. 589). Huguenotes como Philippe de Mornay (1549-1623) entenderam que “a condição original e fundamental de um povo tem de ser de liberdade natural” e que “toda sociedade política legítima deve originar-se de um ato de livre consentimento por parte do povo inteiro” (Ibid., p. 590).

Portanto, os huguenotes passaram a defender uma resistência constitucional por meio de representantes do povo e a adotar argumentos escolásticos e do pensamento romano para fundar sua defesa por liberdade e participação do povo. Para eles, uma república deveria servir ao bem do povo e preservação de seus direitos. A república dependia do consentimento dos cidadãos – enquanto coletividade – e os governantes deveriam defender os direitos naturais do povo à vida e liberdade. Devido à dificuldade de o povo expressar seu consentimento de modo direto em um país vasto como a França, os huguenotes defenderam o princípio de que “o povo delegou sua autoridade para escolher e subsequentemente controlar o supremo magistrado a um conjunto de magistrados inferiores, especialmente escolhidos para essa finalidade” (Ibid., p. 599). O bem comum e o consentimento se tornaram, para os huguenotes, as bases de uma república legítima.

Portanto, a partir de argumentos escolásticos e romanos, os huguenotes passaram de uma teoria da resistência religiosa, relacionada à noção de pacto na defesa das leis de Deus, “para uma

teoria genuinamente política da revolução, baseada na ideia de um contrato que cria um direito moral (e não apenas um dever religioso) de resistir a todo governante que deixe de cumprir a obrigação, que lhe incumbe, de visar ao bem do povo em todos os seus atos públicos” (Ibid., pp. 604-05). Assim, para os huguenotes, “os magistrados e representantes do povo têm o direito moral de resistir pela força a um governo tirânico, e esse direito fundamenta-se num direito prévio e natural do povo soberano a considerar a república um meio de assegurar e aprimorar seu bem” (Ibid., p. 606). Contudo, outros calvinistas deixaram o elemento religioso da teoria do poder político de lado e assumiram uma teoria popular e secular do direito de resistir. O escocês George Buchanan (1506-1582) e o alemão Johannes Althusius (1563-1638) passaram a tratar de política e do direito à parte de discussões teológicas e religiosas.

O desenvolvimento das fundações do pensamento político moderno fez com que, no início do século XVII, o conceito de Estado se tornasse o objeto teórico mais relevante para o pensamento político da Europa. Alguns aspectos centralizaram o debate em torno do conceito de Estado: a distinção da esfera política (relações de poder) da filosofia moral (arte de governo), independência de cada reino e cidade de poderes externos, reconhecimento da autoridade de cada reino em legislar sem dispor de rivais no interior de seu território (doutrina da soberania), e entendimento de que a sociedade política existe apenas para fins políticos. Em consequência, a noção de Estado se tornou a de um aparelho político independente que o governante deveria preservar. O Estado se tornou uma estrutura onipotente e impessoal. Assim começou a teoria moderna do Estado.

#### **4. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O presente texto buscou apresentar uma visão geral do livro “As fundações do pensamento político moderno” de Skinner. Apesar de a erudição da obra de Skinner não poder ser resumida em um texto, buscou-se expor os elementos centrais das passagens entre os momentos históricos do desenvolvimento do pensamento moderno.

Apesar de muitos elementos da obra de Skinner merecerem destaque, sete aspectos chamaram singular atenção:

Em primeiro lugar, o desenvolvimento do ideal republicano se consolidou quando, em oposição ao Papado e ao Império, os humanistas italianos assumiram uma perspectiva política antiagostiniana e antiescolástica. Eles passaram a afirmar a liberdade humana como elemento capaz de moldar os rumos sociais e políticos de uma sociedade. Essa liberdade, porém, era distinta do ideal liberal moderno. A liberdade se orientava pelo bem comum das cidades-repúblicas, não apenas dos indivíduos como agentes atomizados.

Em segundo lugar, a ética humanista atribuía primazia à ética das virtudes na política. Ao invés de se centrar, como os modernos, no aprimoramento das instituições, os humanistas se preocupavam mais com as virtudes do Príncipe, dos governantes e dos cidadãos. Para eles, uma educação moralmente orientada à prática das virtudes poderia resultar em decisões políticas mais acertadas.

Em terceiro lugar, em perspectiva antagônica à visão otimista sobre a natureza humana dos humanistas republicanos, Maquiavel se concentrou na *virtù* do Príncipe e dos cidadãos para manter o poder político e a liberdade. Para Maquiavel, o Príncipe e os cidadãos deveriam usar dos meios necessários para manter seu poder e a paz da cidade. Com base em uma visão pessimista da natureza humana, Maquiavel abriu um novo ramo de literatura política orientada por uma pragmática realista na manutenção do poder e da liberdade política.

Em quarto lugar, a Reforma de Lutero deu voz aos sentimentos anticlericais dos leigos e das autoridades seculares de sua época. Seu sucesso político e religioso dependeu de um amálgama de sentimentos por limitação do poder da Igreja Romana. Politicamente, a separação entre Igreja e poder temporal representou a abertura de um novo capítulo para a modernidade em que a autoridade secular ganhou significativa autonomia.

Em quinto lugar, apesar das contribuições dos tomistas do século XVI para o desenvolvimento de uma teoria política constitucionalista, apenas com o desenvolvimento da teoria revolucionária protestante que passos substantivos foram dados para o ideal democrático de soberania popular. Apesar de início a defesa protestante pela legitimidade do povo em poder resistir a tiranos ter sido feita com propósitos religiosos, a partir dos huguenotes, o dever de resistência se tornou um direito moral para a proteção do bem-estar do povo.

Em sexto lugar, o caminho do absolutismo monárquico passando por um constitucionalismo monárquico até chegar a uma democracia constitucionalista se deu através do desenvolvimento da doutrina da resistência civil orientada pela preocupação com a defesa de liberdade religiosa. De dever religioso a direito moral, a resistência civil constitucionalista foi o instrumento teórico utilizado para limitar os governantes e garantir a liberdade individual que, já no século XVII, tornar-se-iam as bases do pensamento liberal clássico.

Em sétimo lugar, o surgimento do conceito de Estado – próprio da modernidade a partir do século XVII – se deu após um amplo processo de legitimação do poder popular em sentido moral. Com o processo de secularização das ideias políticas e jurídicas, o conceito de Estado deixou de lado seu sentido religioso para se tornar, enquanto força autônoma da Igreja, uma concepção abstrata e independente em torno do qual o pensamento político passaria a se desenvolver.

