

V16, Nº 29 - Jan/Jun 2022

Conteúdo

Equipe de edição
Editorial

**Luiz Felipe Sousa Santana*

A fisiologia da revelação: representação, causalidade e movimento na exegese bíblica hobbesiana
The physiology of revelation: representation, causality and movement in Hobbesian biblical exegesis..... 6

**Jungley de Oliveira Torres Neto*

O princípio conceitual de **jogo** na hermenêutica de Gadamer: abertura à experiência religiosa
The conceptual principle of play in Gadamer's hermeneutics: openness to religious experience 24

**Carlos Eduardo Bernardo*

O Autônomo no Pensamento de Santo Tomás de Aquino: uma resposta à leitura de Francis Schaeffer.
The Autonomous In Saint Thomas Aquina's Thought: A Response To Francis Schaeffer's Reading..... 37

Anderson Nunes de Carvalho VieiraCássia Patrícia da Costa Aguiar***Elisângela da Silva Carneiro*

A IMUTABILIDADE DO DEUS ALTÍSSIMO: Uma visão comparativa deste
Seu atributo nas perspectivas dos escritos do Profeta Malaquias e do Escritor à Carta aos Hebreus
THE IMMUTABILITY OF THE MOST ALMIGHTY GOD: A Comparative View of
His Attribute in the Perspectives of the Writings of the Prophet Malachi and the Writer to the Letter to the Hebrews 51

**João Claudio Rufino*

A função da partícula ΔE como conjunção copulativa no processo narrativo da perícopo de at 2,1-13 e sua função pragmática
The function of the particle ΔE as a copulative conjunction in the narrative process of the pericope of at 2,1-13
and its pragmatic function..... 71

** Nilton Rodrigues Junior*

Sobre Guerras e Inimigos
About Wars and Enemies..... 80

**Sergio Alejandro Ribaric*

Vocabulário Teológico, Teologia Patristica 96

Equipe Editorial

Editor Científico

Donizete José Xavier, PUC-SP

Editor Assistente

Célia Maria Ribeiro, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil

Emerson Sbardelotti, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil

Francisco Emílio Surian, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil

Glaucio Alberto Farias de Souza, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP), Brasil

Rita de Cássia Rosada Lemos, Faculdade São Bento de São Paulo, Brasil

Conselho Científico

Benoit Bourgine, Université Catholique de Louvain – Louvain-la-Neuve – Bélgica, Bélgica

Edison Hüttner, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Josep-Ignasi Saranyana, Universidade de Navarra - Espanha, Espanha

Margaret Eletta Guider, Weston Jesuit School of Theology – Cambridge – USA

Marina Massimi, Universidade de São Paulo - Ribeirão Preto, Brasil

Prof. Dr. Pe. Mário de França Miranda, PUC-Rio

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, Pontifícia Universidade Católica – Campinas

Rui Jorge Gama Fernandes, Universidade de Coimbra – Portugal

Comissão Editorial

Antonio Wardison C. Silva, Centro de Estudos de Pragmatismo - PUCSP, Brasil

Pedro Kuniharu Iwashita, Faculdade de Teologia da PUC-SP - Departamento de Fundamental

José Ulisses Leva, Faculdade de Teologia da PUC-SP - Departamento de Sistemática

Prof. Dr. Côn Sérgio Conrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil

Projeto Gráfico, Diagramação e Editoração Eletrônica

Francisco Emílio Surian, Universidade Católica de Santos, SP (Unisantos), Brasil

Editorial

Prezados leitores, apresentamos o novo número da REVELETEO, cujos artigos apresentados trazem contribuições profícuas ao campo bíblico-teológico. O artigo “A fisiologia da revelação: representação, causalidade e movimento na exegese bíblica hobbesiana” de Luiz Felipe Sousa Santana, aborda a questão da exegese hobbesiana não como um exercício dissimulado que procura mascarar sua filosofia política, mas sim, como uma consequência de uma epistemologia que tem num corpo contíguo e em movimento a única causa de todas as representações. Para o autor, não há representação que não dependa do percurso fisiológico das imagens na mente e da causalidade natural e mecanicamente determinada. Neste sentido, mesmo que as Escrituras sejam inspiradas, elas não escapam dos elementos que conduzem sua *Philosophia Prima*. Sendo assim, a hermenêutica bíblica de Thomas Hobbes é adestrada por seu corporalismo radical e estabelece os paradigmas de sua exegese *sub ratione materiae*.

Jungley de Oliveira Torres Neto, em “O princípio de jogo na hermenêutica de Gadamer: abertura à experiência”, pretende a partir da hermenêutica desenvolvida pelo filósofo Hans-Georg Gadamer, investigar o conceito de *jogo* e sua relação com a concepção de hermenêutica além do âmbito epistemológico, mais precisamente, em seu âmbito ontológico, através da noção de *jogo*. Para o autor, a partir da hermenêutica de Gadamer é possível pensar não somente epistemologicamente, mas de modo ontológico, caminho para compreensão, onde toda problemática surge e se percute.

Carlos Eduardo, em “O Autônomo no pensa-

mento de Santo Tomás de Aquino: uma resposta à leitura de Francis Schaeffer”, reflete acerca de uma concepção atinente ao pensamento de Santo Tomás de Aquino, conforme exposta nas obras de Francis Schaeffer, mormente em seu livreto, *A Morte da Razão*. Concepção essa que perpassa não apenas a trilogia à qual pertence esta obra, mas a todo o pensamento do autor em questão. Para o autor, pode-se dizer que Francis Schaeffer advoga encontrar na obra de Santo Tomás de Aquino a ideia de uma autonomia da razão, mas não apenas isso, e sim uma autonomia da razão frente ao problema soteriológico.

Anderson Nunes de Carvalho Vieira, Cassia Patrícia da Costa Aguiar e Elisângela da Silva Carneira, em “A imutabilidade do Deus Altíssimo: Uma visão comparativa deste seu atributo nas perspectivas dos escritos do profeta Malaquias e do escritor à carta aos Hebreus”, versam sobre a imutabilidade do Deus Altíssimo, por meio do Deus Pai e do Deus Filho, numa visão comparativa entre os escritos do Livro do Profeta Malaquias e da Epístolas aos Hebreus.

João Cláudio Rufino, em “A função da partícula AE como conjunção copulativa no processo narrativo da perícopes de At 2, 1-13 e sua função pragmática”, apresenta, sob uma perspectiva do método da pragmática linguística, de que maneira a partícula $\delta\acute{\epsilon}$ é utilizada como conjunção copulativa no processo narrativo de At 2,1-13, contribuindo tanto em sua cadência, como também na construção do processo da estratégia do autor cuja finalidade consiste em formar, colocando as bases para a condição de fortuna, em sua linguagem na afirmação da existência de uma nova realidade inaugurada com o evento de Pentecostes.

Nilton Rodrigues Junior, em “Sobre Guerras e Inimigo”, afirma que a etnologia indígena vem observando entre os indígenas brasileiros que há uma narrativa acerca de inimigos e guerras. No pentecostalismo e neopentecostalismo há um forte apelo a ideia da batalha espiritual, tanto do ponto de vista teológico, mas, principalmente, comportamental. O objetivo do autor é utilizar-nos dos conceitos etnológicos para compreender o fenômeno da batalha espiritual.

Por fim, esta edição apresenta uma resenha. Sergio Alejandro Ribaric, resenheia o Livro “Vocabulário Teológico, Teologia Patrística” de Antônio Bogaz, afirmando que o autor navega com maestria sobre todos esses campos o que torna cada encontro com sua obra, um momento de conhecimento onde é possível perceber a amabilidade ímpar, característica já bem conhecida dos

paroquianos da Nossa Senhora Achiropita - Região Episcopal Sé, SP, na qual é (também!) pároco. A leitura deste volume da série “Vocabulário teológico” das Paulinas torna-se, portanto, necessária e imprescindível.

Esperamos que os artigos apresentados sejam bem aproveitados no debate teológico e ajudem a despertar o interesse pela investigação científica como meio de crescimento pessoal e acadêmico.

Desejamos uma boa leitura.

Equipe de edição

A fisiologia da revelação: representação, causalidade e movimento na exegese bíblica hobbesiana

The physiology of revelation: representation, causality and movement in Hobbesian biblical exegesis

*Luiz Felipe Sousa Santana

Resumo

A exegese hobbesiana não é um exercício dissimulado que procura mascarar sua filosofia política, mas é uma consequência de uma epistemologia que tem num corpo contíguo e em movimento a única causa de todas as representações. Não há representação que não dependa do percurso fisiológico das imagens na mente e da causalidade natural e mecanicamente determinada. Mesmo que sobrenaturalmente inspiradas as Escrituras não escapam dos elementos que conduzem sua *Philosophia Prima*. A hermenêutica bíblica de Thomas Hobbes é adestrada por seu corporalismo radical e estabelece os paradigmas de sua exegese *sub ratione materiae*.

Palavras-chave:

exegese; materialismo;
causalidade;
representação; imaginação

Abstract

Hobbes's exegesis is not a dissimulated exercise reaching masks his political philosophy, but an epistemological consequence, having a contiguous and moved body the only cause of all representations. There is not representation that does not depend on the physiological course of images in mind, the natural causality and his mechanical determination. Even the supernatural inspiration of the *Esriptures* does not escapes from the elements that lead his *Philosophia Prima*. Hobbes's biblical hermeneutics is trained by his radical corporalism and sets up the paradigmas of his *sub ratione materiae* exegesis.

Keywords: exegesis; materialism; causality; representation; imagination

*Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos. Contato: l.felipesantana@gmail.com

Texto enviado em
22.08.2022
Aprovado em
01.II.2022

1. O relato bíblico descreve que, ao ascender aos céus, *Cristo* prometera aos seus discípulos que lhes enviaria o *Espírito Santo* para que pregassem a boa nova do Evangelho para todas as nações. Foi dotando-os sobrenaturalmente de uma virtude extraordinária que fez com que homens de distintas nações e línguas escutassem a mensagem do *Cristo* ressurreto, cada um em sua língua materna, como relata o livro de *Atos dos Apóstolos (Atos 2, 1-11.)*. A manifestação do *Espírito* e a inspiração profética não é um episódio particular à missão apostólica, na verdade, a carta a Timóteo afirma que toda a *Escritura* é inspirada por Deus (*2 Timóteo 3, 16*) e apontava, como dito no evangelho de João, para o *Cristo* que viria testificando seu caráter profético (*João 5, 39*). Os apóstolos não viam na manifestação do Espírito nada mais que a confirmação da profecia do livro de Joel, que diz

depois, derramarei meu espírito sobre todos: vossos filhos e filhas profetizarão, vossos anciãos terão sonhos, vossos jovens verão visões. Também sobre servos e servas derramarei naquele dia o meu espírito (*Joel 3, 1-2*).¹

Para Thomas Hobbes (1588-1679), como pretendemos discutir, não há problema algum na promessa ou na realização do “derramamento” do Espírito predito no livro de Joel. O alvo de sua hermenêutica bíblica é como Deus revela sua vontade a seus mensageiros e profetas, dotando-os de dons excepcionais, e por quais meios ele opera suas atribuições sobrenaturais.

Antes de qualquer coisa, é necessário investigar o que é propriamente a *palavra* de Deus. Nas *Escrituras Sagradas*, a *palavra* de Deus é tomada de distintas maneiras, nunca como um elemento gramatical isolado, como um *vocabulum* sem significação, mas um *sermo* ou *lógos*, ou seja, um *discurso* ou *fala* “onde o orador *afirma, nega, ordena, promete, ameaça, deseja* ou *interroga*” (HOBBS, 2004, p. 305), de modo que, nas próprias *Escrituras*, a *palavra* é ora tida como as que Deus proferiu ora como o assunto ou tema tratado, ou seja,

1. Ver *Atos 2: 16-18*. Na *A Bíblia Sagrada*, sob a tradução de João Ferreira de Almeida de 1999, o capítulo 2 de Joel compreende o capítulo 3, diferentemente da tradução da *Bíblia do peregrino* de Luís Alonso Schökel que utilizamos neste trabalho e a *Bíblia de Jerusalém* de 2002. Foram consultadas também a *King James Version* de 1611 e a *Nova Vulgata* disponível em http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html.

não aquela que é dita por Deus, mas a que é dita a respeito de Deus e de seu governo, quer dizer, a doutrina da religião. Assim, é a mesma coisa dizer *logos theou* ou *theologia*, a doutrina a que precisamente chamamos teologia (HOBBS, idem, p. 305).

Mas se é essa a definição mais precisa e abundante nas Escrituras é um erro concebê-las como sendo propriamente a palavra de Deus? Isso não colocaria sob suspeita a autoria dos oráculos judaicos, pois só como doutrina da religião é que as Escrituras são a palavra de Deus (HOBBS, idem, p. 306)? O fato é que Hobbes parece colocar de imediato no seu *Leviatã* (1651) - obra de envergadura exegética mais abundante e valiosa que outras obras suas de natureza política - que nossa fé nas Escrituras é fé nos homens, atingindo o coração dos oráculos sagrados. Hobbes diz que

quando acreditamos que as Escrituras são a palavra de Deus, sem ter recebido nenhuma revelação imediata do próprio Deus, o objeto de nossa crença, fé e confiança é a Igreja, cuja palavra aceitamos e à qual aquiescemos. E aqueles que acreditam naquilo que um profeta lhes diz em nome de Deus aceitam a palavra do profeta honram-no e nele confiam e crêem, aceitando a verdade do que ele diz, quer se trate de um verdadeiro ou de um falso profeta (HOBBS, idem, p. 69).

Ora, é ao profeta enquanto um porta voz (*prolocutor*) que Deus faz saber a sua vontade e comunica suas leis. Não é concebível que ele fale do mesmo modo que o gênero humano usando de órgãos corporais, “pode aquele que fez o olho não ver, e pode aquele que fez o ouvido não ouvir?” pergunta o salmista (*Salmos 94, 9*). Isso, porém, não é uma descrição da natureza de Deus, mas uma designação honorífica, pois a onisciência é um atributo honroso dada a sua onipotência, se passagens como essas fossem tomadas em sentido literal e próprio, dado ele ter feito todas as outras partes do corpo humano, estaríamos autorizados a dizer que ele faz o mesmo uso que nós (HOBBS, 2004, p. 309-310)?

Deus, nas Escrituras, revela sua mensagem sempre por uma *aparicação*, *sonho* ou *visão*. Esse foi o caso dos patriarcas (*Gênesis 15, 1; 18, 2; 26, 24*) e foi assim também que operou ao falar com o maior profeta da nação israelita, Moisés, a quem se revelou uma vez por uma sarça ardente, e depois pela mediação de um anjo ou anjos, apesar do testemunho bíblico afirmar que Deus se comunicava com Moisés “frente a frente, como um homem fala a um amigo” (*Êxodo 33, 11*). Isso, no entanto, não implica que Deus se revelou a ele de ma-

neira diversa daquela de quando se fez ciente para os demais profetas, o privilégio de Moisés, segundo Hobbes, foi o de ele ter tido uma “visão mais clara do que a que foi dada a outros profetas”, quando a narrativa bíblica diz que um profeta *fala pelo Espírito* não está dizendo que ele teve uma revelação além de uma *visão* (HOBBS, 2004, p. 311). O que o exercício exegético de Hobbes parece estar sugerindo é que, por mais sobrenatural que seja, a inspiração não implica numa geração e num conteúdo diferente daqueles que são dados por causas naturais. Hobbes nos dá sérios elementos para sustentar que a revelação bíblica e profética depende dos mesmos mecanismos que regem a causalidade natural.

Quando no livro de *Números (11, 16-17)* é dito que Deus tirou do Espírito que estava em Moisés e o distribuiu entre os setenta anciãos, o texto bíblico não procurou dizer que a inspiração fosse mais que a disposição ou a intenção da mente dos próprios anciãos inclinados ao auxílio da soberania divina (HOBBS, 2004, p.312). O mesmo quando é relatado que o Espírito deixou Saul e foi para Davi (*1 Samuel 14, 43*), se fosse de outro modo, ou seja, se *inspiração* implicasse numa infusão do Espírito substancial de Deus os profetas não seriam diferentes do próprio Cristo em quem Deus habita corporalmente (*Colossenses 2, 9*), logo, a *inspiração* é uma dádiva ou graça, de maneira que “pelo Espírito se entende uma inclinação para o serviço de Deus e não qualquer revelação sobrenatural” (HOBBS, 2004, p. 313). Essa é a interpretação possível para a profecia descrita em Joel, ela só pode ser entendida metaforicamente, se não fosse assim, se ela fosse entendida propriamente e literalmente

não é mais que o insuflar num homem de um ar ou vento fino e sutil, tal como um homem enche uma bexiga com seu sopro, ou então, se os espíritos não são corpóreos e têm sua existência apenas na imaginação, não é mais do que o insuflar de um fantasma, o que só pode ser dito de maneira imprópria e impossível, pois os fantasmas são nada, apenas parecem ser alguma coisa (Idem, p. 297).

Na segunda carta a Timóteo, quando o autor diz que toda a *Escritura* é inspirada, Hobbes afirma que nesse caso “trata-se de uma simples metáfora significando que Deus inclinou o espírito ou a mente desses autores” (Idem). Mas Hobbes não detém sua hermenêutica aí, mesmo em Cristo, onde já vimos as *Escrituras* afirmarem que nele Deus habita corporalmente, quando é descrito que ele estava cheio do Espírito Santo

mesmo assim essa plenitude não deve ser entendida como infusão da substância de Deus, mas como acumulação de seus dons, como o dom da santidade da vida, ou o dom de línguas, e outros semelhantes, quer sejam conseguidos sobrenaturalmente ou pelo estudo e pelo trabalho, pois em todos os casos trata-se de dons de Deus (Idem).

É evidente que tal conclusão poderia por sobre Hobbes a alcunha de arianismo e socinianismo, já que Deus estaria em Cristo de modo metafórico ou figurado². De fato, Hobbes possui uma teologia trinitária polêmica e bastante antagônica ao credo niceno e à ortodoxia de seu tempo (SPRINGBORG, 2012, p. 913)³. O que devemos ter em mente para o propósito de nossa discussão é que Hobbes não vê como a *inspiração* poderia ser tomada num sentido que não o metafórico. Se a promessa de Joel for tomada como uma literal *infusão* ou *efusão* do Espírito divino, as graças e dons de Deus seriam corpos e não virtudes, como se pudessem “ser despejados para dentro dos homens como se estes fossem barris” (HOBBS, 2004, p. 297). No entanto, temos o direito de perguntar se o Deus onipotente de Hobbes não teria poder para agir de tal modo que contradiga as leis de um universo que é fruto de sua absoluta potência. A verdade é que as Escrituras são dadas por revelação e não pela razão natural, ela se constitui pela intervenção especial de Deus, ela é um milagre por definição.

Diferente da posição exegética de Spinoza (SPINOZA, 2014, p. 140) o autor do *Leviatã* não nega a ocorrência dos milagres, porém, as intervenções miraculosas de Deus só servem para assegurar que seus arautos não são guiados por ambições pessoais, ou seja, um milagre é uma obra “feita para tornar manifesta a seus eleitos a missão de um ministro extraordinário enviado para a sua salva-

2. O arianismo foi a doutrina de Ário (c. 260-336), diácono líbio excomungado, que suscitou diversos sínodos - como o de Niceia I (325) - graças à sua doutrina trinitária que reservava a Deus a divindade, defendia que o *Cristo* era posterior à vontade e a ação criadora do Pai, e via no *Espírito* uma metáfora. O Socianismo foi uma corrente doutrinária protestante ensinada por Lelio Sozzini (1525-1562) e seu sobrinho Fausto Socino (1539-1604), que recusava a dupla natureza de Jesus e que foi amplamente difundida e aceita na Europa dos séculos xvi e xvii. Passou a ser acusação comum entre os contemporâneos de Hobbes para designar a heresia antitrinitária. Ver LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*; tradução Paulo Meneses... [et al.]. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014, p. 180-181, 1804-1805.

3. Na sua tentativa de se filiar ao credo niceno e sua confissão trinitária, Hobbes ainda assim só pode conceber a trindade - designação ausente das *Escrituras* como ele sublinha - como possuindo somente uma natureza representativa. Assim, Deus fora representado primeiro por Moisés, em seguida por Cristo, e por fim no apostolado de seus doze discípulos. Essa é a consequência da concepção de *Pessoa* expressa no capítulo xvi do *Leviatã*, e que também remonta ao uso de *Persona* para significar a natureza trinitária de Deus pelo patristico latino Tertuliano (c. 160-200) (MORESCHINI, 2013, p. 211), que é para Hobbes, como veremos, uma fonte mais que oportuna.

ção” (HOBBS, 2004, p. 320). O problema para Hobbes é aparentemente outro: como averiguar que um milagre ocorrera? O que tomamos por um milagre não seria na verdade o ordinário curso da natureza? Hobbes coloca a questão da seguinte maneira:

dado que o espanto e a admiração são consequência do conhecimento e experiência de que os homens são dotados, e que uns o são mais e outros menos, segue-se que a mesma coisa pode ser milagre para um e não ser para outro. Acontece assim que homens ignorantes e supersticiosos consideram grandes maravilhas as mesmas obras que outros homens, sabendo que elas derivam da natureza (que não é obra extraordinária, mas obra normal de Deus), não admiram de modo algum (Idem, p. 318).

Basta que pensemos no primeiro arco íris. O relato do livro de *Gênesis* afirma que ele foi pela primeira vez posto por Deus para assegurar que ele jamais voltaria a castigar o mundo com água. O que fez do arco íris um milagre é porque ele foi insólito, “Mas atualmente, como é frequente, não é um milagre nem para os que conhecem suas causas naturais, nem para os que não as conhecem” (Idem). É essa ignorância quanto às causas vulgares da natureza que dispõe a acreditar na atuação de agentes invisíveis e imateriais no lugar de causas segundas, e é dela que a religião floresce.

2. Diferente das demais criaturas vivas, ao observar que todo efeito possui uma causa que o antecede, o gênero humano supõe causas mesmo quando ignora de que natureza elas sejam, confiando ora no que sugere sua própria fantasia, ora no que sugere a autoridade dos que confiam supondo-os mais sábios que eles (HOBBS, 2004, p. 97). É verdade que os animais possuem um certo conhecimento causal em geral, mas nos é próprio um conhecimento que é antecipado pela operação da imaginação, o que faz do gênero humano, para Hobbes, a única criatura capaz de criação e artifício (FOISNEAU, 2000, p. 71), ou seja, a humanidade é capaz de reproduzir determinados efeitos observados para o seu próprio benefício e poder (HOBBS, 1839, p. 7).