---

# CONTROLE E GENERATIVIDADE NO PIX: UMA ANÁLISE CRÍTICA DO MANUAL DE RESOLUÇÃO DE DISPUTAS

## CONTROL AND GENERATIVENESS IN THE PIX: A CRITICAL ANALYSIS OF THE DISPUTE RESOLUTION MANUAL

*Gabriel Medeiros do Nascimento*<sup>103</sup>  
*Gustavo Henrique Matos Bezerra Motta*<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> Bacharel em Direito (UFPB) e Teologia (FICV). Especialista em Ciência de Dados (Mackenzie). Mestrando em Informática com ênfase em Computação Distribuída (UFPB/PPGI). Engenheiro de dados, engenheiro de software, especialista em computação em nuvem e consultor de soluções para dados. Email: gmnmedeiros@gmail.com

<sup>104</sup> Possui graduação em Ciência da Computação pela Universidade Federal da Paraíba (1990), mestrado em Ciência da Computação pela Universidade Federal de Pernambuco (1992) e doutorado em Engenharia Elétrica pela Universidade de São Paulo (2004). Realizou Pós-Doutorado na Universidade de Edimburgo, nos anos de 2013 e 2014. Atualmente é professor associado da Universidade Federal da Paraíba. Tem experiência na área de Ciência da Computação, com ênfase em Informática em Saúde e Segurança Computacional, atuando principalmente nos seguintes temas: infraestruturas de informação, segurança em telemedicina e no prontuário eletrônico do paciente, controle de acesso baseado em papéis, arquiteturas de software e mecanismos de segurança. Email: motta.gustavo@gmail.com

## RESUMO

Qual é o impacto jurídico e prático do manual de resolução de disputas do Pix? Este artigo adota uma abordagem exploratória, qualitativa e pura para investigar as cláusulas de controle presentes no manual referido. A análise é fundamentada no domínio dos estudos de plataformas digitais, os quais desbloqueiam discussões de controle e generatividade no contexto de plataformas. Mediante este ferramental teórico, propõe-se examinar e criticar essas cláusulas sob uma perspectiva consumerista e processual. Os resultados indicam a existência de lacunas regulamentares dentro do manual de resolução de disputas do Pix, as quais são incompatíveis com direitos fundamentais nos domínios do consumo e do processo civil. Tais lacunas revelam-se como pontos de tensão no sistema, e a pesquisa aponta para a necessidade de revisão e aprimoramento destes pontos no intuito de garantir a efetiva proteção dos direitos dos consumidores. O artigo conclui ressaltando o papel vinculante e a eficácia do manual, enquanto documento amparado em resolução do Banco Central do Brasil. Daí se defende a necessidade de visitar pontos regulados pelo manual. Defende-se ainda um aprofundamento nas discussões envolvendo a intersecção entre estudos de plataforma, direito digital e direito do consumidor. Este diálogo é particularmente relevante diante da crescente influência das grandes empresas de tecnologia.

## PALAVRAS-CHAVE

*Estudos de plataforma; Direito digital; controle e generatividade; plataformas digitais; Direito do consumidor.*

## ABSTRACT

What is the legal and practical impact of the Pix dispute resolution manual? This article adopts an exploratory, qualitative and pure approach to investigate the control clauses present in the referred manual. The analysis is grounded in the domain of digital platform studies, which unlock discussions of control and generativity in the context of platforms. Through this theoretical tool, it is proposed to examine and criticize these clauses from a consumerist and procedural perspective. The results indicate the existence of regulatory gaps within the Pix dispute resolution manual, which are

incompatible with fundamental rights in the domains of consumption and civil procedure. Such gaps reveal themselves as points of tension in the system, and the research points to the need to review and improve these points in order to guarantee the effective protection of consumer rights. The article concludes by highlighting the binding role and effectiveness of the manual, as a document supported by a resolution by the Central Bank of Brazil. Hence, the need to revisit points regulated by the manual is defended. It is also defended a deepening in the discussions involving the intersection between platform studies, digital law and consumer law. This dialogue is particularly relevant given the growing influence of large technology companies.

### **KEYWORDS**

*Platform studies; Digital law; control and generativity; digital platforms; consumer Law.*

## **1. INTRODUÇÃO**

Este artigo trata dos impactos práticos e jurídicos da metodologia de controle exercida pelo Pix no domínio da resolução de disputas. A pergunta que guiará a presente investigação é "quais são as implicações da metodologia exercida pelo Pix no domínio da resolução de disputas?".

Propõe-se que seja uma investigação qualitativa, exploratória e pura organizada da seguinte maneira: na seção 1, introdutória, abordar-se-á definições gerais do objeto da pesquisa - a saber, o Pix -, bem como do domínio técnico explorado: plataformas digitais. A seção 2 funcionará como uma revisão teórica do domínio das plataformas digitais, introduzindo os leitores ao tema de controle e generatividade, principal discussão aqui tratada. A seção 3 trará o levantamento dos dados regulatórios contidos no Manual de Resolução de Disputas do Pix. Nesta seção serão elencadas as principais cláusulas de controle, bem como as oportunidades de generatividade apresentadas. Assim, caminhando para o final, a seção 4 tratará das implicações jurídicas e práticas decorrentes da metodologia de controle exercida pelo Pix. Por fim, na seção 5 teremos as considerações finais, chegando ao fim da pesquisa.



## **1.1 "Faz um Pix"**

O Pix (Banco Central do Brasil, 2023) é o sistema oficial de pagamentos instantâneos brasileiro lançado em novembro de 2020 - durante a pandemia do COVID-19. Está em desenvolvimento, porém, desde 2016. Foi desenvolvido pelo Banco Central do Brasil e está disponível para todas as instituições financeiras autorizadas pelo regulador. O sistema permite transações instantâneas altamente disponíveis, 24 horas por dia, 7 dias por semana, e permite que os usuários transfiram dinheiro entre indivíduos ou empresas usando um smartphone, tablet ou computador. "Faz um Pix", o bordão da plataforma, espalhou-se rapidamente pelo país.

A proposta da plataforma é tornar os pagamentos mais eficientes, rápidos e baratos, tanto para pessoas físicas quanto jurídicas. A plataforma é gratuita para os consumidores e tem taxas baixas para as empresas. Além disso, é um sistema orientado à privacidade, pois usa tecnologias como criptografia, validação de assinaturas digitais, homologação de certificados digitais, padrões próprios de segurança e outras medidas para proteger as informações dos usuários e evitar fraudes.

Digno de nota é o fato que, em pouco mais de dois anos desde o seu lançamento, o Pix tornou-se um participante ímpar no mercado de pagamentos brasileiro. Segundo estatísticas oficiais e recentes (Banco Central do Brasil, 2023), o sistema processou mais de 2 bilhões de transações em fevereiro de 2023, com valor aproximado de R\$ 1 trilhão. Isso representa um aumento significativo em relação ao ano anterior, quando o Pix processou cerca de 1,1 bilhão de transações em fevereiro de 2022, com valor aproximado de R\$ 562 bilhões.