Todos, dirá Hobbes, sem exceção buscam conhecer as causas de sua boa ou má sorte. Isso pode submeter aqueles que são mais prudentes a um medo perpétuo da morte, da fome e da pobreza. Essa ansiedade ou inquietude incessante, que é ilustrada por Hobbes pela figura de *Prometeu*, não pode deixar de ser acompanhada por um objeto que é, por suposição, a causa de um determi-

nado evento. Logo, se não é algo que possamos ver, só pode ter sido produzido por agentes invisíveis. Seriam eles os responsáveis pelos eventos cujas causas ignoramos (HOBBS, 2004, p. 98). Naturalmente, a adoração a esses poderes ou agentes é carregada de antropomorfismos, ou seja, as mesmas honras que os homens prestam uns aos outros como “oferendas, petições, agradecimentos, submissão do corpo, súplicas respeitadas, comportamento sóbrio, palavras meditadas, juras,” fazem ao invocá-los (Idem, p. 99). Tudo foi divinizado, “De modo tal que havia entre os pagãos quase tanta variedade de deuses como de atividades” (Idem, p. 100-101).

Ao considerar os prognósticos divinos e as profecias entre os gentios, Hobbes conclui que não passam de palavras de homens inebriados por substâncias tóxicas ou tomados por paixões violentas. O modo como Hobbes adestrar a sua hermenêutica bíblica à sua fisiologia é bem expressa na sua definição da loucura. No *Leviatã* ele a definiu como “uma paixão extraordinária e extravagante” derivada

da má constituição dos órgãos do corpo, ou de um dano a eles causado, e outras vezes o dano e indisposição dos órgãos são causados pela veemência ou pelo extremo prolongamento da paixão. Mas em ambos os casos a loucura é de uma só e mesma natureza (Idem, p. 74-75).

É, mais uma vez, a ignorância quanto às causas das coisas que confunde a opinião comum, fazendo-a tomar tal condição fisiológica ora como inspiração sobrenatural ora como possessão demoníaca. Era assim tanto entre os gregos quanto entre os judeus, o povo eleito. Hobbes, claro, não deixa de destacar sua surpresa de ver uma opinião tão contrária à natureza das coisas entre aqueles a quem pertencia a verdadeira salvação (Idem p. 77)⁴. Muito mais espantoso porque as Escrituras jamais afirmam, segundo sua exegese, que Abraão ou Moisés profetizassem sob a posse de um espírito, mas, como já observamos, graças a uma voz, um sonho ou visão. Nenhum profeta, quer seja do Antigo ou do Novo Testamento, falavam tomados por alguma substância imaterial ou incorpórea. O *fardo* que carregavam não era algo dotado de peso ou dimensão como se pudessem ser enviadas de um lado para o outro, mas tão somente as ordens que lhes eram dadas (Idem).

Para Hobbes o motivo para a adesão de tais doutrinas, ou seja, de que

4. Ver, *João 4, 22*, Schökel sugere a leitura também de *Deuteronômio 13, 7* e *Oséias 8, 2*.

os homens possam ser possuídos ou falar por espíritos, que aquilo que é tão comum quanto à vontade de conhecer as causas que dirigem o curso da fortuna, que é o seu contrário: a ausência desta curiosidade que nos faz ignorar a operação dos fenômenos naturais, que como já vimos, traria melhoria à vida humana. Assim,

quem vê no espírito de um homem qualquer aptidão ou defeito invulgar ou estranho, a menos que se dê conta da causa de onde provavelmente derivou, dificilmente pode considerá-lo natural. Não sendo natural é inevitável que o considerem sobrenatural, e então que pode ele ser, se não a presença nele de Deus ou do Diabo? (Idem, p. 77).

As Escrituras não nos conduzem a acreditar que os relatos do que aparentemente são endemoniados fossem realmente homens possuídos por demônios, mesmo o *Diabo* ou *Satanás* não passa de um título e não o nome próprio de uma natureza individual ou uma entidade espiritual, mas a designação de todo inimigo do governo terreno de Deus sobre os israelitas (Idem p. 331).⁵ Muito da opinião referente aos possessos e à natureza e operação de agentes demoníacos é, no *Leviatã*, creditada à influência pagã nas comunidades judaicas promovida pelas colônias gregas e suas demonologias, ou seja, “suas fabulosas doutrinas referentes aos demônios, que nada mais são do que ídolos ou fantasmas do cérebro sem nenhuma natureza real própria distinta da fantasia humana”, de maneira que fomos levados a conceber o espírito humano como as figuras que concebemos quando sonhamos ou aquelas que percebemos numa superfície espelhada, como não sabemos que essas aparições não são substâncias reais e externas a chamamos de *fantasmas*, isto é, espíritos ou corpos tênues e aéreos (HOBBS, 2004, p. 426).

Desde *Os Elementos da Lei Natural e Política* Hobbes afirmava que era devida a uma falsa opinião a respeito da força da imaginação que a existência de substâncias espirituais incorpóreas era sugerida (HOBBS, 2010, p. 55). Já no *Leviatã*, Hobbes dirá que tal concepção é fruto da ignorância quanto à natureza

5. A Septuaginta traduziu a palavra hebraica שָׁטָן (*Sa-tan*), que quer dizer *oponente* ou *adversário*, por *diabolos* e a Vulgata por *diabolus*. Alguns nomes que poderiam designar criaturas não necessariamente são nomes próprios, Azazel (*Lv 16, 8.26*), Lilith (*Is 34, 14*), Rahab (*Sl 89, 11: Is 51, 9*) e Leviatã (*Is 27, 1*) podem não corresponder à natureza espirituais e demoníacas, sendo tomadas como tal apenas pela literatura pós exílica. Ver Clines, J. A. David. *The Dictionary of Classical Hebrew. Vol VIII*. Sheffield Phoenix Press, 2011, p. 61 e LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. Edições Loyola: Paulinas, 2014, p. 518.

da visão (HOBBS, 2004, p. 445). Não há qualquer contradição entre as duas acusações, pois, segundo a teoria da representação de Hobbes, não há concepção que não seja a imaginação de algo que antes ocorrera nas sensações, sensações provocadas por objetos externos que pressionam, justamente, os órgãos dos sentidos. Assim, a exegese de Hobbes, que ocupa toda a terceira e quarta parte do *Leviatã*, não faz outra coisa que apontar para a epistemologia que o inaugura.

3. Logo no primeiro capítulo do *Leviatã*, Hobbes parece fornecer as armas exegéticas que irão adestrar a hermenêutica bíblica que domina a parte intitulada “*Do Estado Cristão*” e da quarta parte “*Do Reino das Trevas*”. Não há pensamento, será dito na obra de 1651, que não seja uma *aparência* ou *representação* de algum acidente de um objeto exterior, ou seja, é a sensação que é a origem de toda representação na mente. A causa da sensação, isto é, a causa de toda representação é uma pressão causada nos órgãos dos sentidos ou de forma imediata como no gosto ou no tato, ou de maneira mediata como na visão ou no ouvido, assim, toda aparência ou qualidade sensível pela qual percebemos um objeto é gerada pelos diversos movimentos produzidos fisiologicamente sobre o sensiente, ressoando pelos nervos até o coração e o cérebro por contrapressão, de modo que também em nós, que somos pressionados, nada mais são que movimento “pois movimento nada produz senão movimento” (Idem, p. 31-32).

No *Os Elementos da Lei Natural e Política*, veremos Hobbes defender que é a própria sensação que deve corrigir o engano cometido por ela mesma, ou seja, o erro que é tomar as qualidades sensíveis existindo no mundo como objetos reais e exteriores àqueles que as percebem (HOBBS, 2010, p. 9). Para tornar isso evidente é suficiente que causemos alguma concussão num órgão qualquer dos sentidos, como no olho responsável pela visão, para percebermos que os acidentes como a cor e a figura não estão nos objetos inerentemente, do mesmo modo que, diz ele no *Leviatã*,

pressionar o ouvido produz um som, também os corpos que vemos e ouvimos produzem o mesmo efeito pela sua ação forte embora não observada. Porque se essas cores e sons estivessem nos corpos, ou objetos que os causam, não poderiam ser separados deles como nos espelhos e nos ecos por reflexão vemos que eles são, nos quais sabemos que a coisa que vemos está num lugar e a aparência em outro (HOBBS, 2004, p. 32).

Doutrinas que supõem que as qualidades das coisas são exteriores e reais não podem deixar de tê-las ou como *species* que migram ou enviam seu *ser visto* ou seu *ser audível*, ou mesmo seu *ser inteligível* ao entendimento, acusação que Hobbes faz à escolástica. Contra a interpretação abusiva das doutrinas que Hobbes via associadas as considerações de Aristóteles, ele defenderá que a percepção sensível não é um processo que atualiza potencialidades inerentes à alma humana e nem a apreensão de qualidades realmente existentes na natureza (LEIJENHORST, 2007, p. 84). Procurando aliar o filósofo grego ao seu mecanicismo em seu *De Corpore* (1655), Hobbes dirá que quando é dito que um acidente está em seu sujeito não significa que um acidente é uma parte de um todo. Se fosse desse modo um acidente seria uma substância. Ele dirá que “*um acidente está em seu sujeito, não como uma parte dele, mas de modo que sendo o acidente removido, o sujeito não é removido com ele*” (HOBBS, 1839, p. 104). Um acidente é como um corpo é concebido, isso quer dizer que, quando um corpo preenche algum espaço essa coextensão não é um corpo extenso, da mesma maneira que, quando um corpo é removido de seu lugar essa remoção também não é o corpo mesmo, mas um acidente dele, ou seja, “*um acidente é a faculdade de qualquer corpo por meio do qual ele produz em nós uma concepção de si mesmo*”, outra vez, são apenas movimentos que fazem um corpo ter determinada aparência para nós em vez de qualquer outra, como ter uma tal figura ou ocupar tal espaço ou mesmo ser removido dele. (Idem, p. 103). Essa concepção de si mesmo é produzida por puro deslocamento, pois “*movimento é um contínuo abandono de um lugar e a aquisição de outro*” (Idem, p. 109).

O modo como Hobbes elabora sua epistemologia jamais se divorcia de seu mecanicismo. Ele estava convencido, desde muito cedo, que a percepção dos objetos era fruto de um movimento local sobre nossos corpos, isto é, a percepção sensível reduzida à matéria em movimento é a chave, como bem demonstra Leijenhorst, para o modo como Hobbes compreende todo fenômeno natural (LEIJENHORST, 2002, p. 57-58). Esse mecanicismo, como expressa de imediato o capítulo II *Da imaginação* do *Leviatã*, procura explicar a origem das imagens na mente, origem que é unívoco à natureza do movimento sobre qualquer corpo inanimado. Um corpo em movimento, como expresso no princípio de inércia, só será interrompido por outro corpo, e mesmo assim, apenas gradualmente e com o tempo deixará de se mover. Um bom exemplo disso, Hobbes dirá, são as ondulações causadas pelo choque de um objeto sobre uma superfície aquática,

do mesmo modo

acontece naquele movimento que se observa nas partes internas do homem, quando ele vê, sonha, etc., pois após a desapareição do objeto, ou quando os olhos estão fechados, conservamos ainda a imagem da coisa vista, embora mais obscura do que quando a vemos [...] A imaginação nada mais é, portanto, que uma *sensação diminuída*, e encontra-se nos homens tal como em muitos seres vivos, quer estejam adormecidos, quer estejam despertos (HOBBS, 2004, p. 35-34).

Tanto as imagens que temos quando acordados quanto as que temos quando sonhamos é de uma e mesma natureza, isto é, um corpo contíguo e em movimento, única causa possível de qualquer outro movimento (HOBBS, 1839, p. 124). Ele se recusa a aceitar que exista qualquer causa formal na natureza. Aquilo que concebemos como a essência de alguma coisa como racionalidade, brancura ou extensão são essenciais das coisas desde que elas são geradas, só então que são “*formas*”, de modo que “um corpo, com respeito a qualquer acidente é denominado o sujeito, e em relação a forma é denominado a matéria” (Idem, p. 117), essa é a origem dos Fantasmas (*phantasma*). Em *Os Elementos da Lei Natural e Política* Hobbes ainda fazia distinção entre os fantasmas produzidos pela sensação e aqueles dos sonhos. Fantasmas, defende Hobbes no texto não autorizado de 1640, são uma imaginação longa e duradoura mais própria da visão, ilusões que podem gerar terror em homens demasiadamente supersticiosos (HOBBS, 2010, p. 12). Mas essa distinção será eliminada no seu *De Corpore*. A sensação é definida aqui como “um fantasma produzido pela reação e pelo esforço (*conatu*) para fora do órgão da sensação, causados por um esforço para dentro a partir do objeto, fantasma esse que perdura por certo tempo”, assim, pensar é comparar fantasmas, comparar o que distingue a aparência de um objeto da aparência de outro (HOBBS, 1839, p. 391 e 399). Até mesmo o espaço e o tempo são fantasmas, o primeiro é o fantasma de um ente como que existindo fora da mente, enquanto o segundo é o fantasma do próprio movimento, definição que Hobbes diz encontrar na sua tentativa de corrigir a metafísica aristotélica (HOBBS, idem, p. 94-95).

É por isso que não podemos representar uma coisa que não possa ser sujeita à sensação, que não ocupe um determinado espaço, que possua uma determinada magnitude, ou mesmo que não possa ser dividida em partes. Desse modo, tudo o que concebemos é finito. *Infinito* não é uma concepção, mas um

modo de designar ou significar algo que não possui limites ou fronteiras, ou seja, está além de qualquer imagem ou representação possível, *infinito* é uma palavra que expressa essa incapacidade e não a natureza de uma coisa qualquer (HOBBS, 2004, p. 42). É verdade que isso não impede, no entanto, que a observação dos fenômenos sugira uma causa primeira de toda causalidade posterior à ela. É essa causa que os homens nomeiam de *Deus*,

de modo que é impossível proceder a qualquer investigação profunda das causas naturais, sem com isso nos inclinarmos para acreditar que existe um Deus eterno, embora não possamos ter em nosso espírito uma ideia dele que corresponda a sua natureza (Idem, p. 95).

Para Luc Foisneau, Hobbes não está nos dando uma prova da existência de Deus, sua consideração é uma suposição (*suppositio Dei*) e é a consequência de sua antropologia, não de alguma metafísica (FOISNEAU, 2000, p. 94-95). Já em seu *De Corpore* veremos Hobbes excluir a teologia dos assuntos da filosofia, do mesmo modo que “qualquer conhecimento adquirido por inspiração divina ou por revelação, na medida em que isso não obtemos pela razão” (HOBBS, 2010, p. 197). Mas se nos voltássemos para o *Leviatã* veríamos um tom muito mais conciliador, porque é à razão natural que cabe distinguir as verdadeiras das falsas profecias, ela é uma regra dada por ninguém menos que o próprio Deus. E também é ela que garante que um evento é ou não miraculoso (HOBBS, 2004, p. 315). De um modo ou de outro Hobbes procurou dominar o texto bíblico colocando as rédeas de seu universo *sub ratione materiae* sobre toda criatura, Criador e sua ação no mundo (SPRINGBORG, 2012, p. 924).

4. O que procuramos mostrar aqui, é que a exegese de Hobbes é atravessada por sua teoria da representação que depende, exclusivamente, da ação de corpos em movimento como as únicas causas de qualquer mudança no mundo, é essa operação que constitui a ponte entre os fantasmas, ou acidentes das coisas, e este universo radicalmente corporal (LEIJENHORST, 2005, p. 90-91). Com isso, procuramos mostrar que sua hermenêutica é devedora de uma *univocatio entis*, isto é, de uma redução de toda substância a corpo que determina, na sua

*philosophia prima*⁶, as regras do concebível e do inconcebível (WEBER, 2005, p. 56). Essas são as balizas de sua exegese orientada e assegurada pelas *Escrituras*. Hobbes diz que

Dado, portanto, que toda profecia supõe uma visão ou um sonho (sendo estas duas coisas o mesmo, quando são naturais), ou algum dom especial de Deus, coisa tão raramente verificada entre os homens que é para ser admirada quando se verifica; dado também que esses dons, com os mais extraordinários sonhos e visões, podem provir de Deus não apenas através de uma intervenção sobrenatural e imediata, mas também através de uma intervenção natural e da mediação de causas segundas, é necessário o uso da razão e do julgamento para distinguir entre os dons naturais e sobrenaturais, entre visões ou sonhos naturais (HOBBS, 2004, p. 314).

A suspeita é mobilizada graças ao que sabemos sobre as causas dos sonhos e da visão, além da estima ambiciosa de si dos que pretendem estar inspirados ou que acreditam ter recebido uma revelação divina. Deus jamais obriga a acreditar que falou a este ou aquele indivíduo, evitando que nos entreguemos ao cativo do engano e da mentira dos que supõe para si mesmos tal eleição (HOBBS, Idem, p. 276-277). O que de fato não podemos ignorar, e que radicaliza o ceticismo de Hobbes, é que a inspiração, o que é o mesmo que sonhos ou visões provocados por Deus, está estrangida e domesticada por sua epistemologia que tem como causa de toda representação a operação mecânica e fisiologicamente determinada dos corpos sobre os órgãos dos sentidos. Assim, podemos com segurança desconfiar que a exegese de Hobbes, como defende Leo Strauss, empreendeu esforços para fragilizar e minar a confiança na própria revelação bíblica já que a revelação está circunscrita àquele que recebe a mensagem divina (STRAUSS, 2005, p. 90-91). E de fato Hobbes afirma no *Leviatã* que

é evidentemente impossível alguém ter a garantia da revelação feita a outrem sem receber uma revelação feita particularmente a si próprio. Mesmo que alguém seja levado a acreditar em tal revelação, devido aos milagres que vê o outro fazer, ou devido a extraordinária santidade de sua vida, ou por ver a extraordinária sabedoria ou o extraordinário su-

6. Para Yves-Charles Zarka a *philosophia prima* de Hobbes se constitui na operação proporcionada pela linguagem. O corporalismo de Hobbes não seria um materialismo de natureza ontológica mas epistemológica e nominal. Assim, a redução de toda substância a corpo é posterior a instituição dos nomes dos quais depende toda ciência, tanto a dos corpos artificiais quanto a ciência dos corpos naturais. Ver ZARKA, Yves-Charles. *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: J Vrin, 1999. Ver Também LIMONGI, Maria Isabel. *A semântica do materialismo de Hobbes*. Analytica - revista de filosofia, Vol 5, número 1-2, 2000.

cesso de suas ações, essas não são provas garantidas de uma revelação especial. Os milagres são feitos maravilhosos, mas o que é maravilhoso para um pode não sê-lo para outro. A santidade pode ser fingida, e os sucessos visíveis deste mundo são as mais das vezes obra de Deus através de suas causas naturais e vulgares. Portanto, ninguém pode infalivelmente saber pela razão natural que alguém recebeu uma revelação sobrenatural da vontade de Deus, pode apenas ter uma crença e, conforme seus sinais pareçam maiores ou menores, uma crença mais firme ou uma crença mais frágil (HOBBS, 2004, p. 219-220).

Não podemos ignorar que, muito cedo no *Leviatã*, Hobbes parece isentar de culpa a falta de fé nas *Escrituras*, já que acreditar que elas sejam a palavra de Deus sem ter recebido uma revelação particular como garantia de sua origem sobrenatural pode sujeitar o gênero humano à superstição ou à ambição de seus semelhantes. O objeto da fé ou da crença é a Igreja ou a autoridade dos homens, e não aquilo que pode ser tirado dos princípios da razão natural ou da própria coisa, de modo que, sem uma revelação particular, aquele que crê que as *Escrituras* são a palavra propriamente dita de Deus acreditam na palavra que o profeta fala a respeito de Deus, aceitando não a palavra de Deus, mas a palavra do profeta, quer se trate de um falso profeta ou não, como já observamos.⁷ Assim, é natural pensar a exegese bíblica de Hobbes como uma máscara usada para dissimular uma estratégia política (HAHN e WIKER, p. 439, MORROW, 2016, p. 86). Como desconfia Christopher Hill, Hobbes pode muito bem ser acusado de excluir a Bíblia do vocabulário político do parlamento Inglês (HILL, 2003, p. 565-566 & Idem, 1987, p. 183). Por outro lado, estamos em certa medida autorizados a pensá-la como o “glorioso fracasso” de uma tentativa sincera, de um cristão ardoroso e ortodoxo, em conciliar as *Escrituras* com o mecanicismo que triunfava (MARTINICH, 1992, p. 244).

É inegável que as *Escrituras* tenham, no plano do *Leviatã*, um caráter não metafísico ou teológico, mas político. Hobbes nos dá de antemão isso na sua dedicação a Francis Godolphin, onde é dito que as *Escrituras* “são as fortificações avançadas do inimigo, de onde este ameaça o poder civil”, e é isso que faz de sua exegese uma necessidade para sua ciência dos corpos artificiais ou políticos (HOBBS, 2004, p. 26). A Bíblia e sua natureza soteriológica de fato, para Hobbes, ocupava o centro do palco onde se desenrolava os horrores da guerra civil inglesa. As *Escrituras* foram os grandes arsenais mobilizados tanto pela ortodoxia presbiteriana e anglicana quanto pelo radicalismo puritano

7. Página 2.

(HOBBS, 2001, p. 32-33). O lugar que a soberania ocupa, por sua vez, em sua filosofia, de modo muito delicado, aponta para uma soteriologia que perde espaço para a política, já que ela ameaça a sua doutrina da obediência (FARNETI, 2007, p. 299). Edwin Curley, por sua vez, vê Hobbes subverter o texto bíblico, minando a autoridade dessa devido ao método histórico-crítico afiado aplicado sobre a autoria dos textos sagrados no capítulo XXXIII do *Leviatã*, para Curley há uma verdadeira “sugestão por negação” (CURLEY, 2007, p. 318). É verdade que a contribuição de Hobbes para a constituição da exegese moderna é imensa (BARTON, 1998, p. 12), e, apesar de termos todas as armas para acreditar que Hobbes estaria usando sua exegética para abalar a religião cristã e a autoridade bíblica amarrando-as ao seu conceito de soberania, não podemos reduzir essas armas à uma estratégia política deslocada do terreno científico que Hobbes propõe para sua filosofia civil, de modo que, muito pelo contrário do que afirma Hahn e Wiker (HAHN & WIKER, 2018, p. 439), a exegese de Hobbes é sim orientada por axiomas que independem da política e que lhes são anteriores, ou seja, toda epistemologia hobbesiana está constringida por seu universo corpuscular, tanto é que o literalismo protestante, tão severo de seu método histórico crítico, dá lugar ao alegorismo quando passagens bíblicas tomadas literalmente ferem sua redução de toda substância a corpo e sua concepção mecanicista do movimento e da mudança. Assim, podemos muito bem afirmar que é o materialismo de Hobbes que orienta seu literalismo, e não o contrário como afirma Martinich (MARTINICH, 2007, p. 379). Hobbes, na verdade, curva o sentido literal da própria revelação ou inspiração bíblica, e mesmo de sua cristologia, quando ela é uma ameaça à sua equalização entre substância e corpo. É correto afirmar que a hermenêutica hobbesiana é antagônica à exegese de tipo origenista, que determinou inegavelmente toda a exegese bíblica posterior. Se Orígenes procurou com todas as forças mobilizar as *Escrituras* para assegurar a incorporeidade divina⁸, contra a tradição origenista e alexandrina Hobbes evoca

8. Orígenes (c. 185-253). Filósofo alexandrino que exerceu forte influência sobre toda a patrística grega. Sua contribuição para a exegese bíblica é incalculável. Para o Filósofo há três níveis hermenêuticos hierarquicamente constituídos e que reverberam na vida espiritual do crente e sua relação com a palavra revelada de Deus. Sua exegese alegorista é a chave para o texto bíblico já que muitas passagens - principalmente do Antigo Testamento - se tomadas em um sentido literal, ou seja, em um sentido “corporal”, recorrem em verdadeiras incoerências. Mesmo que Orígenes reconheça que não há nas Escrituras a palavra “incorporal”, é essa exegese, de forte influência grega e medioplatônica, que permite conceber Deus como tal. Ver ORÍGENES. *Tratado sobre os Princípios*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 54, 55 e 304. Para entender a influência do alegorismo grego sobre Orígenes ver MORESCHINI, Claudio. *História da filosofia patrística*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

o latino Tertuliano, filósofo e cristão, para quem “nihil est incorporale nisi quod est” (TERTULIANO, 1956, p.42).⁹ Natural ou não, toda causalidade está condenada a esse princípio.

Referências

- BARTON, John. *Historical-critical approaches. The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Edited by John Barton. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- CLINES, J. A. David. *The Dictionary of Classical Hebrew. Vol VIII*. Sheffield Phoenix Press, 2011.
- CURLEY, Edwin. Hobbes and the Cause of Religious Toleration. In *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*. United States: Cambridge University Press, 2007.
- FARNETI, Roberto. Hobbes on Salvation. In *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*. United States: Cambridge University Press, 2007.
- FOISNEAU, Luc. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. 1. Ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- GEOFFREY, Gorham. *Mixing Bodily Fluids: Hobbes’s Stoic God*. Sophia: international Journal of Philosophy and Traditions. Volume 53, number 1. Springer Science+Business Media Dordrecht, 2013.
- HAHN, Scott. WIKER, Benjamin. *Política da Bíblia: as raízes do Método Histórico-Crítico e a secularização da Escrituras (1300-1700)*. 1. Ed. Brasil: Ecclesiae, 2018.
- HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- HOBBS, Thomas. *Elements of Philosophy: Concerning Body (De Corpore)*. *English Works, Volume I*, London: 1839.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2004.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan sive de Materia, Forma, et Postestate Civitatis*

9. TERTULIANO. Tertullian’s treatise on the Incarnation. London: S. P. C. K, 1956, p. 42. Tertuliano (c. 160- c. 220), ao contrário de Orígenes, defendia que tudo o que existe é *corpus sui generis*. Foi fortemente influenciado pelo estoicismo, concebendo Deus como um Espírito corpóreo e material (MORESCHINI, 2013, p. 1999). Appendix da edição latina do *Leviatã, capítulo III, §6*, p. 541 [560/562]. Para Gorham a influência da teologia estoica e sua concepção de espírito (*pneuma*) sobre Hobbes é marcante. Ver GEOFFREY, Gorham. *Mixing Bodily Fluids: Hobbes’s Stoic God*. Sophia: international Journal of Philosophy and Traditions. Volume 53, number 1. Springer Science+Business Media Dordrecht, 2013. Hobbes procura filiar-se a Tertuliano justamente quando quer demonstrar que seu Deus corpóreo não é uma heresia ou contrário à ortodoxia cristã primitiva. Ver Appendix da edição latina do *Leviatã, capítulo III, §6*, p. 541 [560/562].

- Ecclesiasticae et Civilis. Opera Philosophica, Vol. III.* Londini: 1841.
- HOBBS, Thomas. *Os Elementos da Lei Natural e Política.* São Paulo: Editora WMF Martins Fonte, 2010.
- LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*; tradução Paulo Meneses... [et al.]. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014,
- LEIJENHORST. Cees. *La causalité chez Hobbes et Descartes.* In *Hobbes, Descartes et la Métaphysique.* Dominique Weber (ÉD.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.
- LIMONGI, Maria Isabel. *A semântica do materialismo de Hobbes.* Analytica - revista de filosofia, Vol 5, número 1-2, 2000.
- MARTINICH, A. P. *The Bible and Protestantism in Leviathan.* In *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan.* United States: Cambridge University Press, 2007.
- MORESCHINI, Claudio. *História da filosofia patrística.* São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- MORROW, Jeffrey L. *Three Skeptics and the Bible: La Peyère, Hobbes, Spinoza, and the Reception of Modern Biblical Criticism.* Oregon: Pickwick Publicatins, 2016.
- MORROW, Jeffrey L. *O mundo de ponta cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640.* São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ORÍGENES. *Tratado sobre os Princípios.* São Paulo: Paulus, 2012.
- SPINOZA, Barukh. *Tratado Teológico-político.* 1. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- SPRINGBORG, Patrícia. *Hobbes's Challenge to Descartes, Bramhall and Boyle: A corporeal God.* British Journal for the History of Philosophy, 20:5, 903-934, DOI: 10.1080/09608788.2012.718606. London: 2012. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1080/09608788.2012.718606>
- STRAUSS, Leo. *La critique de la religion chez Hobbes.* Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- TERTULIANO. *Tertulian's Treatise on the Incarnation: Q. Septimii Florentis Tertulliani de Carne Christi Liber.* London: S. P. C. K, 1956.
- TERTULIANO. *The Aristotelians on sense perception and imagination.* In *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan.* United States of America: Cambridge University Press, 2007.
- TERTULIANO. *The Mechanisation of Aristotelianism: the Late Aristotelian setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy.* Leiden; Boston; Koln: Brill, 2002.

TERTULIANO. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge:Cambridge University Press, 1992.

WEBER, Dominique. *La Philosophia Prima de Hobbes. Sur une alternative supposée au << système de la métaphysique >>*. In *Hobbes, Descartes et la Métaphysique*. Dominique Weber (ÉD.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.

ZARKA, Yves-Charles. *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: J Vrin, 1999.

O princípio conceitual de jogo na hermenêutica de Gadamer: abertura à experiência religiosa¹

The conceptual principle of play in Gadamer's hermeneutics: openness to religious experience

*Jungley de Oliveira Torres Neto

Resumo

O presente trabalho pretende, a partir da hermenêutica desenvolvida pelo filósofo Hans-Georg Gadamer, investigar o conceito de *jogo* e sua relação com a concepção de hermenêutica além do âmbito epistemológico, mais precisamente, em seu âmbito ontológico, isto é, através da noção de *jogo*, trabalhada por Gadamer, almejamos pensar não somente epistemologicamente, mas de modo ontológico, o que nos abriu caminho para compreensão, onde toda problemática surge e se percuta. Apontar, outrossim, que em Gadamer, a hermenêutica não se resume apenas no resultado de um procedimento técnico, mas se desvincula do método científico enquanto caminho único para se chegar à verdade, a qual se abre para o fenômeno da compreensão (*Verstehen*) através da experiência humana do mundo e religiosa.

Palavras- chave:

Gadamer; Hermenêutica;
Jogo; Ontologia

Abstract

The present work intends, from the hermeneutics developed by the philosopher Hans-Georg Gadamer, to investigate the concept of *play* and its relationship with the conception of hermeneutics beyond the epistemological scope, more precisely, in its ontological scope, that is, through the notion of *play*, worked by Gadamer, we aim to think from the epistemology of interpretation to the ontology of understanding, where every problem arises and affects itself. Point out, moreover, that in Gadamer, hermeneutics is not just the result of a technical procedure but is detached from the scientific method as the only way to reach the truth, which opens to the phenomenon of understanding (*Verstehen*) through the human experience of the world and religious.

Keywords:

Gadamer;
Hermeneutics; Play;
Ontology

*Mestre em Filosofia pela
Universidade Federal de Juiz
de Fora. Contato: [jungleyjf@
hotmail.com](mailto:jungleyjf@hotmail.com)

Texto enviado em
22.07.2022
Aprovado em
01.II.2022

1. O presente artigo é um recorte e adaptação feito a partir da minha dissertação de mestrado *A hermenêutica filosófica de Gadamer: a virada hermenêutica em direção à ontologia*. Mais informações podem ser acessadas através do endereço eletrônico no repositório da Universidade Federal de Juiz de Fora- MG: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/browse?type=author&value=Torres+Neto%2C+Jungley+de+Oliveira>.

Introdução

É inegável que dentre nossas experiências há a que chamamos de religiosa, isto é, a experiência de vinculação com algo que se apresenta com sua excepcionalidade própria. Faz-se oportuno analisá-la, ou seja, efetivar uma investigação fenomenológica em sua chave hermenêutica. Em termo gerais, a *fenomeno-logia* convida-nos para reflexão sobre o fenômeno, sobre o que se manifesta a nós, para descrição e testemunho dessa experiência. Em sua chave hermenêutica convida-nos para compreensão sobre esses fenômenos que se manifestam em suas potências.

Ao partir da elaboração de Johan Huizinga que considera o jogo como o fato mais antigo da cultura e está presente em tudo o que acontece no mundo, Gadamer concebe a ideia de jogo (*Spiel*) como uma presença não material. Na língua alemã o termo correlato de jogo é *Spiel* (*Spielen*, sendo o verbo correspondente) e seu uso é diferenciado do português. Em alemão, jogo (*Spiel*) aponta em sua significação tanto para jogar como brincar, tocar um instrumento ou representar uma peça de teatro (*Schauspiel*). Num sentido mais holístico, ele apresenta um aspecto essencial no jogar: o ir e vir de um movimento que não tem ponto de partida e nem de chegada. Nas palavras de Gadamer: “O movimento de vaivém é central para a definição essencial do jogo” (GADAMER, 1999, p. 177), esse movimento e dinamicidade é a própria legitimidade do jogo².

Para Gadamer essa discussão é essencial para a compreensão da natureza histórica da hermenêutica ontológica, o autor trata de alguns exemplos como: a encenação teatral, da festa, da música, apontando que tais exemplos sempre são reinterpretações e só existem nas respectivas tradições interpretativas, não como entidades a-históricas. E isso será abordado sob a discussão de “*Spiel*” / *jogo/play*, como será mostrado posteriormente.

2. A expressão “jogo” possui além de interesse filosófico uma importante dedicação temática contemporânea. Podemos citar, por exemplo, a publicação do livro “*Homo ludens*” de Johann Huizinga (1938), tal elaboração se deve a influência fenomenológica do jogo realizada pelo psicólogo holandês F. J. J. Buytendijk (1935). O que assinala a importância temática do termo “jogo” e sua relação com a fenomenologia. Na língua de origem de Gadamer, a palavra “jogo” (*Spiel*) tem significação mais ampla do que na nossa língua Português/ Brasil, nomeando não apenas práticas esportivas ou brincadeiras, mas pode ser expressa de muitos modos: nas artes reprodutivas, por exemplo, encenação teatral (*Rolle spielen*); o tocar de um instrumento, como tocar um piano, seria jogar (*Klavier spielen*); a poesia, a dança ou atividade lúdica (*Spielmann*). O fenômeno do jogo, para Gadamer, nos abre uma experiência de verdade e se torna, gradativamente, o modelo estrutural para explicação da compreensão e de uma hermenêutica ontológica possível.

Gadamer afirma que sua análise no tocante ao termo *jogo* é pensada de forma fenomenológica (GADAMER, 1999, p.23). Assim, na primeira parte de sua obra *Verdade e Método* ele apresenta o conceito de *jogo*, como modelo estrutural para a explicação da compreensão. Nas palavras do teórico Luiz Rohden: “O jogo é modelo estrutural que explicita e possibilita, apropriadamente, a efetuação do princípio da experiência” (ROHDEN, 2003, p. 136).

Gadamer afirma que: “Precisa-se notoriamente de um retorno as experiências humanas mais fundamentais”. A questão que surge é: “Qual é a base antropológica de nossa experiência de arte?” E para tal análise o filósofo aponta que: Essa questão deve ser desenvolvida com base nos conceitos de jogo³, símbolo e festa”. (GADAMER, 1985, p. 37).

Nas palavras de Gadamer:

Quando é que se fala de jogo e o que está implícito nisso? Certamente de início o ir e vir de um movimento que se repete constantemente. Pensa-se em certos ditos como o jogo de luz ou o jogar das ondas em que há um constante ir e vir, ou seja, um movimento que não está ligado a uma finalidade última (GADAMER, 1985, p. 38).

1. O aspecto ontológico para compreensão

Para Gadamer, fundamentalmente, o sentido de jogar pressupõe um movimento de participação, engajamento, de “feedback”, de retorno e resposta, “é preciso que ali sempre haja um outro elemento com o qual o jogador jogue e que, de si mesmo, responda com um contra lance ao lance do jogador” (GADAMER, 1999, p. 159). E esse retorno ou resposta diz respeito ao ato de compreender (movimento tanto de fora para dentro, quanto de dentro para fora) que pertence ao todo da experiência do homem no mundo enquanto “jogadores-intérpretes”. O jogar, diz Gadamer: “Só cumpre a finalidade que lhe é própria quando aquele que joga entra no jogo” (GADAMER, 1999, p. 155).

Gadamer diz:

O movimento é característica básica do que está vivo [...]. Tal já escreveu Aristóteles, formulando o pensamento de todos os gregos. O que é vivo tem o impulso do movimento em si mesmo, é auto movimento. O jogo aparece então como um automover-se que por seu movimento

3. Gadamer afirma, de maneira fundamental que, “a primeira evidencia que precisamos levar em conta é que o jogo é uma função elementar da vida do homem” (GADAMER, 1985, p. 38).

não pretende fins nem objetivos, mas o movimento como movimento (GADAMER, 1985, p. 38).

Ora, se as experiências mais elementares humanas auto implica uma relação com algo/ alguém, na religião não é diferente, conforme nos aponta van der Leeuw: “um fenômeno é algo que se mostra (*was sich zeigt*)”, este mostra-se, claro, é para alguém. Este mostra-se, no entanto, corresponde tanto aquilo que se mostra, quanto àquele a quem é mostrado, isto é, diz respeito à relação: um objeto relacionado a um sujeito e um sujeito relacionado a um objeto. Em outros termos, o fenômeno se mostra/ manifesta a alguém e quando este alguém fala sobre aquilo que se lhe mostra, então, “surge” a fenomenologia (VAN DER LEEUW, 1956, p. 769).

Tal relação de algo e/com alguém está auto implicada no significado da palavra jogo, enquanto o vaivém de um movimento que não se atém ou se fixa em nenhum alvo pré-determinado onde se pretenda chegar ou alcançar. O que está em questão é o jogo que é jogado e não estritamente o jogador e suas pretensões.

Nas palavras de Gadamer:

O movimento de vaivém é obviamente tão central para a determinação da essência do jogo que chega a ser indiferente quem ou o que executa esse movimento. O movimento do jogo como tal também é desprovido de substrato. É o jogo que é jogado ou que se desenrola como jogo; não há um sujeito fixo que esteja jogando ali. O jogo é a realização do movimento como tal (GADAMER, 1999. p. 177).

Sobre os diversificados exemplos acerca desta questão, Gadamer fala do jogo das luzes, do jogo das ondas, do jogo da peça da máquina no rolamento, do jogo das forças, do jogo das cores e até mesmo do jogo das palavras. O movimento do jogo como tal é desprovido de substrato, é autônomo, pois ele vai como que por si mesmo.

Entretanto, o filósofo nos aponta que para o jogo acontecer não é absolutamente indispensável que outro participe efetivamente do jogo, “mas é preciso que ali sempre haja outro elemento com o qual o jogador jogue e que, de si mesmo, responda com um contra lance ao lance do jogador” (GADAMER, 1999, p.159). O que nos faz pensar no jogo enquanto instância essencialmente relacional. Gadamer chama a atenção para o fato de que: “Tal definição do

movimento do jogo significa, ao mesmo tempo, que o jogar exige sempre aquele que vai jogar junto. Mesmo o espectador que olha”⁴ (GADAMER, 1985, p. 39).

Gadamer cita que:

Seria como se o crítico de uma encenação teatral discutisse apenas o “como” da direção, a qualidade dos personagens e coisas tais. É bastante bom e certo de que ele faça isso – mas esse não é o modo como a obra e a significação que esteja ganhou na apresentação tonando-se visível para quem quer que seja (GADAMER, 1985, p. 47).

O termo e o modelo do jogo para a explicação do processo de compreensão proposto por Gadamer é essencial na medida em que o autor nos permite pensar que a compreensão é como um jogar, um movimento, uma estrutura aberta, não possui um delineamento estrito e determinativo. Compreender, segundo Gadamer, pertence ao todo da experiência do homem no mundo e como “jogadores-intérpretes” somos interpelados a todo o momento. Eis o dinamismo tal qual no movimento do jogo.

Neste desiderato, podemos inferir que a fenomenologia da religião pode vislumbrar no princípio conceitual de *jogo* à vivência (*Erlebnis*) compreensível da gradativa revelação (*allmähliches Offenbarwerden*), em seu sentido mais intenso e profundo, da experiência do transcendente e/ ou do Sagrado, mais precisamente, a fenomenologia da religião diz respeito à compreensão (*Verstehen*) e testemunho (*Zeugen*) da experiência humana com o Sagrado. Compreender e testemunhar seria, portanto, a tarefa genuína da fenomenologia. Fenômenos esses que se apresentam e relacionam-se com o *homo religiosus*. Neste sentido, a experiência e a compreensão são partes da atitude humana, do modo de existir e conhecer do ser humano diante do mundo.

2. A noção de jogo como símbolo

Gadamer em seu trabalho textual: “*A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*” expande a noção de jogo, problematiza e coloca em questão “o que significa símbolo?” O filósofo responde que símbolo “é antes de tudo uma palavra técnica da língua grega e significa pedaços de recordação [...]. É algo com que se reconhece em alguém um antigo conhecido” (GADAMER, 1985, p.50).

4. 4. Gadamer reitera que, “o espectador é notavelmente mais que um mero observador que vê o que se passa diante de si, ele é como alguém que “participa” do jogo, uma parte dele” (GADAMER, 1985, p. 40).

Gadamer reforça que:

O símbolo não apenas remete para significação, mas torna-a presente: ele representa significação [...]. A representação aí não significa que algo está substitutivamente ou impropriamente e de modo indireto, como se fosse um substituo ou sobresalente [...]. O representado está antes ele próprio aí e de modo como possa estar. O quadro que é pendurado no saguão da prefeitura ou no palácio episcopal ou onde quer que seja deve ser uma parte de sua presença (GADAMER, 1985, p. 55).

Tal movimento estrutural nos possibilita pensar o entrelaçamento símbolo-intérprete, jogo-compreensão, isto é, a estrutura da compreensão exige de certa forma “entregar-se à situação”, o sujeito do jogo é o próprio jogo. O conceito de jogo adquire, gradativamente, o modelo estrutural para explicação da compreensão e torna-se o fio condutor na explicação ontológica.

Comentando Gadamer, afirma Rui Sampaio da Silva:

O ser do jogo tem um caráter paradigmático para a hermenêutica, desde que tenhamos em consideração, como Gadamer tem o cuidado de sublinhar, que o sujeito do jogo (o *subjectum*, o *substrato*) não é o jogador, mas o próprio jogo. É certo que o jogo não é jogo sem os jogadores. (...) Jogo e jogador constituem uma unidade indissolúvel, mas o primado pertence ao jogo (RUI, 2000, p. 538).

Do jogo pode-se decorrer a experiência hermenêutica ao possibilitar o *insight* que nos permite pensar: “eu nunca tinha visto por este viés antes”. O primado do jogo diante dos jogadores que o executam acaba sendo experimentado pelos próprios jogadores, e essa experiência dinâmica ocorrida no movimento do jogo apresenta situações sem que os jogadores as tivessem previsto, o que implica em assumir o “desconhecido vir a ser”⁵.

De maneira decisiva Gadamer diz:

Assim, confluem a exposição sobre o caráter simbólico da arte e nossas reflexões iniciais sobre o jogo. Já ali, a expectativa de nosso questionamento desenvolvia-se a partir do fato de que o jogo sempre foi uma espécie de autorrepresentação. Isso encontrou expressão na arte, no caráter específico do acréscimo de ser, da *representatio*, do ganho em ser, que um ente vivencia representando-se (GADAMER, 1985, p. 58).

5. 5. Como nos jogos de futebol, uma partida em constante movimento, ninguém tem a certeza de como o jogo irá terminar. Em seu caráter fascinante, o atrativo do jogo sobre o jogador reside exatamente nos riscos.

Nesse sentido, Gadamer afirma em seu trabalho textual, *“A Razão na Época da Ciência”*, que: “Compreender é uma aventura e é, como toda aventura, perigoso” (GADAMER, 1983 p. 75). Aceitar esse desconhecido é assumir ao mesmo tempo o “caráter aventureiro” da compreensão, o que amplia as experiências humanas, isto é, nosso autoconhecimento e nosso horizonte do mundo. O autor e comentarista Chris Lawn nos aponta que “o jogo pode, muitas vezes, começar como uma simples diversão e, repentinamente, se transformar num caso muito sério.” (LAWN, 2007, p.123).

Gadamer em *“A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa”* ao estender o seu raciocínio na abordagem de jogo e símbolo irá abarcar o conceito de “festa”, o autor começa por afirmar que: “Festa é coletividade e é a representação da própria coletividade. Uma festa é sempre para todos. É assim que dizem: “fulano se excluiu” quando alguém não participa de uma festa” (GADAMER, 1985, p. 61). Tal como no jogo não se joga sozinho, no fenômeno da festa acontece o encontro, onde o “eu” se transforma em “nós”.

O autor continua afirmando que: “Celebrando-se uma festa, a festa sempre está lá o tempo todo. Este é o caráter temporal da festa: que ela é celebrada e não recai na duração de momentos que se revezam” (GADAMER, 1985, p. 63). Ela não é a-histórica, contém sentidos dos quais o levam as mais diversas interpretações, celebrações e isso periodicamente e dinamicamente. Gadamer aponta de forma fundamental que, “cada obra de arte tem, portanto, um tempo próprio que ela nos impõe” (GADAMER, 1985, p. 69).

Nas palavras de Gadamer:

É o tempo próprio da peça musical, é tom próprio de um texto poético que se tem que encontrar. E isso só pode acontecer no ouvido interior. Cada reprodução, cada declamação ou leitura em voz alta de um poema, cada encenação teatral em que entrem mesmos os maiores mestres da arte mimica de dizer ou de cantar, só transmitem uma real experiência artística da própria obra, quando nós, com nosso ouvido interior, ouvimos algo completamente diverso do que se passa realmente diante de nossos sentidos (GADAMER, 1985, p.67).

Através da noção de jogo, abordada por Gadamer, amplia-se a ideia de círculo hermenêutico abordada anteriormente, o que nos faz pensar na passagem do método à hermenêutica ontológica, na passagem de jogo à símbolo e à festa. Nesse sentido, o conceito de jogo nos faz pensar na ontologia da obra de arte –

a reflexão sobre o modo de ser da arte. Por um lado, essa noção gadameriana se afasta da concepção subjetiva que havia adquirido em Kant, por outro lado, aproxima-se das investigações antropológicas de pensadores como Huizinga, que afirma ser o jogo uma “função elementar da vida humana” (GADAMER, 1985, p 38).