O sucesso do Pix pode ser atribuído à sua facilidade de uso, conveniência e ampla adoção. Segundo estatísticas do Banco Central do Brasil (2023), em fevereiro de 2023, mais de 133 milhões de brasileiros são usuários registrados no repositório de contas bancárias do Pix (chamado DICT, "Diretório de Identificadores de Contas Transacionais"). Este número representa quase 62% da população do país. Esta elevada taxa de adesão teve um impacto significativo no setor bancário do país, uma vez que se traduziu no aumento do número de contas bancárias e na redução da utilização de papel moeda, o "dinheiro físico".

Em termos de regulamentos, o Pix está amparado em resoluções, manuais técnicos, regulamentos e normas do Banco Central.

O regulamento principal do Pix está contido na Resolução BCB nº 1 de 12/8/2020 a qual disciplina os detalhes do funcionamento do Pix. Digno de nota é o artigo segundo do referido regulamento, que emancipa a nível normativo os manuais técnicos da plataforma:

Art. 2º Além deste documento, compõem o Regulamento do Pix:

I - Manual de Uso da Marca; II - Manual de Padrões para Iniciação do Pix; III - Manual de Fluxos do Processo de Efetivação do Pix; IV - Requisitos Mínimos para a Experiência do Usuário; V - Manual de Redes do SFN; VI - Manual de Segurança do SFN; VII - Catálogo de Serviços do SFN; VIII - Manual das Interfaces de Comunicação; IX - Manual de Tempos do Pix; X - Manual Operacional do DICT; XI - Manual de Resolução de Disputas; e XII - Manual de Penalidades." (BANCO CENTRAL DO BRASIL, 2020)

O Manual objeto desta pesquisa está contido no inciso XI do referido artigo; é o Manual de Resolução de Disputas do Pix, o qual regula as controvérsias descritas no Capítulo XVIII do Regulamento do Pix. É o caso explicitado no art. 91:

Art. 91. As divergências, os conflitos e as controvérsias entre participantes e entre participantes e usuários finais a respeito da execução do disposto neste Regulamento serão tratadas, quando não for possível solução entre as partes envolvidas, de acordo com procedimentos definidos pelo Banco Central do Brasil, nos termos de manual específico.

Estes dados a respeito da relevância do Pix, bem como de suas regulações internas, apontam para a necessidade que se tem de um tratamento jurídico adequado de suas disputas entre usuários.

Dito isto, passe-se para a próxima seção introdutória, a qual tratará do domínio das plataformas digitais.

## **1.2 Plataformas digitais**

No contexto da Ciência da Computação existe um domínio que estuda a interação da sociedade com artefatos técnicos, os quais tradicionalmente se classificam como *software* e *hardware*.

Em se tratando de *software*, interessa mencionar a existência de infraestruturas de informação, as quais normalmente são base sustentadora para sistemas de informação. Veja-se, por exemplo, a internet como um exemplo de infraestrutura. Ela tem todos os requisitos apontados por pesquisadores clássicos como Star e Ruhleder (1996) e modernos como Aanestad et. al (2017).

A internet é heterogênea, por exemplo. Esta característica é entendida como a compatibilidade com contextos e sistemas distintos - computadores, tablets, celulares, servidores, bancos de dados, consoles de videogame, sensores embarcados entre outros dispositivos. Qualificando sua heterogeneidade, observa-se que trata-se de uma infraestrutura integrativa, nos termos de Aanestad et. al (2017, p. 27): "[...] infraestruturas de informação se expandem através da integração de sistemas previamente separados."

Além disso, ela é pervasiva e adotada como requisito de membresia comunitária. Para alguém operar como um cidadão moderno, é necessário operar a internet, posto que ela é presente em contextos distintos (ou seja, é pervasiva), e parte de processos fundamentais da vida comum.

Entretanto, para diferenciá-la de uma plataforma digital, observe-se: a internet não possui dono. Essa é uma grande diferença entre infraestruturas de informação e plataformas digitais. Expandindo o conceito, ninguém pode "ser banido" da internet ou de nenhuma outra infraestrutura, posto que não há proprietário para cercar o território e declarar dele.

Assim, encontra-se o conceito de plataformas digitais: tratam-se de sistemas de informação que, apoiando-se nas infraestruturas de informação, criam um espaço digital regulado orientado à inovação, mas com as cláusulas de controle estabelecidas firmemente pelo proprietário.

Entretanto, a grande tensão que enxerga-se em plataformas digitais é: naturalmente elas dependem da inovação, e esta não pode vir apenas do proprietário da plataforma. Observe-se, por exemplo, uma plataforma como o iFood (2023), a qual

funciona como um *marketplace* para restaurantes e demais estabelecimentos. Da mesma forma que ela não existe sem seus usuários, ela também não prospera sem os novos usos que os usuários (e demais terceiros) propõem a partir dela.

Esta inovação proposta por terceiros chama-se "generatividade", no contexto de estudos de plataforma.

Generatividade, por si, segundo Zittrain (2006, p. 1980) é a capacidade de uma tecnologia produzir mudanças espontâneas guiadas por audiências extensas, variadas e não coordenadas. A força que guia, freia e direciona a generatividade é o controle. Controle é a capacidade de uma tecnologia frear a generatividade guiando a atividade pela qual as citadas audiências desenvolvem as espontâneas adaptações da plataforma em questão.

É neste quadro de conceitos que encontra-se o Pix: trata-se de uma plataforma de pagamentos nacional firmemente regulada mediante normas e manuais pelo seu proprietário, o Banco Central. Entretanto, como toda plataforma, ela precisa da inovação do proprietário e dos terceiros para continuar sendo relevante para as práticas sociais - as quais sempre mudam.

Na seção seguinte será exposto um pouco mais do conceito de controle no contexto de plataformas digitais.

## **2. O CONTROLE E A INOVAÇÃO EM PLATAFORMAS DIGITAIS**

Como citado na seção anterior, as plataformas digitais surgem como um efeito reativo às características de abertura das infraestruturas de informação, apesar de estarem inseridas nelas. Estão inseridas, mas reagem, divergindo em propósito. Agora busca-se abrir um novo espaço de trocas e interações - não mais aberto e desregulado, mas regulado em essência.

Esta regulação se dá por via sinalagmática: objetiva-se equilibrar duas forças diametralmente opostas entre si: a generatividade e o controle.

Enfatize-se aqui o termo "equilibrar", visto que não é interessante uma plataforma de puro controle, nem de pura generatividade.