A expressão “jogo” enquanto “jogo da arte” envolve tanto aquilo que a obra apresenta como também aquele que a interpreta, isto é, o intérprete em sua consciência, finitude, história, acervos de conhecimentos e cultura, e, a partir disso, podemos trazer à fala o que nos apresenta a obra de arte. Compreender, fundamentalmente, se perfaz na relação entre obra e intérprete e não na separação sujeito-objeto e essa participação do espectador pertence ao modo de ser da obra de arte como jogo. Nas palavras de Gadamer: “Através de sua apresentação o jogo jogado interpela o espectador e de tal modo que este passa a ser parte integrante do objeto, apesar de todo o distanciamento do estar de frente para o espetáculo” (GADAMER, 1999, p. 172).

Gadamer diz:

Mesmo o espetáculo continua sendo jogo, isto é, tem a estrutura do jogo, estrutura de ser um mundo fechado em si mesmo. Mas o espetáculo cômico ou profano, por mais que seja um mundo fechado em si, que o representa, é como que aberto para o lado do espectador. Somente nele é que ganha o seu inteiro significado. Como em todo jogo, os atores representam seus papéis, e assim o jogo torna-se representação, mas o próprio jogo é o conjunto de atores (*Spielern*) e espectadores. De fato, experimenta de modo mais próprio, aquele, e representasse do modo como é “intencionado”, àquele que não participa no jogo, mas assiste. Neles, o jogo (representação) é alçado igualmente à sua idealidade (GADAMER, 1999, p. 186).

O jogo da arte é, então, a relação entre aquilo que se apresenta e aquele que compreende; tal como na exposição que Gadamer faz sobre o teatro, o fato de que a interpretação não depende só dos atores, mas também da interação com a plateia (o que ele chama de “a quarta parede”), o espectador participa, fundamentalmente, do jogo enquanto jogador- intérprete, pois “o espectador consoma o que a representação (*Spiel*) é como tal” (GADAMER, 1999, p.185).

Temos que jogar o jogo a fim de compreendê-lo. Jogar é compreender. Trazer à fala o que nos apresenta a experiência. O teórico Maurizio Ferraris aponta que: “Viver é interpretar o próprio mundo interior e suas objetivações

codificadas, ou seja, dar sentido às expressões do espírito” (FERRARIS, 2000, p. 154). Tal movimento de interpretar, dar sentido e compreender caracteriza-se no “jogo”. E isso fica bem claro quando Gadamer aponta que: “Todo compreender é interpretar, e todo interpretar se desenvolve no *médium* de uma linguagem que pretende deixar falar o objeto, sendo, ao mesmo tempo, a própria linguagem do intérprete” (GADAMER, 1999, p. 566).

A obra não está pronta em seu significado ao qual basta comprovarmos, como também não se reduz ao subjetivismo contemplativo de quem a interpreta, mas se dá, fundamentalmente, na relação dela com quem a interpreta (eis o aspecto relacional no qual Gadamer trabalha a noção de jogo, símbolo e festa). Por ser uma relação, uma obra se multiplica em interpretações, “diferentes sensibilidades, diferentes percepções, diferentes aberturas fazem com que a configuração única, própria, una e mesma se manifeste numa multiplicidade inesgotável de respostas” (GADAMER, 2002, p. 14).

A hermenêutica filosófica desenvolvida por Gadamer sob a noção do jogo tem a finalidade de elucidar a estrutura da compreensão. O movimento do jogo implica a abertura do homem ao mundo no movimento de “jogadores e intérpretes”.

A noção de jogo, trabalhada por Gadamer, abre a experiência de verdade diversa daquela obtida por meio da racionalidade apodítica das ciências e essa experiência de jogo suprime a distância entre o objeto da compreensão e o compreender. O jogo é configuração (estrutura), como também a configuração (estrutura) é jogo na medida em que somente alcança sua plenitude a cada vez que é representada de forma dinâmica, autêntica e aberta.

Não obstante, podemos pensar também no jogo da linguagem⁶ enquanto algo dinâmico, algo que vem ao entendimento e relacional. Este algo de que se fala aqui não é um algo-objetal, mas um sentido, e, portanto, está na esfera do

6. 6. A introdução da concepção de jogos de linguagem foi fundamental para explicar e compreender a reviravolta ocorrida na filosofia a partir do pensamento do “2º Wittgenstein”, denominada virada epistemológico-pragmática. Embora não se tenha relato de Gadamer à leitura de Wittgenstein antes ou durante a composição da obra *Verdade e método*, existe uma relação quanto aos jogos de linguagem, pois o Wittgenstein das *Investigações filosóficas* renuncia ao conhecimento objetificado da filosofia e critica o uso da matemática e da lógica enquanto modelos e métodos exclusivos da concepção filosófica, o filósofo enfatizou a pragmaticidade, a necessidade de uso da linguagem em seus diferentes aspectos, em seus diferentes jogos. E Gadamer busca exprimir no jogo um acontecer do ser-na-verdade.

diálogo, ou seja, a linguagem pressupõe dialogicidade, à capacidade de abrir-se ao vaivém característico do movimento do diálogo (o tema será tratado no subcapítulo 2.6), pois sempre se fala para alguém. Tal como não se joga sozinho, não se participa de uma festa sozinho, a linguagem não se dá de forma unitária, pois ela é o âmbito da convivência humana, o âmbito do entendimento, do acordo sempre maior, que é imprescindível para a vida. Tal como disse Aristóteles, “o homem é o ser dotado de linguagem”. Tudo que é humano passa pela linguagem (GADAMER, 2002, p.152).

O jogo se apresenta enquanto modelo ontológico e, para Gadamer, nos possibilita explicitar a estrutura ontológica da compreensão. Mais importante que o sistema de regras e as prescrições do jogo é o acontecer do jogo, o entrar no espetáculo e dele participar. O que decorre dessa participação, segundo Luiz Rohden, é o alargamento de nossa consciência e de nossa ação em relação ao mundo, aos outros, a nós mesmos e ao acontecer do ser-na-verdade⁷ (ROHDEN, 2003, p. 136).

A abertura e o movimento dinâmico de vaivém, característico da noção de jogo, constata o fato de que Gadamer considera mau hermeneuta aquele que está certo de que pode ou deve ficar com a última palavra, no jogo das palavras, por exemplo, existe um constante diálogo que sempre pode ser retomado, não existindo a última palavra.

Tal abordagem, que parte do princípio conceitual de jogo na hermenêutica de Gadamer, nos possibilita a condição de possibilidade fenomenológica em chave hermenêutica: permitir à abordagem compreensiva dos fatos e/ ou experiências religiosas, de modo dinâmico e ascendente. Entendo por experiência um modo “particular de conhecimento que brota do encontro vivo e direto com alguém ou alguma coisa”, o que nos remete à experiência enquanto relação, “prescindido do pape mais ou menos ativo do sujeito ou da maior ou menor intensidade do seu envolvimento” (GRECO, 1992, p.47). Quando nos remetemos a experiência religiosa, estamos nos remetendo, fundamentalmente, à relação sujeito e objeto e/ ou sua referência, seja de oração, culto, sacrifício, devoção, afeição

7. 7. Ser-na-verdade aqui designa a apreensão do sentido das coisas, seja um texto, uma obra de arte ou da tradição. O desvelar e o sentido do ente se distingue da simples aparência do ente, mais precisamente, trata-se de uma experiência ontológica e não somente ôntica, o que possibilita o acontecimento da “coisa mesma”. Nesse sentido, o jogo é abertura e se torna o modelo estrutural para a explicação da compreensão nas trilhas de uma hermenêutica filosófica/ontológica possível.

ou qualquer ato de fé. A experiência religiosa é um ato relacional, isto é, que indica uma relação, seja de uma consciência que se dirige a algo, de alguém que se projeta para algo/ alguém, ela estabelece uma relação entre duas ou mais coisas.

Nas Palavras de Carlo Greco:

Sob o perfil estritamente fenomenológico, a diversificação das formas da experiência obedece a três modos fundamentais da presença do real na consciência: a presença das coisas (experiência do objeto), do outro (exponencia interpessoal), de nós a nós mesmos (experiência do eu). Estes três Âmbitos (as coisas, o outro e o eu) da experiência e a linguagem estão relacionados e comunicam-se entre si, definindo espaço do intencional no homem. Portanto, se a experiência religiosa é possível parece dever constituir-se fenomenologicamente dentro de tal espaço, ou seja, entre os polos daquilo que aparece (fenômeno) e o eu para qual tem lugar a aparição (GRECO, 1992, p. 50).

Uma vez que, experiência religiosa é, intrinsecamente, uma vivência relacional, envolvendo os âmbitos objetivos, subjetivos e por isso ela aponta-nos para intersubjetividade. O ser humano está sempre diante de alguma relação ou às margens de algo e/ou alguém, mesmo que esse alguém seja diante de si mesmo, em outras palavras, o ser humano está sempre diante de alguma relação, seja com os demais seres humanos, com o mundo ou consigo, e, por conseguinte, a experiência religiosa é constituída em sua plenitude na relação humana com o sagrado ou com o transcendente. Entendo aqui algo sagrado ou transcendente como algo superior, sublime, uma abertura de possibilidade para uma experiência excepcional.

Nesse sentido, por mais que não se possa indicar com precisão ou determinar o que é o Ser, o Sagrado ou a Verdade, se pode experienciar as suas manifestações, abrindo-se para compreensão, no sentido do termo grego *alétheia/ ἀλήθεια*, algo que se mostra e mantém-se velado – dinamicidade de movimento (a verdade vem à tona quanto se desvela). Não se pode dizer o que o Sagrado é, no sentido de que o Sagrado se manifesta no ente quando transcende aquilo que simplesmente é. Neste sentido, o ente se caracteriza enquanto aquilo que é; o Sagrado se caracteriza enquanto possibilidade/ abertura para uma outra dimensão e torna possível aquilo que é (aquela determinada experiência). O Sagrado não é algo fixo, determinável ou definido estaticamente, mas se configura em movimento, projeto, possibilidade, ascendência, abertura

e dinamicidade, tal como no conceito de *jogo* desenvolvido por Gadamer, uma que ele se torna modelo estrutural que explicita e possibilita, apropriadamente, a efetuação do princípio da experiência.

Considerações finais

O ente se caracteriza enquanto aquilo que é; a percepção daquilo que é mais imediato, porém, a experiência humana em sua excepcionalidade, como, por exemplo, a experiência com o Sagrado, se caracteriza enquanto possibilidade, mais precisamente, enquanto abertura para uma outra dimensão. Podemos pensar que a ideia de *jogo* (*Spiel*) concebe a passagem de uma compreensão da dimensão epistemológica à dimensão ontológica, pois o aspecto ontológico da noção de *jogo*, trabalhado por Gadamer, proporciona a explicação da compreensão, pois possibilita a efetuação do princípio da experiência.

A experiência característica da noção de *jogo* (*Spiel*) aponta em sua significação para o aspecto relacional. Esta relação não é fixa, determinável ou definida estaticamente, mas se configura em movimento, projeto, possibilidade, ascendência, abertura e dinamicidade. Para que o *jogo* se dê, em sua dinamicidade, é necessário que sempre haja outro elemento com o qual o jogador jogue.

Neste desiderato, pode-se lançar luz, através do princípio conceitual de *jogo*, à vivência (*Erlebnis*) compreensível da gradativa revelação (*allmähliches Offenbarwerden*), em seu sentido mais intenso e profundo. Neste sentido, o princípio conceitual de *jogo* aponta para o fato de que a experiência e a compreensão são partes da atitude humana, do modo de existir e conhecer do ser humano diante do mundo e tudo que o envolve.

Referências

- GADAMER, H-G. *A Atualidade do Belo: A Arte como Jogo, Símbolo e Festa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- GADAMER, H-G. *A Razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- GADAMER, H-G. *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona: Paidós, 1995.
- GADAMER, H-G. *Hermenêutica em retrospectiva I: Heidegger em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2007a.
- GADAMER, H-G. *Hermenêutica em Retrospectiva II: A virada hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2007b.

- GADAMER, H-G. *Hermenêutica em retrospectiva III: Hermenêutica e filosofia prática*. Petrópolis: Vozes, 2007c.
- GADAMER, H-G. *Hermenêutica em Retrospectiva IV: A posição da Filosofia na Sociedade*. Petrópolis: Vozes, 2007d.
- GADAMER, H-G. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- GADAMER, H-G. *Verdade e método*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GRECO, C. *A Experiência religiosa: Essência, valor, verdade: um roteiro de filosofia da religião*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2009.
- HUIZINGA, J. *Homo ludens*. Trad. de J.P. Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- LEEuw, Gerardus Van der. *Phänomenologie der Religion*, Tübingen: Mohr, 1956.
- ROHDEN, L. *Filosofando com Gadamer e Platão: movimentos, momentos e método(s) da dialética*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2003.
- ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica: entre Heidegger e Gadamer*. Disponível em:
<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302012000200002> acessado em: 25 set. 2022.
- SAMPAIO DA SILVA, Rui. *Gadamer e a Herança Heideggeriana*, Revista Portuguesa de filosofia. *A Idade Hermenêutica da Filosofia: Hans-Georg Gadamer*. Faculdade de Filosofia de Braga, 2000, p.538.

O Autônomo no Pensamento de Santo Tomás de Aquino: uma resposta à leitura de Francis Schaeffer.

The Autonomous In Saint Thomas Aquina's Thought: A Response To Francis Schaeffer's Reading

**Carlos Eduardo Bernardo*

Se alguém vai passar uma longa temporada no exterior, é de se esperar que aprenda a língua do país a que se destina. Mais do que isso, entretanto, faz-se necessário ele poder realmente comunicar-se com aqueles no meio dos quais viverá. Impõe-se-lhe aprender ainda outra língua – a das formas de pensamento das pessoas com quem falará. É somente assim que conseguirá real comunicação com elas e a elas. (SCHAFFER, 1974, p.5.).

Resumo

Neste breve escrito pretendemos refletir acerca de uma concepção atinente ao pensamento de Santo Tomás de Aquino, conforme exposta nas obras de Francis Schaeffer, mormente em seu livreto, *A Morte da Razão*.¹ Conceção essa que perpassa não apenas a trilogia à qual pertence esta obra, mas a todo o pensamento do autor em questão. Grosso modo, podemos dizer que Francis Schaeffer advoga encontrar na obra de Santo Tomás de Aquino a ideia de uma autonomia da razão, mas não apenas isso, e sim uma autonomia da razão frente ao problema soteriológico. Portanto, pretendemos averiguar se esta tese de Schaeffer se justifica ou não; para tanto, nos reportaremos não apenas à obra em questão, mas, sobretudo, aos escritos do próprio Santo Tomás de Aquino, que, com certeza, são abundantes na discussão sobre o status da razão, tanto no estado pré-queda, quanto no estado pós-queda, lembrando que este último é o mais relevante para a presente discussão.

Palavras-chave. Razão; Intelcto; Autonomia; Salvação; Irracionalidade; Modernidade

Abstract

In this short writing, we intend to reflect about a conception related to the Saint Thomas thought, as exposed in Francis Schaeffer's works, specially in his booklet, *Escape From Reason*. This conception permeates not only the trilogy to which this work belongs, but the entire thought of the author in question. Roughly, we can say that Francis Schaeffer claims to have found in the work of Saint Thomas Aquinas, the idea of autonomy of reason, but not only that, but the autonomy of reason in the face of soteriological problem. Therefore, we intend to examine out if this Schaeffer's thesis is or not justified; to do that we will refer not only to the work in question, but specially to the writings of Saint Thomas Aquinas himself, which are certainly abundant in the discussion about the status of reason, both in the pre-fall state, as in the post-fall state, remembering in that the latter is the most relevant for the present discussion.

Keywords. Reason; Intellect; Autonomy; Salvation, Irrationality; Modernity

*Mestre em Filosofia Pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. (USP). Contato: thanatosbernardo@usp.br

Texto enviado em
5.6.2022
Aprovado em

1. *Escape From Reason* (1968). Referir-se a esta obra como livreto não deve ser entendido como um tom depreciativo, reporta-se apenas às suas pequenas proporções. Ainda assim, ela se reveste de importância fundamental para o pensamento cristão evangélico contemporâneo, junto ao livro *O Deus que Intervém* e ao título *O Deus que se Revela* (o primeiro e o último, respectivamente) compõe a trilogia que reflete, seriamente, em como nos âmbitos da literatura, da filosofia, da arte, da música, do teatro, do cinema e da televisão perdemos o rumo do conhecimento da verdade e mergulhamos em um abismo de irracionalidade e loucura que causou tanto a morte de Deus, quanto à morte do homem, em suma a morte da razão



SOBRE O AUTOR

Francis Schaeffer (1912-1984), um dos mais importantes pensadores do Cristianismo, de vertente evangélica, no século XX. Crítico de arte, dramaturgo, filósofo, teólogo e ministro cristão. Pensou os problemas relativos à fé e à cultura, percebeu, como poucos, que o *grito surdo* e o desespero do homem moderno são resultantes de uma fuga para um mundo de irracionalidade que nega o único fundamento legítimo para todo conhecimento, Deus.

Schaeffer era dotado de enorme perspicácia intelectual e profundidade espiritual; junto a sua esposa *Edith Schaeffer* fundou em 1955 a *Comunidade L'Abri (Suíça)*, local que se tornou importante centro espiritual de propagação do Evangelho, além de um polo de convergência intelectual, onde ele pode amadurecer ainda mais seu pensamento através dos diversos diálogos ali travados, fazendo com que sua abordagem fosse livre dos diversos academicismos, embora conservasse todo rigor necessário para a inquirição filosófica.²

O problema

Schaeffer considera a obra de Santo Tomás Aquino aquela que transformou de forma efetiva o mundo, e, segundo ele, foi realmente Santo Tomás quem nos introduziu na *Renascença* humanista. Além disto, foi Santo Tomás quem abriu-nos o caminho à discussão que é convencionalmente designada *natureza e graça*, sendo a *graça* o *nível superior* da realidade e a *natureza* o *nível inferior*. O autor representa isto com o seguinte diagrama:

GRAÇA, O NÍVEL SUPERIOR:

DEUS O CRIADOR; O CÉU E AS COISAS CELESTES; O INVISÍVEL E SUA INFLUÊNCIA NA TERRA; A ALMA HUMANA; A UNIDADE.

NATUREZA, O NÍVEL INFERIOR:

A CRIAÇÃO; A TERRA E AS COISAS TERRENAS; O VISÍVEL E O QUE FAZEM A NATUREZA E O HOMEM NA TERRA; O CORPO HUMANO; A DIVERSIDADE.

(SCHAEFFER, 1974, p. 7).

Schaeffer argumenta que antes da introdução deste *dualismo* a

2. Corroborando com esta apreciação temos o testemunho de sua esposa, vide: SCHAEFFER, Edith, *L'Abri*, In: SCHAEFFER, Francis, 2002, p.7-8.

representação do mundo seguia um esquema *bizantino*, ou seja, as realidades celestes capitalizam toda a importância e sua santidade impunha uma representação simbólica, em hipótese alguma eram representadas de forma realista. A natureza, em si mesma, não suscitava interesse no artista, a não ser enquanto símbolo das coisas celestes. O autor observa, acertadamente, que Santo Tomás mantinha um princípio de unidade que correlacionava os dois âmbitos (graça e natureza), e, que a partir de sua proposta, muitos se esforçaram para manter a unidade, numa esperança de racionalidade. Schaeffer conclui que, antecipando o pensamento renascentista Santo Tomás deu-nos a noção da necessidade de valorização da natureza, posto que, a valorização apropriada da natureza equivale à valorização apropriada do próprio Deus e vice-versa.

Todavia, Schaeffer diz ainda que é a partir destas considerações introdutórias que é possível lançar um *novo olhar* sobre o diagrama *natureza e graça*.

Ao mesmo tempo, estamos agora em condições de ver o significado do diagrama da natureza e graça numa perspectiva diferente. Embora bons resultados adviessem da posição de maior realce conferida à natureza, isso deu lugar a muita coisa de cunho destrutivo, como se verá. (SCHAEFFER, 1974, p. 9).

Schaeffer advoga que a valorização da natureza, de acordo com o esquema supra, deduzida do pensamento de Santo Tomás, carrega o germe do *humanismo* que caracterizará o período renascentista, e isso, em uma tendência sempre crescente até assumir as proporções que podemos contemplar nos tempos hodiernos. Esse germe é a afirmação da *autonomia da razão*.

Na concepção tomista a vontade humana estava decaída, mas não o intelecto. Dessa noção incompleta do conceito bíblico da Queda, defluíram todas as dificuldades subsequentes. O intelecto humano se tornou autônomo. Em um aspecto era o homem agora independente, autônomo. (SCHAEFFER, 1974, p. 9).

Segundo Schaeffer, um dos resultados do conceito de autonomia da razão é a capacidade humana em elaborar uma *teologia natural*, esta é uma teologia que pode ser formulada independentemente da *Escritura*. Schaeffer tenta fazer justiça a Santo Tomás lembrando-nos que este pressupunha uma unidade final entre esta teologia natural e aquela haurida da *Escritura*.

Como o autor, de forma perspicaz, salienta, as diversas disciplinas (ou

saberes) são *elaborações humanas e coisas de homens*, estas “[...] não se podem conceber como linhas paralelas não relacionadas”. (Schaeffer,1974, p.10). Portanto, os efeitos nocivos desta autonomia logo se fizeram sentir em todos as áreas e inclusive na Filosofia.

Com base neste princípio de autonomia, também a filosofia se tornou livre e se separou da revelação. Portanto, a filosofia começou a criar asas, por assim dizer, voando por onde quer que lhe aprazia (sic), deixando à margem as Escrituras. Não quer dizer que essa tendência não se manifestara em tempos anteriores, apenas que de agora em diante se patenteia de maneira mais completa. Nem se limitou à teologia filosófica de Tomás de Aquino. Bem logo se fez sentir no mundo da arte. (SCHAEFFER,1974, p. 10).

Para Schaeffer, Santo Tomás abriu o caminho para um humanismo autônomo, para uma Filosofia autônoma, enfim para um movimento de autonomia que desaguou como um dilúvio e proporcionou à natureza, agora autônoma, o poder de *devorar a graça*, processo esse que se tornou efetivo na Renascença.

Desembaraçando o emaranhado

Schaeffer é sem dúvida alguma um pensador de grandessíssimo respeito. A *Morte da Razão*, foi, dentre suas obras, a primeira na qual o presente problema fora elaborado, e, a despeito de seu pequeno porte deve ser considerada em sua extrema riqueza conceitual, sendo ainda provocativamente polêmica.

Não fosse por uma preocupação em se manter o rigor filosófico de nossas reflexões, talvez, jamais voltássemos às questões que ela nos suscitou. Todavia, posto que voltamos, propomo-nos em levar esta empresa até o fim. Naturalmente, não esgotaremos o problema, mas, com certeza, desembaraçaremos, ao menos um pouco, o complexo emaranhado em que parece ter sido envolvido o pensamento de Santo Tomás de Aquino, o Doctor Angelicus!