A plataforma é a arte do equilíbrio pois sua própria definição parte da necessidade dela ser um núcleo de funcionalidades expansível pelos terceiros que com elas interagem.

Neste sentido, seguindo a citada característica, o tecnólogo e programador Marc Andreessen, fundador do Netscape e criador do browser Mosaic, fala sobre a programabilidade de uma plataforma como fator conceitual para a caracterização como tal. Em uma publicação de seu site pessoal o autor afirma:

"O termo chave na definição de plataforma é 'programado'. Se você pode programá-la, é uma plataforma. Se não pode, então não é." (ANDREESSEN, 2007)

Com uma declaração forte com esta, a intuição do que é uma plataforma de sucesso pode ser: "um espaço com o mínimo de regulação possível, gerando o máximo de inovação". Contudo, isto pode não ser desejável para o proprietário da plataforma, uma vez que sua identidade será diluída. Por exemplo, e se a plataforma Kindle (2023) fosse tão pouco regulada que as pessoas começassem a distribuir jogos de videogame nela?<sup>105</sup>

Ou seja, é estritamente necessário que haja ponderação na forma de se gerenciar a tensão entre controle e generatividade.

### **1.3 EQUILÍBRIO ENTRE CONTROLE E GENERATIVIDADE**

Ressaltando a conclusão da subseção anterior: é indesejável uma plataforma de puro controle e zero generatividade, uma vez que a inovação torna-se inviável e a longevidade da plataforma torna-se improvável. Por outro lado, um cenário de pura generatividade, sem controle, dilui a identidade da plataforma em questão, indo na direção oposta à visão inicialmente pretendida pelo proprietário da plataforma.

Segundo Michael Blaschke et al. em *Balancing Control and Generativity* (2018), aqui trata-se de uma questão do quão ambidestra uma plataforma consegue ser. Uma plataforma é ambidestra quando consegue equilibrar metas conflitantes, que são mutuamente excludentes mas mutuamente importantes para a viabilidade do seu negócio. Alguns exemplos de pares conflitantes, segundo o autor, são de *exploration* e *exploitation* ("*Knowledge Sharing Ambidexterity in Long-Term Interorganizational Relationships.*" Im e Rai, 2008), alinhamento e adaptabilidade ("*Ambidexterity in Agile Distributed Development: An Empirical*

---

<sup>105</sup> Trata-se aqui de um cenário hipotético pouquíssimo regulado como a possibilidade de se fazer o download dos arquivos fonte dos itens comprados na loja virtual - o que não é possível nos moldes atuais.

*Investigation*", Ramesh et al. 2012), alinhamento e discrição ("*Mobility at Work - a Typology of Mobile Communities of Practice and Contextual Ambidexterity*", Kietzmann et al. 2013), controle e autonomia ("*Blending Bureaucratic and Collaborative Management Styles to Achieve Control Ambidexterity in Is Projects*", Gregory and Keil 2014) e eficiência e inovação ("*Paradoxes and the Nature of Ambidexterity in It Transformation Programs*", Gregory et al. 2015).

Ao pesquisar metas conflitantes, Lavie et. al. (2010) estabelecem um paradigma sistematizado para sopesá-las de maneiras distintas. Quatro são as maneiras em que o equilíbrio meta A *versus* meta B pode ocorrer a fim de tornar ambidestra uma plataforma digital.

A maneira (1) é contextual, na qual os propósitos conflitantes são buscados simultaneamente em todos os níveis organizacionais, mas de forma situacionalmente dependente. A maneira (2) é estrutural. Nela, as metas conflitantes são buscadas simultaneamente, mas em unidades organizacionais/estruturais distintas. A terceira maneira de equilibrar metas conflitantes é (3) temporal, onde uma mesma frente organizacional as busca, mas em pontos temporalmente distintos. A quarta e última forma é (4) relativa ao domínio. Nela, propósitos distintos são buscados simultaneamente, mas em domínios organizacionais específicos.

Este framework abstrato de manutenção de ambidestralidade é trabalhado por Blaschke et al. (2018) no citado *Balancing Control and Generativity*. Sua metodologia é, a partir de uma revisão da literatura concernente a (1) conceitos teóricos abstratos, como Lavie et al. (2010) e (2) *estudos de caso* aprofundados a fim de fazer colidir teoria e prática, identificando como cada modo de modulação de controle e generatividade ocorre no tempo. Aqui pretende-se comentar de modo crítico a aplicação do framework de Lavie et al. como trazida por Blaschke et al. aos estudos de caso por eles selecionados.

A respeito do equilíbrio contextual, Blaschke entende que não há formalização dos ditames de equilíbrio, posto que cada decisão - por um lado e pelo outro - são feitas em cada situação. Cada ator terceiro, individualmente em qualquer dado momento, pode ser mais ou menos agraciado com restrições e/ou generatividade. Neste sentido, quando fala-se em falta de formalização, fala-se em falta de ditames prescritivos no sentido de dar clareza - e até segurança jurídica - a respeito de quais são os controles envolvidos. Neste modelo específico de equilíbrio, é válida a regra da prudência.

Seguindo os modelos de equilíbrio, e entrando na vertente estrutural, aqui inicia-se o processo de geração de clareza prescritiva no que tange os limites do *scaffolding* da plataforma, que guia o fluxo da generatividade. O equilíbrio estrutural é, segundo Blaschke (2018, p. 6) marcado por uma onipresença da governança do *proprietário* em nível macro do ecossistema. Contudo, há uma ação intencional de imposição e retração de controle a depender do gênero de terceiros envolvidos na esteira produtiva da plataforma. Por exemplo, segundo o autor, terceiros desenvolvedores são alvo de mais controle, recebendo um *scaffolding* mais restritivo. Por outro lado, terceiros que atuam como consultores de negócio recebem um *scaffolding* menos restritivo, que possibilita mais inovação e generatividade, posto que seu trabalho recai em alçar novos horizontes para o *business* da plataforma.

O equilíbrio temporal, enquanto *framework* de gestão de governança, traz um senso de progressão cronológica entre controle e generatividade. É entendido por Blaschke (idem) que, para cada ator individual, sistemas de controle e generatividade coexistem em pontos temporais distintos e sequenciais. Este fluxo de alteração entre atividades de um gênero ou de outro são únicos para cada terceiro-parceiro da plataforma.