A abordagem dois-andares

Inicialmente devemos tecer algumas observações sobre o esquema *graça e natureza*, representado no diagrama proposto por Schaeffer, e, que segundo ele remete-nos a uma nova concepção da realidade, concepção essa inaugurada por Santo Tomás.

Esta abordagem habitualmente é designada como conceito *dois-andares*, e desde o momento em que os cristãos se envolveram, realmente, com a Filosofia ela foi procurada e exercitada no decurso dos séculos, e isso, mesmo por contemporâneos de Santo Tomás.

Posto que esta abordagem está intimamente relacionada à possibilidade de se fazer dois tipos de *teologia*, poderíamos retroceder a inquirição sobre este recurso até períodos que antecedem o próprio advento do *Cristianismo*, apontando para que o pensar esta possibilidade de duas teologias é, sem dúvida alguma, muito mais antigo, e isso se tivermos em conta que uma *teologia revelada*,³ de certo modo, já se encontra na base da religião dos hebreus (sempre vinculada à *revelação bíblica*) e uma *teologia natural*, remonta à Filosofia clássica de *Platão* (c 428-347 a.C.) e *Aristóteles* (384-322 a.C.), para não falar dos pré-socráticos, embora não possamos deduzir disto que qualquer relacionamento entre ambas já existisse na *Antiguidade*⁴. Porém, não enveredemos por essas sendas, pois elas nos conduziriam a caminhos mais longínquos do que aqueles que importam a presente reflexão.

O que realmente é necessário destacar é que a abordagem dois-andares já se fizera presente, ao menos, desde *Agostinho* (354-431) e *Boécio* (480-524). Porém, é notório que mesmo no período da *Patrística*, o problema de se estabelecer à exata relação entre a *fé* e a *razão* já se tornara central da reflexão cristã, e, isso de modo mais acentuado entre os *Padres Gregos*. Certo é que alguns tinham uma visão mais *organicista* da relação entre ambas, a exemplo de *Clemente* (c.150-217) e *Orígenes* (c.185-253); porém, tem sido sustentado que outros concebiam-nas como relativamente estanques, e que esta tendência foi a que se tornou mais comum no período medieval.⁵ Todavia sempre houve entre ambas a convicção de que a fé e razão não são de natureza totalmente heterogêneas, posto que é possível correlacioná-las!

3. Evita-se nesse contexto introduzir ao problema relativo à constituição ou não de uma teologia judaica antiga. G. Scholem coloca esse problema em discussão no contexto da Idade Média, contrastando a atitude do judaísmo "rabínico" com a atitude cabalista (SCHOLEM, 1972, capítulo 1, 9 – Vide Referência Bibliográfica).

4. Essa dedução era comum no raciocínio dos primeiros grandes pensadores cristãos, ou seja, entre os Padres da Igreja, inclusive numa afirmação de que a teologia natural dos gregos era, na realidade, uma cópia (ou plágio) da teologia revelada dos hebreus, isso traduzido no espírito helênico.

5. Esta última é a perspectiva adotada por Colin Brown, que arrola São Tomás nesta corrente. (BROWN, 1983, capítulo 1, 3-5 – Vide Referência Bibliográfica).

A distinção das ciências

Em Santo Tomás vemos uma culminância possível do esforço em conjugar harmoniosamente a auctoritas e a ratio, esforço este que se desenrolara durante séculos, onde ora a pêndulo se inclinava mais para a ratio, a exemplo de *Boécio*, ora se inclinava mais para a auctoritas, Hilário (315-367). Sempre que se fazia necessário um modelo que mantinha o equilíbrio entre os dois princípios, era necessário retornar a *Agostinho, o Mestre do Ocidente*. Mas, novos problemas se apresentaram diante do Cristianismo, a redescoberta de *Aristóteles* requererá uma nova síntese que viesse a nutrir-se menos do neoplatonismo e que se conciliasse com as novas fontes de saber que impulsionavam as ciências.⁶ Ao assumir essa ousada tarefa, Santo Tomás não confundiu as disciplinas e tampouco atribuiu à razão alguma qualidade que, de certo modo, ferisse a graça, antes ele estabeleceu solidamente a distinção entre a filosofia (entendida como a *philosophia prima*) e a *teologia* (entendida como doutrina sacra) delimitando claramente os seus terrenos. Boehner observa:

Embora, pensadores cristãos de eras anteriores houvessem percebido claramente a distinção entre filosofia e teologia, contudo nem sempre procederam a uma delimitação exata entre as duas ordens, pelo menos no que concerne à exposição concreta de suas doutrinas. Com S. Tomás acentua-se a tendência para destacar as consequências práticas desta distinção, já teoreticamente reconhecida, entre os dois domínios. Todavia, a ideia de uma filosofia separada e totalmente autônoma lhe é tão alheia quanto aos outros grandes vultos da filosofia cristã. (BOEHNER, GILSON, 2008, p. 450).

Considere-se que Santo Tomás adota a distinção aristotélica das três ciências, a saber: as teóricas ou especulativas; as práticas e as produtivas. Sendo que entre as ciências teóricas, temos a Teologia, a Matemática e a Física.

No Comentário ao Sexto Livro da Metafísica de Aristóteles, Santo Tomás distingue as três partes da filosofia teórica, sendo a primeira uma aitiologia (aquela que trata das causas), livro V I, Lição 1^a. 1164; a segunda uma ontologia (aquela que trata o ente enquanto ente), Livro V I, Lição 1^a. 1165 e por fim, a terceira uma teologia (aquela que trata das inteligências separadas / Deus e os

6. Lembrando que essa seria uma empreitada ousada, posto que as autoridades eclesiásticas já haviam se manifestado em oposição, inclusive em condenação, ao uso das obras de Aristóteles com finalidade didática. Cf. NASCIMENTO, A recepção de Aristóteles pela Igreja Cristã Latina Medieval.

anhos).

Porém, Santo Tomás distingue esta *Teologia* ou *Metafísica*, daquela que ele chamará de *Teologia das Escrituras* ou a *Sagrada Doutrina*.

Era necessário existir para a salvação do homem, além das disciplinas filosóficas, que são pesquisadas pela razão humana, uma doutrina fundada na revelação divina.[...] Portanto, além das disciplinas filosóficas, que são pesquisadas pela razão, era necessária uma doutrina sagrada, tida por revelação.[...] Nada impede que os mesmos objetos de que as disciplinas filosóficas tratam, enquanto são conhecíveis à luz da razão natural, sejam tratados por outra ciência, como conhecidos à luz da revelação divina. A teologia, portanto, que pertence à doutrina sagrada difere em gênero daquela que é considerada parte da filosofia. (*Suma de Teologia, 1ª, q.1 a. solução e resposta ao 2º. Artigo.*)

Por meio desta distinção podemos entender que se Santo Tomás concede à razão uma importância elevada no processo de inquirição sobre Deus e de questões correlatas no âmbito da natureza (andar inferior), ele não o faz em detrimento da *fé* e da *revelação* (andar superior), mas, concedendo que:

A sabedoria filosófica tem como sujeito o ente como tal e só conhece Deus como sua causa eficiente e final última. Embora esse conhecimento seja a aspiração mais profunda das criaturas intelectuais, só é atingível pela sabedoria filosófica de modo precário e longínquo. A teologia das Escrituras tem o próprio Deus como sujeito, tal como ele se revela, comunicando algo de seu próprio conhecimento. (NASCIMENTO, s/d. p. 126)

Logo, o sujeito-gênero das inquirições são diferentes, embora coincidentes, em uma nota da *Suma de Teologia, 1ª, q.1 solução*, o comentarista observa que a teologia natural é uma parte da metafísica que considera Deus como o princípio de seu sujeito-gênero: o ser enquanto ser; logo, o princípio de todos os seres. Até este ponto é possível chegar através exercício racional, pois Deus mesmo nos deu indícios no plano da natureza pelos quais podemos estabelecer esta inquirição (Rm 1:20); todavia, é necessário ir mais além se pensamos no conhecimento *soteriológico*⁷ sobre Deus, e, para isso se faz necessário uma *teologia das Escrituras*, que se pauta na revelação de Deus, ou seja, no

7. Note que a resposta à *questão 1ª da Suma*, conforme a citação supra, enfatiza logo em de início o caráter *soteriológico* da *Doutrina Sagrada*, “Era necessário existir para a salvação do homem, [...]”.

conhecimento que Ele nos dá de si mesmo. Pois, da primeira forma, teremos que nos reportar a ele “[...] como o olho da coruja para com a luz do Sol, como diz no livro II da *Metafísica*, não podemos chegar a ele, pela luz da razão natural, senão na medida em que somos conduzidos a ele pelos efeitos”. (Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio. 5, a. 4, trad. p, 132).

A abordagem dois-andares, segundo consta na obra de Santo Tomás, pauta-se em uma clara distinção, solidamente estabelecida, entre os campos atinentes à razão e à fé, portanto acreditamos que, após as breves considerações supra, fica claro que a relação entre ambas, bem como entre a teologia natural e a teologia das Escrituras, implica em liberdade condicionada⁸ da razão que não fere o domínio da Graça!

Todavia, encerraremos este tópico com uma citação de Gilson, que corrobora com essa conclusão.

Todo domínio da filosofia pertence exclusivamente à razão; isso significa que a filosofia deve admitir apenas o que é acessível à luz natural e demonstrável apenas por seus recursos. A teologia baseia-se, ao contrário, na revelação, isto é, afinal de contas, na autoridade de Deus. [...] Assim, delimitados os dois domínios, deve-se constatar, porém, que ocupam em comum certo número de posições. Em primeiro lugar, o acordo de direito entre suas conclusões últimas é coisa certa, muito embora esse acordo não apareça de fato. Nem a razão, quando fazemos uso correto dela, nem a revelação, pois ela tem Deus por origem, seriam capazes de nos enganar. Ora, o acordo da verdade com a verdade é necessário. É certo, pois, que a verdade da filosofia se uniria à verdade da revelação por uma cadeia ininterrupta de relações verdadeiras e inteligíveis, se nosso espírito pudesse compreender os dados da fé [...] a impossibilidade em que temos de tratar filosofia e teologia por um método único não nos proíbe considerá-las como constituindo, idealmente, uma só verdade total. (GILSON, 2007, p. 655-656).

Mesmo considerando que as verdades da fé não se alcançam através da razão, depois de concedidas por meio da revelação são passíveis de articulação, aprofundamento e defesa racional.

A queda, a razão e a autonomia

Diante do já exposto, afirmar que Santo Tomás tinha uma noção incompleta

8. Liberdade condicionada da razão. Pois sua condição fundamental ao lidar com os princípios ao máximo inteligíveis é que se reporte a eles, que são naturezas completas e independentes, enquanto princípios gerais dos seres.

da Queda, nos parece um tanto temerário. A arquitetônica de sua teologia demonstra que Santo Tomás tinha uma noção completa da *Queda*, todavia, em face da noção da Queda proposta e adotada pela Reforma, quase três séculos depois, admite-se que sua concepção é radicalmente diferente.

Este problema é tratado pelo Aquinate na I Seção da II Parte da Suma de Teologia, Questão 85. Tentemos sintetizar sua posição. Ao responder à questão: “O pecado diminui o bem da natureza?”; Santo Tomás, inicialmente, distingue os três possíveis significados de “bem da natureza”.

1º. Os princípios que constituem a natureza, com as propriedades deles decorrentes (como as potências da alma).

2º. A inclinação natural para a virtude, como um bem específico da natureza.

3º. O dom da justiça original que foi dado a toda humanidade no primeiro homem.⁹

Quanto à ação do pecado ele nos diz que no primeiro aspecto não houve perda nem diminuição, quanto ao terceiro foi totalmente tirado após a *Queda*, já o segundo (a inclinação natural para a virtude) foi diminuído.¹⁰ Santo Tomás nos diz.

Como foi dito, o bem da natureza que diminui pelo pecado é a inclinação natural à virtude. Esta inclinação convém ao homem pelo fato de ser ele racional. É isso que lhe permite agir segundo a razão, e isso é agir segundo a virtude. Ora, o pecado não pode tirar completamente do homem que seja racional, porque já não seria capaz de pecado. Por conseguinte, não é possível que o predito bem da natureza seja tirado totalmente. (Suma de teologia. Ia. IIa, q. 85, a.2, solução)

Santo Tomás defende que esta inclinação tem sua raiz na natureza racional, e, que “tende ao bem da virtude como a um termo, a um fim” (Idem.), explica-nos que a diminuição poderia ocorrer de duas formas, no lado da raiz ou no lado do termo, porém, ele não pode diminuir no lado da raiz, pois isso diminuiria a própria natureza, o que já se estabelecera (diminuir na raiz colocaria o risco de desaparecimento a própria natureza racional); conclui Santo Tomás, que a diminuição se dá do lado do termo, na colocação de impedimento para que tal inclinação não se chegue a ele. Eis como conclui esse momento de sua

9. Cf. Suma de teologia. Ia. IIa, q. 85, a.1, solução.

10. Cf. Suma de teologia. Ia. IIa, q. 85, a.1, solução.

argumentação.

Mas, porque há diminuição pelo impedimento posto para não chegar ao termo, é claro que isso pode ir ao infinito, uma vez que o homem pode acrescentar ao infinito pecado sobre pecado. Entretanto, a inclinação não desaparece totalmente, pois fica a raiz. Tem-se um exemplo disso no corpo diáfano que tem, por ser diáfano, uma inclinação para receber a luz. Esta inclinação ou aptidão é diminuída pelas nuvens que sobrevêm, se bem que ela subsista sempre na raiz da natureza. (Suma de teologia. Ia. Ila, q. 85, a.2, solução).

No artigo 3º. Santo Tomás trata especificamente das sequelas do pecado, (e isso também em relação aos efeitos da Queda) sobre as *potências inferiores* e a própria *razão*. Na alma há quatro potências que podem ser sujeitos de virtudes: a razão; a vontade; o irascível e concupiscível. Segundo o Doutor Angélico, quando estas quatro potências são demovidas da sua ordem (dos seus respectivos fins) temos que quanto à razão, há ignorância, quanto à vontade, há malícia, quanto ao irascível, há *fraqueza* e quanto ao concupiscível, há concupiscência.¹¹ E assim, conclui:

Portanto, são quatro feridas infligidas a toda a natureza humana pelo pecado do primeiro pai. Ora, como a inclinação ao bem da virtude é diminuída em cada um pelo pecado atual, como fica claro pelo que foi dito, estas são quatro feridas consequências dos outros pecados, a saber, a razão encontra-se embotada, sobretudo em matéria de ação; a vontade endurecida em relação ao bem, e aumenta uma maior dificuldade de agir bem e a concupiscência inflama-se mais. (Suma de teologia. Ia. Ila, q. 85, a.3, solução).

Portanto, no que tange ao conceito cristão de Queda, Santo Tomás, tem uma teoria completa e coerente, óbvio que diverge da concepção pessimista latina em que o homem era considerado despojado dos dons gratuitos e ferido em sua natureza, concepção essa que, em certo sentido, será retomada pela Reforma. A origem da teoria do Doutor Angélico pode ser localizada na concepção do Pseudo-Dionísio, que ao tratar dos anjos que pecaram, observa que eles conservaram em integridade o que pertence à natureza.¹² Santo Tomás seguirá esta perspectiva para elaboração de sua teoria, que tende a evitar extremos perigosos.

11. Cf. Suma de teologia. Ia. Ila, q. 85, a.3, solução.

12. Devemos essa observação ao comentarista desta seção Albert Plé. Cf. Suma de teologia. Ia. Ila, q. 85, apresentação dos artigos, tradução p. 457.

Já no contexto do pensamento evangélico contemporâneo, sobre esse tópico, Schaeffer defende a noção da Reforma, porém, ao fazê-lo, não considera de modo pleno a apreciação de Santo Tomás. Sustenta que somente a noção *reformada* pode ser considerada bíblica e que, de modo “contrário a Santo Tomás”, somente a Reforma preserva a autonomia como atributo exclusivo de Deus.

A Reforma aceitou a noção bíblica de uma Queda total, absoluta. O homem em sua totalidade era obra de Deus; agora, porém é decaído em sua natureza, inclusive o intelecto e a vontade. Em contraste com a posição tomista, admitia que somente Deus é autônomo. (SCHAEFFER, 1974, p. 18-19).

Aqui parece-nos se estabelecer dois problemas em relação a atitude reformada, um deles é a crescente tendência a absolutização de sua hermenêutica¹³ da Queda, e, o outro é a não consideração de certas nuances do pensamento de Santo Tomás, exatamente aquelas que acima tentamos ressaltar. Quanto ao falar de uma “autonomia da razão” em Santo Tomás; primeiro, as explicitações supra, não deixam qualquer dúvida de o quanto é impróprio atribuir-lhe tal conceito.

Mas, acrescenta-se a isso, que nos parece deveras anacrônica essa atribuição, uma vez que, não se pode dizer, com certeza, que a conjuntura histórico-social e as condições culturais e espirituais da época em que Santo Tomás viveu exalavam a atmosfera propícia à eclosão deste conceito; sobretudo, porque que o conceito de autonomia da razão, conforme uso corrente, é sem dúvida alguma, fruto das reflexões do Iluminismo. Cuvillier (1976) resumiu o conceito de autonomia razão, da seguinte forma: “Estado da vontade racional que não obedece senão a regra imanente de si mesma”. (CUVILLIER, 1976, p. 15). A origem conceitual do *autônomo* remonta até os escritos de Kant (1724-1804), que considera todo “*ser dotado da faculdade de razão como potencial fundador de uma legislação universal*”.¹⁴ Podemos afirmar que se esta concepção fosse apresentada a Santo Tomás, ele oporia a ela a noção de que: “[...] a razão encontra-se embotada, sobretudo em matéria de ação; a vontade endurecida em relação ao bem, e aumenta uma maior dificuldade de agir bem

13. O teólogo protestante (luterano) Paul Tillich na Introdução de sua volumosa Teologia Sistemática, não deixa passar despercebida esta tendência e lhe dirige uma séria crítica. Cf. na tradução Editora Sinodal /IEPG, pp. 13-64.

14. Pensamos muito especificamente na forma como Kant delinea este conceito em “O que é o Iluminismo?”; e em sua “Crítica da Razão Prática, I, parágrafo 8º”.

e a concupiscência inflama-se mais”.¹⁵

Conclusão

Deste breve percurso podemos concluir que a abordagem dois-andares já era familiar ao Cristianismo (com suas devidas variações) e que Santo Tomás faz uso dela dentro de um conjunto arquitetônico, por ele construído, de forma a harmonizar coerentemente o exercício teológico natural com o exercício teológico da Doutrina Sagrada. Na elaboração de sua *teologia* (ulteriormente chamada aristotélico-tomista) valoriza-se demasiadamente a razão, posto que, leva em conta a sua capacidade em alcançar certas modalidades de verdade;¹⁶ todavia, também considera que ela necessita da fé, pois sozinha não pode alcançar o conhecimento do mistério essencial de Deus.

Confrontando a teologia filosófica de Santo Tomás, relativa à razão e às potências inerentes ao homem, com aquela que foi desenvolvida pela Reforma; vemos o quanto realmente o homem é valorizado, e isso, de modo a constituir o que *Pedro Dale Nogare* chamou de um verdadeiro humanismo cristão.¹⁷ Dados os princípios adotados na consecução de seu intento, extraídos principalmente do *Corpus Aristotelicum*, disponível em sua época, o conjunto arquitetônico de sua obra não poderia ter outro caráter. E se expressa algo que é compreendido como uma visão otimista do homem é porque também extrai *das Escrituras* a afirmação da grandeza do homem, enquanto ser criado a imagem de Deus, imagem essa, que em algum sentido, manteve-se mesmo após a *Queda*, como se pode deduzir das palavras do Apóstolo Santo Tiago (Tg 3: 9), a lógica seguida por Santo Tomás pode ser definida como uma “lógica de participação”.

Ao contrário, Schaeffer, adotando a perspectiva reformada sobre o homem e principalmente sobre a *Queda*, não poderia construir, de modo coerente, um conjunto arquitetônico de caráter diferente do que construíra, a sobrevalorização da vontade em contraposição à razão, traço característico da mentalidade semita, conforme expresso nas Escrituras, princípio sempre tão caro à Reforma, confere à sua antropologia bíblica uma tonalidade sombria que logo se destaca ao ser contrastada com a concepção tomista, os reformados esforçam-se por manter a fé e razão postas em campos absolutamente estanques, de certo

15. Conforme podemos ver em *Suma de teologia*. Ia. IIa, q. 85, a.3, solução.

16. Cf. *Suma Contra os Gentios*, Capítulo III – A possibilidade de descobrir a verdade divina.

17. Cf. *Humanismos e Anti-Humanismos*. Editora Vozes.

modo, a lógica reformada, neste ponto é uma “lógica da universidade” (herdada de certa face do nominalismo).

Podemos depreender disto que uma dentre as duas concepções é melhor ou pior que outra, enquanto representação dos arcanos de Deus expressos nas Escrituras? De maneira alguma! Antes, são diferentes, devido os diversos motivos, já apontados neste escrito, mas ambas se nutrem da mesma fonte espiritual originária. Ambas pretendem, atribuir a Deus toda glória e toda soberania, porém enquanto a Reforma escolheu para isso a via negativa, ou seja, tirar tudo do homem para engrandecer a Deus, Santo Tomás preferiu uma via positiva, preservar a integridade de algo no homem, para que em todas as coisas, inclusive nessa característica, Deus seja engrandecido!

Referências

- AQUINO, Tomás de. Suma Teológica: Volume I, Trad. Equipe Edições Loyola, São Paulo, Edições Loyola, 2005.
- AQUINO, Tomás de. Suma Teológica: Volume II, Trad. Equipe Edições Loyola, São Paulo, Edições Loyola, 2005.
- AQUINO, Tomás de. Suma Teológica: Volume IV, Trad. Equipe Edições Loyola, São Paulo, Edições Loyola, 2005.
- AQUINO, Tomás de. Suma Teológica: Volume V, Trad. Equipe Edições Loyola, São Paulo, Edições Loyola, 2005.
- AQUINO, Tomás de. Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6. (tradução e introdução de Carlos A. R. do Nascimento), São Paulo, Fundação Editora UNESP, s/d.
- BOEHENER, P., GILSON, É. História da Filosofia Cristã, Petrópolis, RJ. Vozes, 2008.
- BROWN, C. Filosofia e Fé Cristã, Trad. Gordon Chown, Edições Vida Nova, São Paulo, 1983.
- CUVILLIER, A. Pequeno Vocabulário Filosófico, In: Coleção Atualidades Pedagógicas. Volume 82. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976.
- GILSON, É. A Filosofia na Idade Média, São Paulo, Martins Fontes, 2007.
- NASCIMENTO, C. A. R. do. “Tomás de Aquino, a metafísica e a teologia”, In: Frutos de Gratidão – Homenagem a Francisco Catão em seus oitenta anos. São Paulo, Paulinas – Unisal, s/d.
- SCHAEFFER, F. A Morte da Razão, Aliança Bíblica Universitária (ABU) - Fiel, São Paulo, 1974.

SCHAEFFER, F. O Deus que se Revela, Editora Cultura Cristã, São Paulo, 2002.

SCHOLEM, G. As Grandes Correntes da Mística Judaica, Trad. Dora Ruhman, Fany Kon, Jeanete Meiches e Renato Mezan, Editora Perspectiva, São Paulo, 1972.

TILLICH, P. J. Teologia Sistemática, Trad. Getúlio Bertelli, 2ª Edição, São Leopoldo, Sinodal, 1987.

A IMUTABILIDADE DO DEUS ALTÍSSIMO: Uma visão comparativa deste Seu atributo nas perspectivas dos escritos do Profeta Malaquias e do Escritor à Carta aos Hebreus

THE IMMUTABILITY OF THE MOST ALMIGHTY GOD: A Comparative View of His Attribute in the Perspectives of the Writings of the Prophet Malachi and the Writer to the Letter to the Hebrews

*Anderson Nunes de Carvalho Vieira

**Cássia Patrícia da Costa Aguiar

***Elisângela da Silva Carneiro

Resumo

Este estudo versou sobre a imutabilidade do Deus Altíssimo, por meio do Deus Pai e do Deus Filho, numa visão comparativa entre os escritos do Livro do Profeta Malaquias e da Epístola aos Hebreus. Como questionamento levantou-se: Existe congruência nas cosmovisões sobre a imutabilidade de Deus entre os escritos do Profeta Malaquias e do Escritor da Epístola aos Hebreus? Ou seja, ambos autores estão em consonância no que diz respeito a imutabilidade do Deus Altíssimo? Para solucionar a problemática levantada, teve-se como objetivo geral Identificar se existe concordância da cosmovisão teológica sobre a imutabilidade de Deus entre os escritos do Profeta Malaquias e do Escritor da Epístola aos Hebreus. A metodologia empregada foi a do tipo qualitativa de caráter descritiva e bibliográfica. Conclui-se que existe base bíblica e teológica para afirmar que ambos os escritos estão em consonância sobre a imutabilidade de Deus, porém um na ótica de Deus Pai e outro na ótica de Deus Filho.

Palavras-Chave:

Imutabilidade; Profeta Malaquias; Epístola aos Hebreus

Abstract

This study dealt with the immutability of the Most High God, through God the Father and God the Son, in a comparative view between the writings of the Book of the Prophet Malachi and the Epistles to the Hebrews. As a question was raised: Is there congruence in the worldviews about the immutability of God between the writings of the Prophet Malachi and the Writer of the Epistle to the Hebrews? In other words, are both authors in line with regard to the immutability of the Most High God? To solve the problem raised, the general objective was to identify whether there is agreement of the theological worldview on the immutability of God between the writings of the Prophet Malachi and the Writer of the Epistle to the Hebrews. The methodology used was that of a qualitative type of descriptive and bibliographic character. It is concluded that there is a biblical and theological basis to affirm that both writings agree about the immutability of God, but one in the perspective of God the Father and the other in the perspective of God the Son.

Keywords: Immutability; Prophet Malachi; Epistle to the Hebrews

*Mestre em Agronegócios e Desenvolvimento Regional pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Contato: andersonvieira.nunes@hotmail.com

**Graduada em Teologia pelo Centro Universitário Internacional (UNINTER). Contato:

cassiacostaaguiar@gmail.com

***Especialização em Formação Pedagógica do Professor Universitário pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).

Contato: andersonvieira.nunes13@gmail.com

Texto enviado em
26.03.2022

Aprovada em
04.II.2022



Introdução

Primeiramente cabe esclarecer que a imutabilidade estudada neste trabalho é referente ao Deus cristão descrito através das Escrituras Sagradas como sendo O Criador de todas as coisas e Pai de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo. É importante frisar também que Deus não pode ser definido ou explicado em Sua totalidade pela ótica racional de Suas criaturas, ou seja, do ponto de vista humano. Por isso, é necessário compreender que todos os esforços humanos para definir a total plenitude de Deus será insuficiente, uma vez que seres criados e limitados não podem descrever a completa magnitude de um Ser incriado e infinito.

A imutabilidade de Deus é um atributo inerente à Sua própria essência. Junto com os Seus demais atributos, a imutabilidade de Deus torna-O um Ser distinto de Sua criação. Do ponto de vista das ciências naturais, a entropia¹ é uma grandeza física que dá suporte aos postulados da Segunda Lei da Termodinâmica. Ela descreve justamente a característica absoluta da matéria em ser mutável, ou seja, que muda com o passar do tempo. Essa mudança sempre tenderá de um estado organizado para um estado desorganizado, caso nenhuma força contrária atue sobre o meio ou sistema. Assim, toda a matéria existente está sujeita à entropia, a qual dá a característica mutável de todas as coisas criadas.

Já do ponto de vista filosófico, tudo está em constante transformação. Foi Heráclito, filósofo que viveu em torno de 540 a.C. em Éfeso, quem cunhou a expressão “devir”². Segundo Kahn (2009), Heráclito foi um pensador que compreendeu que toda a natureza e as pessoas viviam em constante metamorfose. Por isso, o filósofo teria eternizado a expressão: “nada é permanente, exceto a mudança”. Conforme Kahn (2009) é dele também a analogia do rio: “nenhum indivíduo entra em um mesmo rio uma segunda vez, pois quando isso acontece já não se é o mesmo, assim como as águas que já serão outras”. Desta forma, é possível concluir que todas as coisas que se originam da matéria estão em constante mutação e, logo, são mutáveis.

1. Entropia: É uma das grandezas da Física que está postulada na Segunda Lei da Termodinâmica. A Segunda Lei da Termodinâmica comprova a finitude de todas as coisas provenientes da matéria, (SERWAY e JEWETT, 2014).

2. Devir: Pensamento de Heráclito que diz respeito ao mundo em constante mudança e transformação. Para ele o universo seria um “eterno devir”, (KAHN, 2009).

Assim, fica mais do que evidente que a imutabilidade acaba sendo uma característica única e exclusiva de Deus, conferindo-Lhe um atributo divino. Tais atributos de Deus também são conhecidos como Perfeições Divinas, pois retratam Seu grande esplendor, poderio e vontade. Seus atributos são manifestos em toda a Sua criação e são descritos nas Escrituras Sagradas por meio de diversos livros e epístolas. O escritor aos Hebreus discorre sobre a imutabilidade de Deus:

(...) Pelo que, querendo Deus mostrar mais abundante a imutabilidade do seu conselho aos herdeiros da promessa, se interpôs com juramento, para que por duas coisas imutáveis, nas quais é impossível que Deus minta, tenhamos a firma consolação, nós, os que pomos o nosso refúgio em reter a esperança proposta. (Hb. 6:17-18). (BÍBLIA DE ESTUDO DEFESA DA FÉ, 2020. p. 1947).

Por isso, a imutabilidade é um dos atributos que diferencia Deus de Sua criação. Enquanto Sua criação está sujeita às leis da natureza e aos padrões morais e éticos de uma sociedade que Lhes confere mutabilidade, Deus é um Ser totalmente independente de tais leis e sistemas. Logo, sua imutabilidade diz respeito tanto a seu caráter divino quanto as suas ações como Ser Supremo. Sabendo que a Bíblia Sagrada é um instrumento da revelação divina para os cristãos este estudo se propôs a averiguar a seguinte proposição: Existe congruência nas cosmovisões sobre a imutabilidade de Deus entre os escritos do Profeta Malaquias e do Escritor da Epístola aos Hebreus? Ou seja, ambos autores estão em consonância no que diz respeito a imutabilidade do Deus Altíssimo?

Para solucionar a problemática levantada, teve-se como objetivo geral Identificar se existe concordância da cosmovisão teológica sobre a imutabilidade de Deus entre os escritos do Profeta Malaquias e do Escritor da Epístola aos Hebreus. Como objetivos específicos, propôs-se: a) Conceituar imutabilidade de Deus do ponto de vista teológico e filosófico; b) Descrever as visões sobre a imutabilidade de Deus contida no Livro do Profeta Malaquias e na Epístola aos Hebreus; e c) Identificar se existe compatibilidade teológica, no que tange a imutabilidade de Deus, em ambos escritos.

A imutabilidade de Deus é um dos seus maiores atributos e, assim como os demais, é inerente à sua essência. Este atributo demonstra, grosso modo, que somente Deus possui a personalidade invariável algo que só é possível em um Ser totalmente poderoso. Desta forma, este estudo teve por relevância discutir

esta característica divina, a qual contribui e concorda com as demais já conhecidas. A importância de se estudar a imutabilidade de Deus está no fato de nós criaturas quisermos conhecer mais da natureza do Criador, atribuindo-lhe, assim, a verdadeira glória e reverência. Do ponto de vista filosófico, é possível compreender que a imutabilidade de Deus é um atributo que demonstra a sua imensidão e infinitude como Ser. Desta forma, Deus é autoexistente, totalmente independente de Sua criação, infinito em poder e glória e exaltado sobre a natureza, sendo livre de suas leis. Para a Teologia, estudar a imutabilidade de Deus é compreender melhor parte da Sua essência e, como Ele sendo um Ser perfeito, Se relaciona com Sua criação que se tornou imperfeita. É um estudo que se propõe a elevar a relevância do Ser divino, por meio de um de seus maiores atributos, a imutabilidade.

1. REFERENCIAL TEÓRICO

1.1 *Os atributos divinos*

Atributos são característica que fazem parte de um ser, pessoa ou coisa. Esses atributos podem ser intrínsecos, ou seja, que compõe a sua natureza ou adquiridos com o passar do tempo. Quando os atributos são adquiridos com o passar do tempo, ou até mesmo perdidos, este ser, pessoa ou coisa é considerado mutável.

Deus possui diversos atributos que Lhe são únicos, pois emanam do seu Ser. Outros Ele, por sua graça e misericórdia, compartilhou em partes com suas criaturas. Tais atributos podem ser divididos em dois grandes tipos: Os atributos incomunicáveis e os atributos comunicáveis.

1.1.1 Atributos Incomunicáveis

Como o próprio nome diz, os atributos incomunicáveis são aqueles atributos que são única e exclusivamente de Deus. Estes atributos são chamados de incomunicáveis porque Deus não compartilha com sua criação, ou seja, são intrínsecos à sua natureza de Criador. É nesta categoria que se encontra a imutabilidade. Os atributos incomunicáveis de Deus são:

- **Onipotência** (2 Co. 6:18; Sl. 139; Ap. 1:8): É o atributo que confere à Deus todo o poder. Seu poder é infinito e ilimitado, pois para ele nada é impossível.

- **Onisciência** (Sl. 139; 147:4): É o atributo que confere à Deus todo o conhecimento e toda a sabedoria. Este atributo revela que Deus sabe de todas as coisas, inclusive as secretas e encobertas, e conhece todas as coisas (ciência, sabedoria e inteligência).
- **Onipresença:** (Sl. 139; 147:4): É o atributo que confere à Deus estar em todos os lugares ao mesmo tempo. Ele está em toda a parte e Sua plenitude demonstra que as Leis da Física não podem Lhe deter.
- **Asseidade** (Sl. 90:1-2): É o atributo que confere à Deus Sua auto existência. Deus não precisa de nada e de ninguém para existir, pois ele é eterno e não possui início e nem fim.
- **Eternidade** (Gn. 21:33; Sl. 90:1-2): É o atributo que confere à Deus o poder de ser incriado, sem início e sem fim. Deus é infinito, incriado e eterno.
- **Unidade** (Dt. 6:4; Ef. 4:6; 1 Co. 8:6; 1 Tm. 2:5): É o atributo que confere à Deus exclusividade e unicabilidade. Deus é o único Deus, mesmo coexistindo em três pessoas (Pai, Filho e Espírito Santo), Ele é único e exclusivo.
- **Imutabilidade** (Tg. 1:17): É o atributo que confere à Deus inalterabilidade. A imutabilidade de Deus demonstra que Ele não muda de opinião, atitudes, características ou essência. Ele não muda, não se transforma e nEle não há sombra de variação.
- **Infinitude** (1 Rs. 8:27; At. 17:24-28): É o atributo que confere à Deus vida eterna e presença eterna. Deus não é limitado as Leis da Física, pois foi Ele mesmo que as criou. Deus não é limitado à espaço físico ou tempo.
- **Soberania (Fp. 2:12-13):** É o atributo que confere à Deus poderio sobre todas as coisas e sobre todos. Deus controla tudo e todos com Seu poder. Este controle é independente das leis da natureza.

1.1.2 Atributos Comunicáveis

Deus também possui diversos outros atributos dos quais Ele compartilha em partes com Suas criaturas. Os atributos comunicáveis de Deus só são perfeitos nEle, porém suas criaturas, em especial o ser humano, possuem partes destes atributos também (Gn. 1:26-28).

- **Amor** (1 Jo. 4:8): É o atributo de Deus amar a tudo e a todos, daquilo que Lhe apraz. O amor de Deus é perfeito, suave e verdadeiro. É o

chamado amor ágape, um amor incondicional.

- **Bondade** (2 Cr. 30:18; Sl. 86:5; 100:5; 119:68; At. 14:17): É o atributo de Deus ser bondoso com tudo e com todos, daquilo que Lhe apraz. A bondade de Deus é infinita e autêntica. Tudo que ele faz é bom. Este atributo advém do Seu imenso amor.
- **Misericórdia** (Ef. 2:4-5): É o atributo que confere à Deus compaixão para com tudo e todos, daquilo que Lhe apraz. Este atributo de Deus está ligado com o amor e a bondade, uma vez que revela a compaixão de Deus para com Suas criaturas. É este atributo que fez com que Deus desse seu filho, Jesus Cristo, para salvar a humanidade.
- **Sabedoria** (Dn. 2:20; Jó 12:13; 36:5; Sl. 147:5; Is. 40:28; Rm. 11:33): É o atributo que confere à Deus conhecimento, ciência, inteligência e sabedoria. Deus é sábio em todas as coisas e seu saber é inesgotável porque Ele sabe de todas as coisas.
- **Justiça** (Sl. 11:7; Dn. 9:7; At. 17:31): É o atributo que torna Deus um Ser totalmente justo e fiel. Não há nenhum tipo de tratamento desigual em Deus, e Sua justiça está atrelada à sua santidade. Daí a necessidade de um salvador para satisfazer a justiça de Deus pela entrada do pecado no mundo.
- **Santidade** (Is. 40:25; Hc. 1:12; Jo. 17:11; Ap. 4:8): É o atributo que torna Deus totalmente santo e sagrado. Em Deus não há pecado, algo errado ou malignidade. Suas ações e vontades são santas, puras e perfeitas. Deus não erra e não peca.
- **Veracidade** (Hb. 10:23; Jo. 17:3): É o atributo que torna Deus um ser que vive, fala e aspira pela verdade. Deus é infalível em suas verdades e sempre é verdadeiro em tudo que faz.
- **Liberdade** (Mt. 11:26; Is. 40:13,14): É o atributo que torna Deus independente de tudo e de todos. Deus não depende de nada e de ninguém para ser Deus, para continuar sendo Deus e para realizar suas ações e feitos.
- **Paz** (Jz. 6:24): É o atributo que torna Deus um ser pacífico, que emana mansidão e paz. Em Deus tudo é tranquilo, calmo e pacífico. Suas ações são sempre objetivando a paz.

1.2 A imutabilidade de Deus do ponto de vista teológico

Do ponto de vista teológico, somente Deus é o único ser que possui o atri-

buto da imutabilidade. Sobre a imutabilidade Conegero (2020) discorre:

Imutabilidade: significa que Deus não muda jamais, ou seja, tanto Seu ser como Suas perfeições não sofrem qualquer alteração, e Ele não muda, de forma alguma, os Seus propósitos e promessas (Tg 1:17). Aqui é importante entender que qualquer tipo de alteração que as Escrituras pareçam sugerir é apenas figuras de linguagem para que nós, humanos, possamos compreender de forma mais didática o relacionamento dele conosco. (CONEGERO, 2020).

Desta forma, a Teologia Cristã e Judaica considera Deus como sendo um ser que não tem nenhuma sombra de variação e nem mudança de pensamento. Santo Agostinho afirmava que toda a criação poderia ser considerada escalas menores que demonstram a grandeza de um Deus inerrante e imutável. Quando Santo Agostinho faz a comparação das coisas criadas com o Criador, é possível compreender um pouco melhor a natureza de coisas criadas e incriadas:

Pense o homem o que quiser: um ser criado não se compara ao criador. Exceto Deus, tudo o que realmente existe foi feito por Deus. Quem pode calcular exatamente a distância entre o criador e a criatura? (...). Deus é inefável. É mais fácil exprimir o que não é do que aquilo que é. Pensa na terra. Deus não é isto. Pensa no mar. Deus não é isto. Em tudo que existe na terra, homens e animais. Deus não é isto. Tudo que existe no mar, que voa nos ares. Deus não é isto. Tudo o que brilha no céu, as estrelas, o sol e a lua. Deus não é isto. No próprio céu. Igualmente não é Deus. Pensa nos Anjos, Virtudes, Potestades, Arcanjos, Tronos, Sedes, Dominações. Deus não é isto. E o que é então? Somente pude declarar o que não é. Perguntas o que é? O que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram e o coração do homem não percebeu (I Co 2, 9). (AGOSTINHO, 1997, p. 85).

Assim, é possível perceber a grande distância que existe entre a finitude das coisas criadas e a infinitude do Criador. Outra característica importante, do ponto de vista teológico da imutabilidade, é a imutabilidade de Deus no que diz respeito à sua vontade e seus propósitos. Deus não foi, não é e jamais será pego de surpresa. Deus não pode mudar de ideia ou de opinião, pois isto demonstra falta de conhecimento ou aquisição de novos conhecimentos e Deus já possui seu conhecimento pleno por essência. Toda e qualquer menção nas Escrituras de que Deus se arrependeu, mudou de ideia, se lembrou de algo é meramente figura de linguagem para que seus pensamentos se tornem mais acessível a suas criaturas. Conforme Dutra (2018):

Deus é imutável com relação à sua vontade e propósito. Uma mudança em seu propósito é, quando um homem determina fazer isso agora, o que determinou não fazer, ou fazer o contrário; quando um odeia aquilo que amava ou começa a amar o que antes odiava; quando a vontade é mudada, o homem começa a querer aquilo que ele não desejou antes, e cessa a vontade daquilo que ele desejou. Mas, tudo o que Deus decretou é imutável; tudo o que Deus prometeu será cumprido: “A palavra que sai da sua boca não tornará para Ele vazia, mas cumprirá o que Ele deseja” (Is. 55:11); qualquer coisa que Ele “quiser, Ele fará” (Is. 46:11; Nm. 23:19); seus decretos são, portanto, chamados de “montanhas de bronze” (Zc. 6:11), bronze, como substância e solidez; montanhas, como sendo imóveis, não só por qualquer criatura, mas por si mesmo; porque eles estão sobre a base da sabedoria infalível, e são apoiados pelo poder incontrolável. (DUTRA, 2018. p. 358).

Ainda conforme Dutra (2018), a imutabilidade de Deus não pode ser distinta de sua natureza, ou seja, Deus e sua imutabilidade são coexistentes em sua essência. Sem essa característica Deus não seria quem Ele é:

A vontade de Deus é a mesma com sua essência. Se Deus tivesse uma vontade distinta de sua essência, Ele não seria o Ser mais simples. Deus não possui uma faculdade de vontade distinta de si mesmo; com o seu entendimento nada mais é que Deus *intelligens*, entendimento de Deus; assim sua vontade nada mais é que Deus *volens*, se Deus quiser; sendo, portanto, a essência de Deus; embora seja considerado, de acordo com nossa fraqueza, como uma faculdade, é como uma compreensão e sabedoria, eterna e imutável; e não pode mais ser mudado do que a sua essência. (DUTRA, 2018. p. 359).

Como Jesus Cristo também é um no Pai, Ele também possui a mesma essência. Spurgeon (2016) apud site O estandarte de Cristo (2019) comenta a alegria que todo o cristão deve ter em saber que Cristo é como o pai, o mesmo sempre, ou seja, imutável:

Bem, então, o próximo. Se Jesus Cristo é sempre o mesmo, então, minha alma, se esforce para imitá-Lo! Seja você a mesma, também. Lembre-se que se você tivesse mais fé, você seria tão feliz na fornalha quanto no monte da alegria! Você seria tão contente na fome quanto na abundância (...). (SPURGEON, 2016, p. 215 apud site O estandarte de Cristo (2019)).

Desta forma, do ponto de vista teológico, Deus nunca mudou, Deus não muda e Deus nunca mudará. Em Deus não existe sombra de variação, dupla personalidade ou pensamentos ambíguos. Em Deus não existe dúvida, variação

ou permuta de ideias. Ele é o mesmo sempre.

1.3. A imutabilidade na filosofia

A Filosofia é um ramo do conhecimento, que diferentemente do conhecimento científico, não precisa de um método específico para provar suas verdades. Enquanto o conhecimento científico necessita de instrumentos metodológicos, observacionais e falseáveis para comprovar suas verdades, a Filosofia por sua vez trabalha com elaboração de postulados de cunho racionais, com a sistematização de tese, antítese e síntese que, na maioria das vezes, pode ser obtida por meio do instrumento dialético.

A questão da imutabilidade do ser já era discutida pelos filósofos pré-socráticos, e até mesmo por Sócrates, Platão e Aristóteles. Tales, Anaximandro e Anaxímenes, todos de Mileto, chegaram a debruçar pensamentos sobre as questões da mutabilidade e imutabilidade das coisas, pessoas e do Universo. Porém, são Heráclito e Parmênides os pensadores que mais irão debater sobre o tema ao longo da filosofia antiga. Afinal, o ser poder possuir algo de imutável? A imutabilidade existe de fato? Quem ou o que poderia ser realmente imutável em sua essência?

Parmênides de Eléia (530 a 460 a.C.) possui o seu famoso paradoxo do ser e não ser para explicar a questão da imutabilidade, Santos (2013) traz as palavras de Parmênides:

Admitamos que o ser não seja uno, mas múltiplo. Nesse caso, cada ser é ele mesmo e não é os outros seres; portanto, cada ser é e não é ao mesmo tempo, o que é impensável ou absurdo. O ser é uno e não pode ser múltiplo. Admitamos que o ser não seja eterno, mas teve um começo e terá um fim. Antes dele, o que havia? Outro ser? Não, pois o ser é uno. O não-ser? Não, pois o não-ser é o nada. Portanto, o ser não pode ter tido um começo. Terá um fim? Se tiver, que virá depois dele? Outro ser? Não, pois o ser é uno. O não-ser? Não, pois o não-ser é o nada. Portanto, o ser não pode acabar. Sem começo e sem fim, o ser é eterno. Admitamos que o ser não seja mutável. No que o Ser mudaria? Noutro ser? Não, pois o ser é uno. No não-ser? Não, pois o não-ser é o nada. Portanto se o ser mudasse, tornar-se-ia não-ser e desapareceria. O ser é imutável e o devir é uma ilusão de nossos sentidos. (SANTOS, 2013. p. 75).