Encerrando-se os estudos sobre modelos distintos, entra em cena o equilíbrio a partir de domínios distintos. Para cada ator terceiro existem domínios que cultivam generatividade, mas também domínios que a refreiam. Neste tipo de *balance framework* percebe-se plataformas como artefatos complexos, constituídos por camadas e domínios diferentes - desde *hardware* até serviços-fim passando por serviços-meio, núcleo de atividade da plataforma, base de código e ecossistema. Assim, domínios diferentes possuem *scaffoldings* mais ou menos rígidos, permitindo ou coibindo o desenvolvimento de mudanças espontâneas por parte de terceiros usuários - a saber, generatividade.

#### **1.4 Conclusões parciais**

Nesta seção foi brevemente explorado o conceito de plataforma digital a partir de sua tensão intrínseca: terceiros sempre buscam inovar no contexto da plataforma, enquanto os proprietários buscam fazer prevalecer a sua visão para onde a inovação da plataforma deve apontar.

Seguindo nesta linha, foram exploradas as quatro principais formas de guiar, mediante controle, a direção da inovação.

É possível controlar sem formalização, através da metodologia contextual de controle. Neste sentido, falta segurança jurídica às partes interessadas, e a regulação fica a cargo da discricionariedade do proprietário.

É possível, também, controlar através da distinção entre domínios da plataforma. Por exemplo, no Twitter (2023), o uso das APIs ("interfaces de interação com aplicação" em inglês) possui regimentos com rigidez distinta dos regimentos relativos à produção de conteúdo na rede.

Além disto, é possível controlar a aplicação mediante o distinção temporal: um app pode ter menos regimentos para o mesmo público (desenvolvedores, por exemplo) durante *sprints*<sup>106</sup> de desenvolvimento, e mais regimentos durante *sprints* de manutenção.

Por fim, torna-se possível controlar uma aplicação distinguindo a estrutura de colaboradores dela. Pode-se aplicar, portanto, mais regimentos a desenvolvedores e menos regimentos a consultores.

Entretanto, note-se que é plenamente possível uma plataforma adotar uma metodologia eclética para a gestão de controle e generatividade em seu âmbito. Nesta abordagem, modula-se duas ou mais metodologias para guiar a generatividade da plataforma.

Isto posto, finda a explicação da presente seção, siga-se para a análise dos dados do Manual de Resolução de Disputas do Pix.

---

<sup>106</sup> Em metodologias ágeis de desenvolvimento de software, como o Scrum, uma "sprint" é um período de tempo fixo durante o qual um conjunto específico de tarefas deve ser concluído.

*Uma Sprint de Desenvolvimento, portanto, é uma iteração durante a qual a equipe de desenvolvimento trabalha para criar novos recursos ou funcionalidades para um aplicativo ou software. O período de tempo para uma sprint varia, mas é normalmente de duas a quatro semanas.*

*No mesmo contexto, uma Sprint de Manutenção é uma iteração dedicada à manutenção do software existente. Esta manutenção pode incluir correções de bugs, melhorias de desempenho, atualizações de segurança, refatoração de código para melhorar a legibilidade ou eficiência, ou qualquer outra tarefa que melhore a qualidade do software sem necessariamente adicionar novos recursos ou funcionalidades.*



## **2. MANUAL DE RESOLUÇÃO DE DISPUTAS DO PIX**

O Manual de resolução de disputas do Pix é responsável por orientar os procedimentos para a resolução de conflitos relacionados ao Regulamento do Pix, aplicando-se a participantes e usuários finais do sistema. Ele busca resolver divergências e controvérsias que possam surgir entre essas partes.

No entanto, vale ressaltar que o processo de resolução de disputas no âmbito do Pix não abrange desacordos comerciais envolvendo usuários finais ou o descumprimento de normas legais ou regulatórias por parte dos participantes. Estas questões ficam fora do escopo deste Manual (BANCO CENTRAL DO BRASIL, 2023, p.4).

### **2.1 RESOLUÇÃO DE DISPUTA ENTRE PARTICIPANTES DO PIX**

A segunda seção do Manual de Resolução de Disputas do Pix detalha os procedimentos para a resolução de disputas entre participantes do Pix. Trata-se dos dispositivos 2.1 até 3.

A resolução de disputas é ativada quando um participante questiona a atuação de outro em relação ao Regulamento do Pix, iniciando com o registro de um pedido de resolução de disputas pelo participante que se sente prejudicado (BANCO CENTRAL DO BRASIL, 2023, dispositivo 2.1).

Importante destacar que o processo de resolução só é ativado quando não é possível encontrar uma solução entre as partes envolvidas e que não é permitido o registro de múltiplos pedidos de resolução para um mesmo caso. Os pedidos de resolução devem ser feitos através do Protocolo Digital, na página do Banco Central do Brasil na internet, por um usuário registrado no Pix (BANCO CENTRAL DO BRASIL, 2023, dispositivos 2.2 a 2.5).

A parte reclamante é responsável por fornecer documentos e evidências suficientes para embasar a análise do Banco Central no momento do registro do pedido (2.6). Após o registro, não é permitido adicionar mais documentos ou evidências, a não ser que sejam obtidos posteriormente (BANCO CENTRAL DO BRASIL, 2023, dispositivo 2.7).

O Banco Central vai encaminhar o pedido de resolução à outra parte, que tem 15 dias corridos para se manifestar e fornecer documentos e evidências para análise do BC (BANCO CENTRAL DO BRASIL, 2023, dispositivo 2.8).

Por fim, o BC analisará a demanda segundo o Regulamento do Pix e a classificará como: procedente, se houver indício de descumprimento do Regulamento pelo reclamado; improcedente, se não houver descumprimento; ou procedente reversa, se houver indício de descumprimento pelo reclamante. Existem ainda as possibilidades de ser demanda não conclusiva: caso não seja possível avaliar se houve ou não descumprimento do Regulamento do Pix pela parte reclamada; ou fora do escopo: caso o Banco Central identifique que a reclamação não está dentro do escopo do Regulamento do Pix. (BANCO CENTRAL DO BRASIL, 2023, dispositivo 2.9).

Importa ressaltar da prerrogativa do Banco Central (BC) de, a qualquer momento do processo, solicitar mais informações e documentos, como conta no dispositivo 2.11. Neste sentido, no dispositivo 2.12, o BC também pode acessar o DICT para angariar mais informações. Por fim, no dispositivo 2.13, afirma-se que as partes envolvidas são responsáveis por todos os custos incorridos durante o processo de resolução de disputas.

## **2.2 RESOLUÇÃO DE DISPUTA ENTRE PARTICIPANTE DO PIX E USUÁRIO FINAL**

O manual segue, na seção 3, para discutir um processo interno entre participante do Pix (ou seja, instituição financeira) e um usuário final (consumidor). Existem detalhes de relevo para o Direito do Consumidor e Direito Processual nos dispositivos a seguir.