Parmênides faz uma grande distinção entre o pensar e o perceber, entre o existir e o não existir, entre o concreto e o metafísico. Partindo-se desta lógica,

para Parmênides todo o ser é imutável uma vez que o ser não pode ter surgido do não-ser ou se transformar em não-ser. Assim, o ser só pode ser idêntico a si mesmo, e não pode ser o não ser ao mesmo tempo. Por isso, Parmênides acreditava que o ser não poderia ter sido gerado, pois se assim o fosse em algum momento ele seria o não-ser o que contraria a lógica.

Já para Heráclito de Éfeso (500 a 450 a. C.) o mundo é uma constante mudança e está em constante transformação. Para Heráclito, não existe um ser imutável como dizia Parmênides, mas tudo é mutável. Para Heráclito somente a mutabilidade é imutável, ou seja, o que é imutável é que todas as coisas são mutáveis. O devir de Heráclito denotava a ideia de transformação que acontece em tudo, com a existência de alternância de contrários. Spinelli (2003, p. 91) traz as palavras de Heráclito “Não se pode percorrer duas vezes o mesmo rio e não se pode tocar duas vezes uma substância mortal no mesmo estado; por causa da impetuosidade e da velocidade da mutação, esta se dispersa e se recolhe, vem e vai”.

2. METODOLOGIA

A metodologia empregada nesta pesquisa é do tipo indutiva. Pesquisas indutivas possuem a característica de formular realidades individuais que podem ser aplicadas em contextos gerais. Conforme Marconi e Lakatos (1986), a metodologia indutiva deve, necessariamente, abranger três fases:

a) **Observação dos fenômenos:** nessa etapa observamos os fatos ou fenômenos e os analisamos, com a finalidade de descobrir as causas de sua manifestação. b) **descoberta da relação entre elas:** na segunda etapa procuramos, por intermédio da comparação, aproximar os fatos ou fenômenos, com a finalidade de descobrir a relação constante existente entre eles; c) **generalização da relação:** nessa última etapa generalizamos a relação encontrada na precedente, entre os fenômenos e fatos semelhantes, muitos dos quais ainda não observamos (e muitos inclusive inobserváveis). (MARCONI, LAKATOS, 1986. p. 47-48).

A abordagem utilizada é do tipo qualitativa de caráter descritiva e bibliográfica. A abordagem qualitativa se deve ao fato de a pesquisa envolver variáveis que são de impossível mensuração, ou seja, a imutabilidade de Deus. Outro aspecto a se levar em consideração é que o objeto de estudo, no caso Deus, não é passível de mensuração também. O caráter descritivo da pesquisa se deve ao fato de a pesquisa realizar uma descrição da imutabilidade de Deus,

comparando o livro do Profeta Malaquias com a Epístola aos Hebreus de autor desconhecido.

O objeto de estudo é a imutabilidade de Deus, considerando este como sendo o Único Deus³ para as religiões cristã e judaica. Foram utilizados artigos científicos na área de Ciência da Religião e Teologia, bem como livros sobre o assunto. As Bíblias utilizadas para aprofundamento da descrição da imutabilidade do Deus Altíssimo foram a Bíblia de Estudo Pentecostal (1995) com notas do Pastor Donald Carrel Stamps e a Bíblia de Estudo Defesa da Fé (2009) com notas do colegiado bíblico da Sociedade Bíblica do Brasil (SBB), ambas com tradução para o português por João Ferreira de Almeida e versão literária Almeida Revista Corrigida.

3. DISCUSSÕES

As discussões deste estudo se baseiam na comparação entre o livro do Profeta Malaquias (Antigo Testamento) e a Epístola aos Hebreus (Novo Testamento) das Sagradas Escrituras e identificar se existe concordância da cosmovisão teológica sobre a imutabilidade de Deus entre os referidos escritos.

3.1 A imutabilidade do Deus Altíssimo no Livro de Malaquias

O nome Malaquias significa “mensageiro de Jeová”, e é possível ver em seus escritos o emprego literal do seu nome. O Livro de Malaquias foi escrito pelo profeta que lhe dá o nome por volta de 430 a 420 a.C. Acredita-se que o livro tenha sido escrito após a reconstrução dos muros de Jerusalém no período pós-exílio judeu na Babilônia, uma vez que o profeta era contemporâneo de Esdras e Neemias. O tema principal do livro gira em torno do amor de Deus para com o Seu povo, o pecado do povo e dos sacerdotes e a vinda do SENHOR. (STAMPS, 1995).

Na Bíblia Sagrada é o último livro do Antigo Testamento, contendo 04 capítulos e 55 versículos. Conforme os estudos da Bibliologia⁴, o livro de Malaquias

3. Deus no cristianismo seria distinto em três pessoas: Pai (Deus), Filho (Jesus Cristo) e o Espírito Santo. Também chamado de Santíssima Trindade. Para a religião Judaica, Deus seria Javé (em hebraico: יהוה) — YAHWEH. Este seria o Deus de Abraão, Isaque e Jacó.

4. Bibliologia é um ramo da Teologia Sistemática que se ocupa em estudar a origem da Bíblia, sua inspiração, história, canonicidade, estrutura e formação literária, (SOUZA, 2006).

está relacionado entre os livros dos profetas menores⁵, haja vista o tamanho de sua obra literária em comparação com os profetas maiores⁶. Cabe frisar que o fato de estar relacionado como profeta menor pela bibliologia não implica dizer que o livro de Malaquias é de pouca expressão ou importância. Também não está relacionado com a estatura do profeta, mas sim com a extensão literária de seu livro. Já na Torá, livro sagrado judeu, o livro do profeta é o último livro de estudos rabínicos proféticos, sendo também o último livro da escritura sagrada judaica.

No tocante ao atributo da imutabilidade de Deus, Malaquias 3:6 descreve “Porque eu, o SENHOR, não mudo; por isso, vós, ó filhos de Jacó, não sois consumidos” (SBB, 2009). Nesta passagem o profeta Malaquias ressalta que Deus não muda e jamais mudará e, é justamente este atributo que faz com que Ele não destrua a humanidade (na passagem, o povo de Israel). Por Deus ser misericordioso e perdoar os pecados do seu povo quando este se demonstra arrependido, Ele sempre cumprirá com sua promessa de não aniquilar a humanidade, pois as promessas de Deus são eternas e imutáveis.

É notório que o homem é um ser totalmente mutável, ou seja, está em constante transformação e mudança. E o fato de o homem ser totalmente mutável, deixa claro a necessidade de se amparar e solidificar em um Ser que seja totalmente imutável. Esta afirmação pode ser corroborada em Salmos 102:26-28:

Eles perecerão, mas tu permanecerás; todos eles, como uma veste, envelhecerão, como roupa os mudará, e ficarão mudados. Mas, tu és o mesmo, e os teus anos nunca terão fim. Os filhos dos teus servos continuarão, e a sua descendência ficará firmada perante ti. (SBB, 2006).

Assim, conforme o salmista, o caráter, a essência e a personalidade de Deus são imutáveis. O mesmo pode ser encontrado na Epístola de Tiago no capítulo 1 e versículo 17: “Toda boa dádiva e todo do perfeito vêm do alto, descendo do Pai das luzes, em quem não há mudança, nem sobra de variação”, (SBB, 2006). Deus não possui instabilidade nem sentimental, nem de caráter e muito menos

5. Profetas Menores é uma denominação literária para os livros do Antigo Testamento escrito por profetas que possuem um número pequeno de textos. Segundo a bibliologia atual estão neste rol os livros dos seguintes profetas: Oséias, Joel, Amós, Obadias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias, (SOUZA, 2006).

6. Por conseguinte, os Profetas Maiores seriam os livros do Antigo Testamento com literatura mais densa do ponto de vista da quantidade de sua escrita. Estão neste rol: Isaías, Jeremias, Lamentações de Jeremias, Ezequiel e Daniel, (SOUZA, 2006).

de atitudes. Desta forma, Deus é imutável em sua essência, em sua natureza, em seus atributos, em suas virtudes, em seus planos e desígnios, nas suas promessas e ameaças.

Desta forma, quando Malaquias escreve ao povo israelita que se arrependa de seus pecados e se volte ao Deus verdadeiro, ele lança mão indiretamente do atributo da imutabilidade do SENHOR, pois ele não muda nem em suas promessas e nem suas ameaças e juízos. A preocupação do profeta era justamente de o povo não mudar sua maneira de viver e com isso Deus trazer juízo sobre a nação, uma vez que Suas Palavras não mudam e nem tornam atrás.

Para a Teontologia⁷, a característica imutável de Deus se deve ao fato dEle ser eterno. Assim, a eternidade de Deus significa que Ele sempre existiu e sempre existirá; nada veio antes dEle. Ele existe por si só. É um ser incriado. A imutabilidade do Senhor denota que Ele é sempre o mesmo em Seu ser eterno, (SEMBLANO, 2020). Ainda conforme Semblano (2020) é justamente a imutabilidade de Deus que o torna um ser totalmente amoroso, totalmente misericordioso, totalmente justo, totalmente bondoso e compassivo. Ou seja, o mesmo amor e cuidado que Deus nutre pela sua criação no primeiro dia da existência é o mesmo amor e cuidado que ele nutre hoje.

Malaquias deixa uma lição filosófica também do ponto de vista da imutabilidade do SENHOR: Deus não muda de ideia e nem de personalidade e conseqüentemente não há sobra de variação. Se Deus fosse um Ser mutável, como a humidade é, ele poderia ter sido um Deus melhor no passado e pior hoje ou vice-versa. Este fenômeno só não acontece porque Deus é totalmente imutável.

Desta forma, uma das maiores lições da imutabilidade de Deus contidas nos escritos do Profeta Malaquias está na segurança que a humanidade pode ter com relação ao Deus Criador, uma vez que Ele não mudou, não muda e jamais mudará, ou seja, porque somente Deus é imutável. Assim, essa imutabilidade pode ser traduzida por segurança em Deus, como é visto também em Malaquias 3:10b:

“(...) E depois, fazei prova de mim, diz o SENHOR dos Exércitos, se eu não vos abrir as janelas do céu e não derramar sobre vós uma benção tal, que dela vos advenha a maior abundância” (STAMPS, 1995).

7. Teontologia é uma parte da Teologia Sistemática que se dedica a estudar Deus Pai em seus atributos, personalidade e ações, (SEMBLANO, 2020).

Quando Deus diz por meio de Malaquias “faça prova de mim”, tal afirmação só é possível para um Ser que seja imutável. É a característica de jamais mudar com o passar do tempo que determina a segurança plena nos atos, personalidade e promessas de Deus. Assim, Malaquias ao mesmo tempo em que dava uma grande repreensão no povo israelita (porque Deus não muda as suas ameaças) ele também dava a esperança e segurança em Deus (porque Deus não muda suas promessas e bondade).

3.2 A imutabilidade do Deus Altíssimo na Epístola aos Hebreus

De acordo com Stamps (1995), a Epístola aos Hebreus deve ter sido escrita por volta de 70 d.C. em Roma, não sendo descartado também um período que pode ir de 60 a 96 d.C. O fato é que o autor da epístola é desconhecido até a presente data, porém já foram cogitados como autores o apóstolo Paulo, Lucas, Apolo, Clemente de Roma, Barnabé, Timóteo, Silvano, Felipe e Priscila. Porém, se a autoria é desconhecida, fica evidente em toda a obra que a epístola é direcionada à segunda geração de cristãos⁸ judeus. O tema do escrito gira em torno de um novo concerto de Deus para com o homem por intermédio de Jesus Cristo, refutando, assim, o tradicionalismo judaico. A epístola discorre sobre a importância da obra redentora de Cristo e sua supremacia sobre os profetas e sacerdotes.

A Epístola aos Hebreus está localizada no Novo Testamento da Bíblia Sagrada, sendo o 19º livro do Novo Testamento possuindo 13 capítulos e 303 versículos. Segundo estudos, o termo Hebreu vem de “filhos de Éber” ou *עִבְרִים*, transliterado como *Ivrim* que significa “povo do outro lado do rio”. Porém, foi um termo muito empregado pelos romanos do século I a X ao povo judeu que até então se autodenominavam israelitas, os quais atualmente são chamados de israelenses de origem semita. Dentro da bibliologia, o escrito faz parte das chamadas Epístolas Gerais, sendo muito utilizada para esboçar o verdadeiro sacrifício de Cristo e o abandono aos hábitos tradicionais judaizantes, (SOUZA, 2006).

Se no livro do Profeta Malaquias a imutabilidade é atribuída ao Deus Pai, na Epístola aos Hebreus essa mesma imutabilidade agora é atribuída ao Deus Filho conforme está escrito em Hb. 13:08: “Jesus Cristo é o mesmo ontem, hoje e eternamente”, (SSB, 2006). Spurgeon (2016) apud site O estandarte de Cristo

8. Segunda Geração de Cristão é o termo usado por diversos teólogos para os cristãos que viveram próximos à época de Jesus, porém não o viram pessoalmente.

(2019) comenta que, se Jesus Cristo é Filho de Deus, logo também possui os mesmos atributos do Deus Pai. Assim, Jesus Cristo também possui o atributo da imutabilidade. Desta forma, Jesus Cristo e Deus seriam um só, distinto em duas pessoas. É o mesmo que acontece com a noção de casal: Marido e mulher, separados no genótipo e fenótipo, porém unidos em uma só carne conjugal.

Jesus Cristo sendo Deus e compartilhando a imutabilidade do Pai, possui atributos humanos que não mudam. Seu caráter, sua moralidade, seu amor, sua complacência, sua bondade etc. que foram retratadas na esfera humana, são imutáveis. Diferentemente de nós, humanidade caída pelo pecado, Jesus não tem os atributos humanos mutáveis. Pois, se os tivesse não seria Deus. Assim, Jesus conserva todos os atributos de Deus e todos os atributos humanos voltados para o bem de forma imutável. Nas palavras de Spurgeon (2016) apud site O estandarte de Cristo (2019):

“Jesus Cristo é o mesmo ontem, hoje e para sempre”. Ele é o mesmo em Sua Pessoa. Nós mudamos perpetuamente. A flor da juventude dá lugar à força da virilidade e a maturidade da humanidade desaparece na fragilidade da velhice. Porém, “tu tens o orvalho da tua mocidade”. Jesus Cristo, a quem adoramos, Tu és tão jovem como sempre! Viemos a este mundo com a ignorância da infância. Nós crescemos buscando, estudando e aprendendo com a diligência da juventude. Alcançamos algum pouco conhecimento em nossos anos mais maduros. E então, em nossa velhice nós cambaleamos de volta para a imbecilidade de nossa infância! Mas ó, nosso Mestre, tu foste perfeitamente presciente de todas as coisas mortais ou eternas desde antes da fundação do mundo! Tu sabes de todas as coisas agora e Tu serás o mesmo para sempre em Sua onisciência! Somos um dia fortes e no dia seguinte fracos, um dia resolvidos e no dia seguinte hesitantes, uma hora constantes e a próxima hora instáveis como a água. Nós somos em um momento santos, guardados pelo poder de Deus. No próximo momento nós estamos pecando, enganados pelos nossos próprios desejos. Mas o nosso Mestre é sempre o mesmo — puro e nunca manchado — firme e nunca mudando — eternamente onipotente, imutavelmente onisciente! Nenhum de Seus atributos passará [...]. Sem variação ou sombra de mudança, Ele permanece firme e estável. Será que Salomão cantou a respeito de seu mais bem-Amado: “A sua cabeça é como o ouro mais apurado, os seus cabelos são crespos, pretos como o corvo. Os seus olhos são como os das pombas junto às correntes das águas, lavados em leite, postos em engaste. As suas faces são como um canteiro de bálsamo, como flores perfumadas; os seus lábios são como lírios gotejando mirra com doce aroma. As suas mãos são como anéis de ouro engastados de berilo; o seu ventre como alvo marfim, coberto de safiras. As suas pernas como colunas de mármore, colocadas sobre bases de ouro puro; o seu espec-

to como o Líbano, excelente como os cedros”? (SPURGEON, 2016, P. 47 apud site O estandarte de Cristo (2019).

Através de seu sermão n° 170, Spurgeon (2016) apud site O estandarte de Cristo (2019) deixa evidente que Jesus, em sua natureza divina e humana, não apresenta variação. Ele usa Hebreus como base para seus esboços fundamentação exegética. No entanto, o mais impactante sobre Cristo é que sua maior característica é totalmente imutável independentemente da ação humana: o amor. Para descrever essa característica de Jesus Cristo, é preciso entender de qual tipo de amor está sendo percorrido. Lewis (2017), em sua obra primorosa sobre o amor cristão “Os quatro amores”, descreve quatro tipos básicos de amor: 1) o Amor Storge (στοργη) que seria o amor fratel encontrado no seio familiar. É um tipo de amor natural, ligado as questões biológicas e de afeto habitual. 2) o Amor Philia (φιλια), que seria o tipo de amor entre amigos que transcende o coleguismo ou o companheiro. É a amizade pura e simples. 3) o Amor Eros (έρως) que está atrelado as paixões e ao amor romântico. Amor com desejos sexuais como sendo sua consumação máxima. E 4) o Amor Ágape (αγαπη) que, para Lewis (2017), é um tipo de amor única e exclusivamente pertencente a divindade composta de Deus Pai, Filho e Espírito Santo, por ser considerado o único tipo de amor que é incondicional, ou seja, não exige nada em troca. Lewis (2017) afirma que o Amor Eros é imutável e inabalável. É a soma de tudo o que é bom da parte de Deus. E Cristo provou possuir esse amor ao morrer na cruz do Calvário por toda a humanidade sem pedir ou ganhar nada em troca.

Spurgeon (2016) apud site O estandarte de Cristo (2019) também discorre sobre o amor imutável de Jesus pela humanidade:

A Pessoa de Cristo nunca muda. Se Ele vier à terra para nos visitar novamente, como certamente Ele virá, nós vamos encontrar o mesmo Jesus. Quão amoroso, acessível, generoso, gentil e, apesar de vestido de vestes mais nobres do que usava quando Ele nos visitou pela primeira vez a terra, embora não mais o Homem de Dores e experimentado nos sofrimentos, ainda assim Ele será a mesma pessoa, inalterado por todas as Suas glórias, Seus triunfos e Suas alegrias! Nós bendizemos a Cristo, que em meio aos Seus esplendores celestes Sua Pessoa permanece a mesma e Sua Natureza, inalterada. “Jesus Cristo é o mesmo, ontem, e hoje, e eternamente”. Mais uma vez, Jesus Cristo é o mesmo de sempre no que diz respeito a Seu Pai. Ele era o Filho amado do Pai antes de todos os mundos. Seu bem-Amado no ribeiro do Batismo. Ele era o Seu bem-Amado na cruz. Ele era o Seu bem-Amado, quando levou cativo o

cativeiro, e Ele não é menos o Objeto da infinita afeição de Seu Pai agora do que era então! Ontem, Ele estava no seio de Jeová, Deus, tendo todo o poder com Seu Pai, hoje Ele está na terra O Homem, conosco, mas ainda o mesmo, sempre. Ele sobe ao alto e ainda Ele é Filho de Seu Pai, ainda por herança, tem um nome mais excelente que os anjos, ainda sentado muito acima de todos os principados e potestades, e de todo o nome que é nomeado! Ó Cristão, dê-Lhe sua causa para defender! O Pai lhe responderá, tão bem, agora, como fez antes! Não duvide da graça do Pai! Vá para o seu Advogado, Ele está tão próximo do coração de Jeová como sempre, quão prevalente em Sua intercessão! Confie nEle; então, confiando nEle você pode ter a certeza do amor do Pai por você! Mas agora há um pensamento ainda mais doce. Jesus Cristo é o mesmo para o Seu povo como sempre. Temos prazer em nossos momentos mais felizes, em dias passados, em pensar nAquele que nos amou quando não tínhamos nascido. Temos muitas vezes cantado com entusiasmo sobre Aquele que nos amou quando nós não O amávamos: Jesus me procurou quando [eu era] um estranho, Extraviado do rebanho de Deus. Ele, para salvar a minha alma do perigo, interpôs o Seu sangue precioso. (SPURGEON, 2016, p. 51 apud site O estandarte de Cristo (2019).

Assim, tanto Spurgeon (2016) apud site O estandarte de Cristo (2019) quanto Lewis (2017) corroboram com os escritos de Hebreus no que tange a imutabilidade de Cristo em suas duas formas distintas.

3.3 Comparação teológica da imutabilidade do Deus Altíssimo em ambos escritos

Do ponto de vista teológico, a imutabilidade de Deus continua no livro do Profeta Malaquias corrobora com a imutabilidade de Jesus Cristo nos escritos da Epístola aos Hebreus. Enquanto o livro do profeta dá ênfase no agir de Deus sobre o povo de Israel, o autor aos Hebreus debruça esforços em esboçar o amor de Cristo por toda a humanidade, sem distinção.

A exegese é a mesma, porém com aplicações históricas distintas: O profeta ao povo de Deus, os israelitas e o autor da epístola aos Hebreus ao povo cristão da segunda geração. Não há o que se falar em contradição, somente em complementação. Os planos e o agir de Deus é imutável assim como de Cristo também o são. E, considerando que Jesus Cristo também é Deus, é de se esperar que, assim como Deus, Ele jamais muda ou mudará. Na visão de Spurgeon (2016) apud site O estandarte de Cristo (2019):

A mesma estabilidade que a âncora dá ao navio, quando finalmente

consegue agarrar-se a alguma rocha inamovível, esta mesma estabilidade a nossa esperança concede aos nossos espíritos, quando, como uma âncora, fixa-se em uma verdade de Deus tão gloriosa como esta: “Jesus Cristo é o mesmo ontem, hoje e para sempre”. Não há nenhuma mudança nEle: “Sua vontade é imutável Ainda que obscuro possa ser a minha situação, Seu coração amoroso ainda é Inalteravelmente o mesmo. Minha alma por muitas mudanças passa, Seu amor não conhece variação.” Suas circunstâncias não são nenhuma prova de que Cristo muda, elas são apenas a prova de que você muda. Se Jesus Cristo é sempre o mesmo, então, minha alma, se esforce para imitá-IO! Seja você a mesma, também. Lembre-se que se você tivesse mais fé, você seria tão feliz na fornalha quanto no monte da alegria! Você seria tão contente na fome quanto na abundância. Você se alegraria no Senhor, quando a azeitona não produzisse nenhum azeite, bem como quando o tonel estivesse prestes a rebentar e transbordante. Se você tivesse mais confiança em seu Deus, você seria muito menos jogado para cima e para baixo. E se você tivesse uma maior proximidade com Cristo, você teria menos oscilação! Ontem você podia orar com todo o poder da oração, talvez se você sempre vivesse perto do seu Mestre, você poderia sempre ter o mesmo poder em seus joelhos! Uma vez você poderia oferecer desafio para a fúria de Satanás e você pode enfrentar um mundo carrancudo, amanhã você fugirá como um covarde! Mas se você sempre se lembrar dAquele que suportou tal contradição dos pecadores contra Si mesmo, você pode sempre ser firme e inabalável em sua mente. Guarde-se de ser muito variável. Busquem a Deus para que Sua Lei possa ser escrita em seus corações, como se fosse escrita em pedra e não como se fosse escrita na areia. Busquem que a Sua graça possa vir a vocês como um rio e não como um ribeiro que falha. Procurem manter as suas conversas sempre santas, de forma que o seu curso possa ser como a luz da aurora, que não tarda, mas que arde mais e mais brilhante até que seja dia perfeito. Sejam como Cristo, sempre os mesmos! Mais uma vez, se Cristo é sempre o mesmo, Cristão, alegre-se! Venha o que vier, você está seguro. “Deixem as montanhas de seus lugares serem arremessadas Descerem para as profundezas e enterradas ali! Convulsões agitem o mundo sólido. Nossa fé nunca precisa temer!” (SPURGEON, 2016, p.77 apud site O estandarte de Cristo (2019).