Inicialmente, a resolução de disputas ocorre através do registro de reclamação do usuário final contra a instituição participante por meio do Sistema de Registro de Demandas do Cidadão (RDR) disponível no website do Banco Central (BANCO CENTRAL DO BRASIL, 2023, 3.1).

A resolução da disputa depende do registro da reclamação via RDR em até 45 dias corridos após a ocorrência do fato objeto da reclamação, podendo o Banco Central analisar eventual descumprimento do Regulamento do Pix pelo participante (BANCO CENTRAL DO BRASIL, 2023, 3.2). O prazo para registro da reclamação é interrompido quando há tentativa de resolução entre o usuário final e o participante, até que haja uma resposta formal da instituição aos canais de atendimento (BANCO CENTRAL DO BRASIL, 2023, 3.2).

É proibido o registro de múltiplos pedidos de resolução relacionados ao mesmo fato, sendo necessário que as instituições participantes indiquem o número da demanda anterior em suas respostas (BANCO CENTRAL DO BRASIL, 2023, 3.3). A parte reclamante deve fornecer documentos e evidências suficientes no momento do registro da reclamação, não sendo permitido anexar documentos após o registro (BANCO CENTRAL DO BRASIL, 2023, 3.4 e 3.5).

O participante tem o prazo de 10 dias úteis para enviar uma resposta conclusiva ao usuário final, por meio eletrônico ou correspondência registrada, e deve inserir os documentos comprobatórios e relato das providências no RDR (BANCO CENTRAL DO BRASIL, 2023, 3.6 e 3.7). Quando trata-se de reclamações sobre Pix Saque ou Pix Troco, o prestador de serviços de pagamento que não for responsável pela situação deve informar o usuário final sobre a possibilidade de envolver o facilitador de serviço de saque (BANCO CENTRAL DO BRASIL, 2023, 3.6.1).

Diga-se, ainda, que o participante pode solicitar a prorrogação do prazo para resposta ao usuário final, de forma motivada, uma única vez por prazo igual ao inicialmente estabelecido, ou mais vezes em casos excepcionais reconhecidos pela autoridade competente (BANCO CENTRAL DO BRASIL, 2023, 3.9).

O Banco Central pode solicitar documentos ou informações adicionais a todos os envolvidos, e pode utilizar informações do Diretório de Identificadores de Contas Transacionais (DICT) e do Sistema de Pagamentos Instantâneos (SPI) para análise da disputa (3.10, 3.11).

Por fim, todas as partes envolvidas são responsáveis por arcar com os custos incorridos durante o processo de resolução de disputa (BANCO CENTRAL DO BRASIL, 2023, 3.12).

### **2.3 Conclusões parciais**

Acima foram expostos os dispositivos do Manual de Resolução de Disputas do Pix. Foram vistos os dois principais fluxos processuais: (1) participante versus participante e (2) participante versus consumidor final.

Cada fluxo tem seus regramentos específicos, mas tudo muito similar a uma legislação processual comum. Tem-se prazos

estabelecidos, bem como direitos a resposta e procedimentos onde o próprio Banco Central, de ofício, pode solicitar mais esclarecimentos às partes.

A seção a seguir vai discorrer sobre observações jurídicas no que tange os fluxos processuais, em especial o fluxo entre participante e usuário final, o qual tem observações pertinentes ao Direito do Consumidor como a hipossuficiência do consumidor.

### **3. IMPLICAÇÕES JURÍDICAS**

Como depreendido da análise acima, o Manual de Resolução de Disputas segue uma metodologia de controle estrutural, regulando terceiros de forma distinta a partir de seus papéis. O manual equipara os participantes e os usuários finais em uma relação de díade entre os mesmos. Quando ocorrem disputas entre participantes e usuários finais, cada categoria é disciplinada de forma diferente. O Banco Central estabelece papéis distintos e responsabilidades distintas. O usuário final recebe o papel de reclamante e responsabilidades de reclamante. Por outro lado, o participante recebe o papel de reclamado e responsabilidades de reclamado.

Dada esta diferenciação de papéis, vislumbra-se uma ponte com o Direito do Consumidor, o qual também diferencia fornecedor e consumidor. Na subseção abaixo, esta relação será melhor explorada.

#### **2.4 O MANUAL E O DIREITO DO CONSUMIDOR**

Observa-se uma clara distinção de papéis de usuário final (consumidor hipossuficiente) e o participante do Pix (instituição financeira, figurando no papel de fornecedor consumerista).

Uma evidência deste fenômeno é a previsão da inversão do ônus da prova no dispositivo 3.7 do Manual de Resolução de Disputas.

A título de recapitulação, o Direito do Consumidor lida com relações entre partes com mais ou menos capacidade. Um único consumidor possui menos mecanismos de defesa se comparado a uma indústria, por exemplo. Neste sentido, o inciso VIII do artigo sexto do Código de Defesa do Consumidor assevera como direito básico do consumidor:

a facilitação da defesa de seus direitos, inclusive com a inversão do ônus da prova, a seu favor, no processo civil, quando, a critério do juiz, for verossímil a alegação ou quando for ele hipossuficiente, segundo as regras ordinárias de experiências (CÓDIGO DO CONSUMIDOR, art.6º, inciso 8)

O dispositivo traz uma facilitação da defesa do consumidor incluindo um instituto legal muito caro chamado "inversão do ônus da prova".

De acordo com este instituto, em situações onde há uma relação de consumo, e há dúvidas quanto à veracidade de um fato, o fornecedor, que normalmente detém maior poder econômico e maior acesso à informação, pode ser obrigado a comprovar que suas alegações são verdadeiras.

A inversão do ônus da prova é uma medida que busca equilibrar a relação entre consumidor e fornecedor, dada a vulnerabilidade natural do consumidor neste tipo de relação. Vale notar que a aplicação deste mecanismo depende de avaliação judicial, não sendo automática em todas as situações de conflito de consumo.

É, pois, digno de nota observar dispositivo sugestivo de inversão do ônus da prova no dispositivo 3.7 do Manual de Resolução de Disputas do Pix, onde se lê:

3.7. O participante, concomitantemente ao encaminhamento de resposta ao usuário final, deve inserir no RDR os documentos comprobatórios dos esclarecimentos prestados ao usuário final e o relato das providências adotadas no caso, acompanhados de arquivo eletrônico que contenha cópia da resposta encaminhada e seus anexos. (MANUAL DE RESOLUÇÃO... PIX)

Não tem-se uma menção explícita do instituto "inversão do ônus da prova", mas existe uma semente argumentativa no dispositivo - a qual ainda precisa ser desenvolvida no âmbito dos processos administrativos -, uma vez que o Banco Central busca

equilibrar as responsabilidades entre participante e usuário final, ou seja, fornecedor e consumidor.

Nesta esteira, cabe como crítica a necessidade de uma política mais contundente de inversão de ônus da prova uma vez que o domínio da disputa é um domínio digital. Portanto, o participante sempre vai ter mais aparatos técnicos em relação ao consumidor, gerando desequilíbrio na relação.

Ademais, o fato de não ser permitido à parte reclamante anexar documentos ou evidências após o registro da reclamação pode prejudicar os consumidores, que muitas vezes podem obter informações ou documentos relevantes somente após a realização do registro inicial. Seria o caso, por exemplo, de uma transação comercial que dá errado entre o consumidor e uma loja, mas a falta foi do participante. Quando existe pluralidade de terceiros envolvidos, todo processo demora bastante.

Outro ponto que merece crítica é a restrição quanto ao prazo para o registro da reclamação. O manual estabelece que a reclamação deve ser realizada em até 45 dias corridos da ocorrência do fato objeto da reclamação. Esse prazo pode ser insuficiente para que o consumidor identifique o problema e tome conhecimento dos seus direitos, especialmente considerando situações em que o dano não seja imediatamente perceptível.

Veja-se, por exemplo, que no Direito do Consumidor, prescreve em 5 anos o prazo de pretensão para ajuizar uma ação para reparação dos danos causados por fato do produto ou do serviço (no caso de acidente de consumo), como asseverado pelo TJDF em um artigo jurídico próprio (2020). É discrepante em relação aos 45 dias. Claro, entende-se a vontade do Banco Central em elaborar um processo mais célere. Entretanto, ainda assim, 45 dias é uma prescrição muito baixa.

Veja-se ainda que a imposição dos custos do processo de resolução de disputa às partes envolvidas pode representar uma barreira adicional para o consumidor, principalmente considerando a possibilidade de litigar contra uma instituição financeira, que geralmente possui maior capacidade financeira. Aliando esta problemática à ausência de inversão de ônus da prova, tem-se uma situação de desequilíbrio.

Para finalizar a crítica do Manual, nota-se a ausência de previsão de órgãos ou entidades de defesa do consumidor como instâncias intermediadoras na resolução de disputas. A participação dessas entidades poderia proporcionar maior

equilíbrio e proteção aos interesses dos consumidores no processo de resolução.

Em síntese, além da ausência explícita de previsão de inversão do ônus da prova, o Manual de Resolução de Disputas do Pix carece de uma abordagem mais efetiva na proteção dos direitos do consumidor, abrangendo questões como acessibilidade, prazos adequados, participação de órgãos de defesa do consumidor e ônus financeiro. Essas limitações podem prejudicar a efetividade e a equidade do processo de resolução de disputas no âmbito do Pix, especialmente para os consumidores.

## **2.5 Inquietações processuais**

Além das inquietações consumeristas acima, existem algumas inquietações no âmbito do Direito Processual também. Diga-se, de início, que um processo administrativo não precisa ter a escala, robustez, formalidade e solenidade de um processo judicial. Aqui entende-se isso. Entretanto, existem algumas claras lacunas regulamentares que dificultam o acesso à justiça através dos pleitos sob regulação do Manual de Resolução de Disputas do Pix.

Aqui nota-se a falta de clareza em relação aos prazos e procedimentos estabelecidos para a resolução das disputas. Embora o manual forneça algumas diretrizes, como prazos para registro de reclamações e para resposta das partes envolvidas, não há uma descrição detalhada do processo a ser seguido, como o rito das etapas, a forma de apresentação de argumentos, a produção de provas e a possibilidade de recursos.

Ademais, a restrição de não permitir o registro de múltiplos pedidos de resolução de disputa relacionados ao mesmo fato pode limitar o acesso à justiça, especialmente quando há situações complexas envolvendo diferentes questões que precisam ser analisadas separadamente. Ou seja, caso um único fato gere problemáticas distintas, os pedidos precisam ser concatenados no mesmo bojo. Assim, a imposição de um único pedido pode prejudicar a efetividade da resolução, pois os participantes podem ser forçados a agrupar diversas questões em um único pedido, tornando o processo mais complexo e dificultando a análise aprofundada dos problemas apresentados.

Outra questão crítica é a ausência de um mecanismo claro de recurso ou revisão das decisões tomadas pelo Banco Central. A

falta de um processo de revisão adequado pode comprometer os princípios constitucionais do devido processo legal e do contraditório, bem como a segurança jurídica das partes envolvidas.

Em suma, o Manual de Resolução de Disputas do Pix poderia ser aprimorado ao oferecer uma estrutura processual mais detalhada, com garantias de contraditório, ampla defesa e recursos, a fim de assegurar a efetividade da resolução das disputas e promover a justiça processual.

Claramente, por ser um processo simples de resolução de disputas, não se espera um Código Processual completo para regular as matérias. Entretanto, como foi acima suscitado, existem algumas lacunas claras no texto. E sabe-se que, quando o texto possui lacunas, há uma terceirização da aplicação da norma.

## **2.6 Conclusões parciais**

Como citado acima, em momento nenhum espera-se que um simples manual técnico tenha a escala e a robustez de um Código Processual, nem que tenha a sensibilidade social que um Código de Defesa do Consumidor precisa ter.

Entretanto, espera-se que um órgão público do relevo do Banco Central, ao regular disputas em uma plataforma com a escala do Pix, seja garantista de direitos constitucionalmente garantidos ao cidadão brasileiro.

Neste sentido, as lacunas do Manual em quesitos processuais e consumeristas reverberam, ecoam e, infelizmente, podem tolher direitos aos usuários finais.

## **3. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Ao longo deste artigo, abordamos a relevância dos estudos de plataforma e como esses influenciam a inovação, controle e generatividade. O Pix, como um caso notável, ilustra esses aspectos sob um olhar crítico, principalmente quando consideramos o manual de resolução de disputas.

Foi possível identificar e analisar cláusulas de controle, colocando-as em diálogo com uma perspectiva consumerista e processual. Contudo, verificamos que essas cláusulas apresentam



lacunas que poderiam ser revistas, buscando um aprimoramento em termos de proteção e garantia dos direitos do consumidor.

Essas considerações nos levam a sugerir futuras pesquisas no campo. Entre as possibilidades, seria produtivo explorar outros manuais técnicos do Pix, como o manual de segurança do Pix e o manual operacional do DICT. Essas análises poderiam ser conduzidas sob a ótica da proteção de dados, o que se revela um desafio ainda maior no contexto atual.

Entretanto, reconhecemos uma limitação importante para a continuidade dessas pesquisas. A constante inovação do tema e o surgimento de novos negócios a partir das margens de generatividade propostas pelos manuais técnicos do Pix são fatores que dificultam uma análise estática e conclusiva.

Reiteramos aqui as conclusões parciais do Capítulo 4: apesar de não se esperar robustez jurídica de um manual técnico, as lacunas consumeristas e processuais são significativas e devem ser objeto de revisão. Ressaltamos, ainda, que o manual não é apenas uma orientação de soft law. Por estar amparado em resolução do Banco Central do Brasil, é vinculante e possui eficácia.

Finalmente, concluímos enfatizando a necessidade de explorar mais a fundo a intersecção entre estudos de plataforma, direito digital e direito do consumidor.

Esta é uma área rica e complexa, especialmente diante da hipossuficiência do consumidor frente ao crescente poder financeiro, midiático, social e tecnológico das big techs. Estas discussões tornam-se ainda mais relevantes quando observamos as transformações em nossa sociedade digital, que caminha em direção a uma maior concentração de poder e controle nas mãos dessas grandes empresas.

## REFERÊNCIAS

AANESTAD, Margunn *et al.* **information infrastructures and the challenge of the installed base.** Information infrastructures within european health care, Health Informatics, DOI 10.1007/978-3-319-51020-0\_3. Publicado em 2017

ANDREESEN, Marc. **Three kinds of platforms you meet on the internet.** Disponível em: [https://fictivekin.github.io/pmarchive-jekyll/three kinds of platforms you meet on the internet](https://fictivekin.github.io/pmarchive-jekyll/three+kinds+of+platforms+you+meet+on+the+internet). Publicado em 2007.

BRASIL. [BANCO CENTRAL DO BRASIL]. **Resolução BCB Nº 1**, de 12 de agosto de 2020. Institui o arranjo de pagamentos PIX e aprova o seu Regulamento. Brasília, DF: Banco Central do Brasil, [2020]. Disponível em: <https://www.bcb.gov.br/estabilidadefinanceira/exibenormativo?tipo=Resolu%C3%A7%C3%A3o%20BCB&numero=1> Acesso em: 13 mar. 2023.

BRASIL. [BANCO CENTRAL DO BRASIL]. **Manual de Resolução de disputas do PIX.** Versão 5.0. Brasília, DF: Banco Central do Brasil, 2023. Publicado em 2023. Disponível em: [https://www.bcb.gov.br/content/estabilidadefinanceira/pix/Regulamento\\_Pix/XI\\_Manual\\_de\\_resolucao\\_de\\_disputa.pdf](https://www.bcb.gov.br/content/estabilidadefinanceira/pix/Regulamento_Pix/XI_Manual_de_resolucao_de_disputa.pdf). Acesso em: 17 de jan. de 2023.

BRASIL. [BANCO CENTRAL DO BRASIL]. **Portal do PIX.** Brasília, DF: Banco Central do Brasil, 2023? Disponível em: <https://www.bcb.gov.br/estabilidadefinanceira/pix>. Acesso em: 13 de mar. 2023.

BRASIL. [BANCO CENTRAL DO BRASIL]. **Estatísticas de chaves PIX.** Estoque de chaves Pix ativas no último dia do mês, por tipo de chave. Brasília, DF: Banco Central do Brasil, 2023? Disponível em: <https://www.bcb.gov.br/estabilidadefinanceira/estatisticaspix> Acesso em 10 de março, 2023.

BLASCHKE, Michael *et al.* Digital platforms: balancing control and generativity. Thyrtly Ninth International Conference on Information Systems (ICIS 2018), **Annals...** ICIS 2018. San Francisco, USA, dec. 2018. Disponível em:

[https://www.researchgate.net/publication/328783841\\_Digital\\_Platforms\\_Balancing\\_Control\\_and\\_Generativity](https://www.researchgate.net/publication/328783841_Digital_Platforms_Balancing_Control_and_Generativity) Acesso em: 10 mar. 2023.

IFOOD. **Delivery de comida e mercado.** Ifood. Disponível em: <https://www.ifood.com.br>. Acesso em: 19 de mar. de 2023.

KINDLE. **Kindle na App Store.** Disponível em: <https://apps.apple.com/br/app/kindle/id302584613>. Acesso em: 10 de mai de 2023.

LAVIE, D. et al. **Exploration and Exploitation within and across Organizations**, Academy of Management Annals 4 (1), pp. 109-155. DOI:[10.5465/19416521003691287](https://doi.org/10.5465/19416521003691287) January 2010. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/324997366\\_Exploration\\_and\\_Exploitation\\_Within\\_and\\_Across\\_Organizations](https://www.researchgate.net/publication/324997366_Exploration_and_Exploitation_Within_and_Across_Organizations) Acesso em: 10 mai 2023

STAR, Susan Leigh; RUHLEDER, Karen. Steps toward an ecology of infrastructure: design and access for large information spaces. **Information Systems Research**. v. 7, n. 1, Information Technology and Organizational Transformation, INFORMS, pp. 111-134, march 1996. DOI:[10.1287/isre.7.1.111](https://doi.org/10.1287/isre.7.1.111) Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/220079826\\_Steps\\_Toward\\_an\\_Ecology\\_of\\_Infrastructure\\_Design\\_and\\_Access\\_for\\_Large\\_Information\\_Spaces](https://www.researchgate.net/publication/220079826_Steps_Toward_an_Ecology_of_Infrastructure_Design_and_Access_for_Large_Information_Spaces) Acesso em: 10 maio 2023

TJDFT – Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios. **Decadência e prescrição no CDC.** Prazo prescricional - fato do produto ou do serviço (acidente de consumo). 14 dez. 2020. Disponível em <https://www.tjdft.jus.br/consultas/jurisprudencia/jurisprudencia-em-temas/cdc-na-visao-do-tjdft-1/decadencia-e-prescricao-no-cdc/prescricao-fato-do-produto-ou-servico-ou-acidente-de-consumo/contagem-do-prazo-prescricional-2013-termo-inicial#:~:text=Tema%20atualizado%20em%204%2F8,a%20pr%C3%A9via%20reclama%C3%A7%C3%A3o%20do%20consumidor.> Acesso em: 10 maio 2023

TWITTER. **Página principal.** Portal na internet. Disponível em: <https://www.twitter.com>. 2023. Acesso em: 17 jan. 2023.

ZITTRAIN, Jonathan L. **The generative internet.** Digital access to scholarship at Harvard - DASH. Harvard Law Review. Dash.harvard.edu. Harvard Library, 2006. Disponível em: [https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/9385626/Zittrain\\_Generative%20Internet.pdf](https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/9385626/Zittrain_Generative%20Internet.pdf). Acesso em: 17 jan. 2023.



FACULDADE  
INTERNACIONAL  
CIDADE VIVA