Deus e Seu filho unigênito jamais mudaram, não mudam e jamais mudarão.

Considerações finais

Pode-se concluir deste estudo que a imutabilidade do Deus Altíssimo é um dos seus maiores atributos e está ligado aos seus atributos incomunicáveis, ou seja, que Ele não compartilha e não delega para ninguém. Que Sua imutabilidade confere a característica de sempre ser o mesmo em qualquer circunstância. Claramente que isso não exclui as suas diferentes formas de agir, pois Deus é um ser. Sua imutabilidade não O torna estático, mas O torna invariável em todas as

suas ações e sentimentos.

Verificou-se ao longo do estudo que no livro do Profeta Malaquias 3:6 Deus não muda e jamais mudará “Porque eu, o SENHOR, não mudo; por isso, vós, ó filhos de Jacó, não sois consumidos” (SBB, 2009). Este é um atributo perpétuo, está com Ele desde a eternidade. Deus é atemporal, logo o tempo não lhe traz mudanças e nem sobra de variação.

Conclui-se também que o a Epístola aos Hebreus discorre sobre a mesma forma de imutabilidade, porém em Cristo Jesus Hb. 13:08: “Jesus Cristo é o mesmo ontem, hoje e eternamente”, (SSB, 2006). Sendo assim, Jesus Cristo herda o mesmo atributo de Deus Pai, sendo ambos da mesma essência. Em Hebreus, não só Cristo, mas também seu reino será eterno e imutável Hb. 12: 28 “Pelo que, tendo recebido um Reino que não pode ser abalado, retenhamos a graça, pela qual sirvamos a Deus agradavelmente com reverência e piedade”; (SSB, 2006).

Assim, conclui-se do ponto de vista teológico, lançando mãos da metodologia exegética, que tanto os escritos do Livro do Profeta Malaquias no Antigo Testamento quanto os escritos da Epístola aos Hebreus no Novo Testamento estão em consonância e harmonia teológica, racional e exegética. Não há divergências e sim congruências entre ambos escritos, pois falam de um mesmo Deus distinto de duas pessoas, a saber, Deus Pai e Filho. Por fim, parafraseando os dois versículos chaves de ambos escritos: Jesus Cristo é o mesmo ontem, hoje e eternamente porque o SENHOR não muda e jamais mudou e jamais mudará. Ele é imutável eternamente.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. **Comentário aos Salmos**. Trad. Monjas Benedictinas. Rev. H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1997. v. II. 85, 12, 8.
- BÍBLIA DE ESTUDO DEFESA DA FÉ. **Bíblia de Estudo defesa da fé: Questões reais, respostas precisas e fé solidificada**. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.
- CONEGERO, Daniel. **Quais são os atributos de Deus?** Disponível em: < <https://estiloadoracao.com/atributos-de-deus/>> acesso em agosto de 2020.
- DUTRA, Silvio. **A imutabilidade de Deus**. Rio de Janeiro: Amazon, 2018.
- KAHN, Charles Henry. **A arte do pensamento de Heráclito: Uma edição dos fragmentos com tradução e comentário**. 2ª ed. São Paulo: Paulus Editora, 2009.
- LEWIS, Clive Staples. **Os quatro amores**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2017.

- MARCONI, Maria de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia Científica**. São Paulo: Editora Atlas, 1986.
- O ESTANDARTE DE CRISTO. **A imutabilidade de Cristo por Charles Haddon Spurgeon. A imutabilidade de Cristo, Sermão nº 170 pregado na manhã do dia do Senhor, 3 de janeiro de 1858. Por Charles Haddon Spurgeon no Music Hall, Royal Surrey Gardens**. Disponível em: <https://oestandardedecristo.com/2019/03/21/a-imutabilidade-de-cristo-por-c-h-spurgeon/>. Acesso em agosto de 2020.
- SANTOS, José Trindade. **Da Natureza — Parmênides**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- SEMBLANO, Martinho Lutero. **Teologia Sistemática: Teontologia (A doutrina do Deus Pai)**. São Paulo: Scriptura, 2020.
- SERWAY, Raymond. JEWETT, John. **Princípios de física – Vol. II – oscilações, ondas e termodinâmica**. São Paulo: Cengage Learning, 2014.
- SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. **Bíblia de Estudo Defesa da Fé – Almeida Revista e Corrigida**. 4ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2009.
- SOUZA, Nicodemos de. **Bibliologia: estudos sobre como a Bíblia chegou até nós**. Volume 17. 1ª Ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.
- SPINELLI, Miguel. **Filósofos Pré-socráticos. Primeiros Mestres da Filosofia e da Ciência Grega**. 2ª edição. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- SPURGEON, Charles Haddon. **A imutabilidade de Cristo. Sermão nº 170**. Volume IV. New Park Street Pulpit: Estandarte de Cristo, 2016 apud site o Estandarte de Cristo. Disponível em: <https://oestandardedecristo.com/2019/03/21/a-imutabilidade-de-cristo-por-c-h-spurgeon/>, acesso em agosto de 2020.
- STAMPS, Donald Carrel. **Bíblia de Estudo Pentecostal – Almeida Revista e Corrigida**. 1ª edição. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.

A função da partícula ΔE como conjunção copulativa no processo narrativo da perícope de at 2,1-13 e sua função pragmática

The function of the particle ΔE as a copulative conjunction in the narrative process of the pericope of at 2,1-13 and its pragmatic function

**João Claudio Rufino*

Resumo

Este artigo apresenta, sob uma perspectiva do método da pragmática linguística, de que maneira a partícula ΔE é utilizada como conjunção copulativa no processo narrativo de At 2,1-13, contribuindo tanto em sua cadência, como também na construção do processo da estratégia do autor cuja finalidade consiste em performar, colocando as bases para a condição de fortuna, em sua linguagem na afirmação da existência de uma nova realidade inaugurada com o evento de Pentecostes.

Palavras-chave: Atos dos Apóstolos; conjunção; Pentecostes

Abstract

This article presents, from a linguistic pragmatic method perspective, how the ΔE particle is used as a copulative conjunction in the narrative process of Ac 2,1-13, contributing both in its cadence, as well as in the construction of the process of the strategy of the author whose purpose is to perform, laying the foundations for the condition of fortune, in his language in the affirmation of the existence of a new reality inaugurated with the Pentecost event.

Keywords: Acts of the Apostles; conjunction; Pentecost

*Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Professor de Teologia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Contato: jclaudiorufino@hotmail.com

Texto enviado em
03.02.2022
Aprovada em
02.09.2022

Introdução

Muitas vezes, a função partícula $\delta\acute{\epsilon}$ é negligenciada, no que tange à sua função num discurso de língua grega, sobretudo, na koiné, no Novo Testamento, visto que, em muitos estudos bíblicos acadêmicos, apenas é feita sua tradução. No presente artigo, elucidarei sua função copulativa, apresentando como exemplo de que maneira o texto de At 2,1-13, a perícopre que narra a primeira parte do evento de Pentecostes, a utiliza de a modo a dar maior clareza à estratégia comunicativa empregada pelo autor, trazendo à tona sua função pragmática.

1. A diferença de função das conjunções “ $\kappa\alpha\iota$ ” e “ $\delta\epsilon$ ” nos discursos

De acordo com RUNGE, as conjunções – as pequenas partículas usadas para juntar cláusulas – consistem em palavras que não transmitem significado da mesma maneira que substantivos ou verbos; mas, expressam funções, instruindo os leitores a relacionar duas partes de um determinado discurso¹.

Diante disso, é importante ressaltar que, em grego, a distinção significativa entre $\kappa\alpha\iota$ e $\delta\acute{\epsilon}$ não é continuidade e/ou descontinuidade, mas desenvolvimento temático. $\Delta\acute{\epsilon}$ sinaliza que o que se segue é o próximo passo ou segmento no enredo ou argumento.

De acordo com o BDAG, $\delta\acute{\epsilon}$ é usado para conectar uma cláusula a outra, para expressar contraste ou continuação simples. Quando se sente que existe algum contraste entre cláusulas - embora o contraste seja frequente, mas dificilmente discernível - a tradução mais comum é ‘mas’. Quando um conectivo simples é desejado, sem que o contraste seja claramente implícito, ‘e’ será suficiente e, em certas ocorrências, o marcador pode ficar sem tradução².

A descrição da função de $\delta\acute{\epsilon}$, exposta acima, é muito próxima da de $\kappa\alpha\iota$. Porém, $\delta\acute{\epsilon}$ se difere por sinalizar um novo desenvolvimento. Ele aponta que há uma transição; alerta o leitor para que esteja ciente de que há uma mudança. Portanto, dentro de um processo narrativo ou argumentativo, o que lê o texto sabe que começará um novo pedaço. Então, $\delta\acute{\epsilon}$, simplesmente, marca uma nova etapa, um novo passo, um novo desenvolvimento.

1. RUNGE, S. E. *Discourse Grammar of the Greek New Testament: A Practical Introduction for Teaching and Exegesis*, p. 28.

2. ARNDT, W. et al. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, p. 213.

Assim, existem autores que apresentam a função narrativa e/ou argumentativa de δέ, da seguinte forma:

A função básica dessa partícula conectiva pós-positiva é indicar “uma mudança para um novo segmento de texto distinto”. Ele pode conectar cláusulas e / ou sentenças ao passar para um novo ponto ou argumento, ou um novo passo em uma história. Geralmente, é melhor não traduzido. Δέ apodótico não tem função conectiva sintática, mas sua função básica é a mesma. (VAN EMDE BOAS, RIJKSBARON, *et al.*, 2019)

Diante disso, é importante ressaltar que, ao utilizar δέ, o autor faz uma escolha significativa. Se o leitor-ouvinte estiver tentando entender a intenção do autor, esse dispositivo como marcador de desenvolvimento merece atenção. Por isso, demonstrarei que dentro da narrativa do evento de Pentecostes, em At 2,1-13, o autor emprega δέ por cinco vezes (cf. At 2,5.6.7.12.13), com uma intenção muito clara.

Isso é particularmente verdadeiro no que tange à estratégia comunicativa do autor de Atos dos Apóstolos. Em sua obra, estatisticamente, o δέ é usado para introduzir algo “distinto”. 90% dos exemplos denotam uma mudança no cenário temporal ou uma mudança no “sujeito subjacente”. Os 10% restantes denotam uma mudança de participantes, um “retorno à história da narrativa, após um comentário de fundo” ou vice-versa, uma mudança nas circunstâncias e uma mudança no cenário espacial, de acordo com LEVINSOHN (1987).

2. Análise da utilização da conjunção (δέ) em at 2,1-13

Partindo do pressuposto de que a conjunção δέ consiste numa marca do desenvolvimento narrativo, At 2,1-13 está organizado em seis momentos de progressão (cf. At 1,12-2,4; 5.6.7.12.13).

3. ΔΕ na primeira parte da narrativa de At 1,12-2,4

O primeiro instante constitui-se de At 1,12-2,4. Embora At 2,1 tenha seu início com a expressão temporal Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς – o que marca o início de uma nova perícopos –, dentro da estratégia narrativa do autor de Atos, parece haver um bloco maior que está sendo desenvolvido desde At 1,12, o que se constata pela utilização do advérbio τότε, que por sua vez, marca o início de um novo conjunto textual narrativo.

É importante ressaltar que os advérbios temporais também são usados

como marcadores de desenvolvimento no Novo Testamento Grego, particularmente em Mateus e Atos, de acordo com RUNGE (2010). Portanto, trata-se, aqui, do τότε narrativo.

Na obra clássica *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Blass, Debrunner e Funk citam At 1,12 para exemplificar o emprego do advérbio τότε como partícula conectiva e que marca o desenvolvimento narrativo de um novo bloco. Nesse sentido, sua função se parece com a da conjunção δε³. Apenas para constar, a Bíblia de Jerusalém, por exemplo, traduz τότε como “então”.

Assim, em sua estratégia comunicativa, o foco do narrador deixa de ser os eventos da última conversa de Jesus com os discípulos e de sua subida aos céus, ocorridos no Monte das Oliveiras (cf. At 1,6-11.12) e se volta para dentro da sala de cima (cf. At 1,13), para todos os acontecimentos que ali se sucederam: a perseverança na oração (cf. At 1,14); a substituição de Judas (cf. At 1,15-26); e, por fim, a chegada do dia de Pentecostes e a descida do Espírito Santo (cf. At 2,1-4).

O sintagma preposicional εις τὸ ὑπερῶν ἀνέβησαν de At 1,13b, ressalta o fato de que a atenção do leitor-ouvinte deve estar voltada para o interior da sala de cima. Além disso, a oração subordinada temporal καὶ ὅτε εἰσηλθον (cf. At 1,13a) que antecede ao sintagma referido reforça justamente esse enfoque do autor.

4. A utilização de δε em at 2,5

Ao antecipar o adjunto adverbial de lugar εις Ἱερουσαλήμ e ao situa-lo logo depois de δε, alterando assim a ordem sintática direta das orações na língua grega, em At 2,5, o narrador alerta ao leitor-ouvinte de que seu foco deve se voltar para o que está fora da sala de cima, mais especificamente para o seu entorno, a cidade de Jerusalém.

Ademais, o leitor-ouvinte é direcionado, em sua atenção, para quem estava em Jerusalém, no dia de Pentecostes: “judeus piedosos, homens oriundos de todas as nações que existem debaixo do céu”. Essa informação será retomada em v.6b (multidão) e de forma mais especificada na lista dos vv.9-11.

Diante disso, a utilização de δε, no v.5, constitui-se como uma abertura

3. BLASS, F. et al. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, §459 (2).

para o próximo bloco da narrativa, correspondente ao modo como as pessoas reagiram à ação do Espírito Santo dentro da sala de cima.

Isso está em consonância com o pensamento de TALBERT que afirma que as narrativas da obra lucana, em Atos, que tratam de intervenções divinas, seguem uma sequência determinada: primeiro, uma narrativa tipológica; segundo, um discurso que explana o sentido do evento; terceiro, um diálogo que responde a uma pergunta; e, por último, um sumário com os resultados dos eventos. Nesse caso, o v.1 situa o tempo e o local no evento; os vv. 2-4 relatam os eventos (audição, visão e ação); os vv. 5-13 explicam o ocorrido no v.4⁴.

5. A utilização de ΔE no v.6

Mais uma vez, aparece a conjunção δέ na sequência narrativa, agora no v.6. Com isso, o autor chama a atenção do leitor-ouvinte para o fato de que “a multidão aconteceu e ficou perplexa, pois cada um ouvia falar em seu próprio idioma”.

Nesse instante, o autor narra mais um evento milagroso, agora público, e a reação da multidão, utilizando uma construção sintática: o genetivo absoluto, uma oração reduzida de particípio genetivo anártrico, precedendo o verbo principal da sentença principal. Essa forma tem o valor pragmático de embasar a ação da oração principal, ou seja, é uma oração subordinada adverbial, nesse caso, temporal.

O genetivo absoluto constitui-se como uma oração participial que é composta por um particípio circunstancial no genetivo (γενομένης) e um elemento substantivo relacionado que concorda no caso (τῆς φωνῆς). Dessa maneira, a tradução do segmento v.6a pode ser: “tendo acontecido o ruído”. Ou ainda, pode seguir a lógica da oração reduzida de gerúndio: “acontecendo o ruído, a multidão se reuniu...” (v.6a). Além disso, a tradução em português também pode ser feita utilizando-se de uma oração reduzida de infinitivo: “ao acontecer esse ruído”. Fato é que, em todas as possibilidades de tradução, se enfatiza a antecipação dessa oração que tem a função de adjunto adverbial temporal.

A utilização do substantivo no caso genetivo pode enfatizar a origem do ruído. Ela não surgiu dos que estavam dentro da sala de cima, mas do céu. Trata-se, então, de um fenômeno oriundo de uma ação divina.

4. TALBERT, C. H. *Reading Acts: A Literary and Theological Commentary on the Acts of the Apostles*, p. 23.

Assim, após a ação divina, a multidão, proveniente de diversas nações, foi reunida, tornando-se apta a ouvir em sua própria língua o que se dizia. A voz ouvida foi a de Deus. A reunião da humanidade acontecerá à medida que, pela ação do Espírito, todos ouçam a Palavra de Deus.

6. A utilização de δέ no v. 7

Aqui, δέ introduz o primeiro discurso direto dos que estavam presentes no evento, fora da sala de cima. O início da narrativa, formado pelos verbos de pano de fundo (ἔξιταντο, ἐθαύμαζον e λέγοντες), pois estão, respectivamente, os dois primeiros no imperfeito e o terceiro no particípio, prepara o leitor-ouvinte para a constatação espantosa explicitada nos vv.7-11: os galileus falam e todos escutam em seu próprio idioma.

Lucas usa, nesse momento da narrativa, a multidão para fornecer uma perspectiva dramática ao evento; o leitor-ouvinte, agora, aprecia o efeito da intervenção divina sobre esses observadores. Para tal, o autor utiliza uma gama de fortes reações. A multidão ficou “confusa”, no versículo anterior (συγχέω, 2,6) e, agora, no v. 7, “surpresa” (ἐξίστημι, cf. Lc 2,47; 8,56; 24,22; At 2,12; 8,9.11.13; 9,21; 10,45) e “pasma” ou “admirada” (θαυμάζω, cf. Lc 1,21.63; 2,18.33; 4,22; 7,9; 8,25; 9,43; 11,14.38; 20,26; 24,12.41; At 3,12; 4,13; 7,31; 13,41).

O conjunto iniciado pelo δέ no v.7 é seguido pelos vv.8.9.10.11. Todos eles formam o conteúdo do discurso direto. A próxima conjunção δέ aparecerá apenas depois de encerrado esse bloco narrativo.

7. A utilização de δέ no v. 12

Mais uma vez, abrindo uma nova parte da narrativa, Lucas utiliza o δέ para enfatizar as reações de uma parte da multidão que aqui é chamada de “todos” (πάντες). Esse termo aparece por 3x (vv.1.4.7) e designa, ao longo do relato de Pentecostes, os que estavam no interior da sala de cima. De tal modo, o autor parece apontar para o fato de que esses têm maior propensão ao aceite do projeto de Deus, ao derramar o Espírito, do que aquela outra parte que será introduzida no v.13.

8. A utilização de δέ no v. 13

O v.13 tem seu início também com a antecipação do termo ἄλλοι (outros), seguido de δέ. Trata-se, portanto, aqui, mais uma vez, de um novo bloco narrativo. O foco do leitor-ouvinte, agora, deve ser direcionado aos que zombaram

dos discípulos.

O autor chama a atenção do ouvinte-leitor para o fato de que, nesse momento, a multidão ficou dividida. Esse é, para os Atos dos Apóstolos, um *motif* comum em outros lugares do relato (cf. 14,1-2; 17,12-13.32; 19,9; 28,24). Uma parte dos que veem alguma manifestação divina ou alguma ação missionária entende ou quer entender; a outra, zomba.

9. Palavras finais

O contexto no qual todos esses fatos de At 2,1-13 ocorrem consiste na promessa do Ressuscitado do derramamento do Espírito, em At 1,8; na restauração de Israel, dentro de uma perspectiva simbólico-teológica da reconstituição dos doze; e na dinâmica interna, propriamente dita, da sala de cima, um ambiente privado, no qual os discípulos, se encontram perseverantes, unânimes, em oração. Por tudo isso, o ato performativo de que algo novo se inaugurou, um tempo diferente do que se vivia, no qual todas as nações, a partir de Israel, da nova aliança em Cristo, são alcançadas pela graça salvadora de Deus, podendo ouvir as maravilhas Dele, em sua própria língua, é posto dentro de um processo de progressão. Assim, esse novo período da histórica começa a partir de Israel e se expande para toda a humanidade. Em tudo isso, a conjunção *δέ* é utilizada para marcar essas fases.

A condição de fortuna⁵ da instauração de um novo tempo de extensão da aliança a todos os povos, em Cristo, está calcada no procedimento convencional da festa de Pentecostes, na qual era celebrada a entrega da Lei e, portanto, a aliança⁶. Além disso, também, na própria ação divina. O vento veio do céu (2,2), encheu o lugar onde os discípulos se encontravam (2,2), encheu-os do Espírito (2,4), fomentando que eles falassem em outras línguas, conforme o Espírito (2,4). Ou seja, não se trata de uma força humana.

A continuidade da narrativa, o discurso de Pedro (cf. At 2,14-36), terá como contexto e elemento de condição de fortuna toda essa progressão (cf. At 2,1-13).

5. Aqui, condição de fortuna constitui-se como o conjunto de elementos que asseguram o bom resultado de um enunciado performativo. Para maiores informações sobre esse conceito, consultar OBARA, E. M. *Las acciones lingüísticas: el influjo del texto sobre el contexto*, pp. 77-104.

6. Embora os registros de que a festa de Pentecostes celebre a entrega da Lei no Sinai ao povo hebreu não apareçam nas Escrituras, é possível que já tenham existido tradições orais e escritas veiculadoras dessa concepção no período no qual Lucas escreve Atos dos Apóstolos. Para um maior aprofundamento, consultar BRUCE, 1988, pp. 49-50; FITZMYER, 2008, p. 233; CONZELMANN, 1987, p. 16.

A segunda condição para a fortuna de que um novo tempo se instaurou consiste, justamente, e isso é mostrado na progressão narrativa, marcada pela conjunção *δέ*, na participação efetiva de todos os que se encontravam em Jerusalém, pois “cada um” (*ἕκαστος*) da multidão – esse adjetivo que foi ressaltado, por Lucas, três vezes (vv.3.6.8) – ouvia os discípulos em sua própria língua (v.6.8). Portanto, há uma confirmação dos partícipes.

A terceira condição que está posta como garantidora da fortuna do enunciado de que um novo tempo de cumprimento da promessa de derramamento do Espírito Santo ocorreu, inaugurando a nova aliança estendida às nações, em sua totalidade, é que os participantes se comportaram conforme o ato realizado. Na continuidade narrativa, sobretudo depois do discurso petrino, em At 2,37, os que lá estavam sentiram o coração traspassado, perguntaram o que deviam fazer e passaram a compor o grupo da nova aliança (cf. At 2,41).

A partir do que foi exposto, por fim, é preciso sempre se ter no horizonte, quando se lê a obra lucana, a perspectiva de que o relato é embebido de um tônus histórico. Lucas pretendia transmitir ao Teófilo uma narrativa dos fatos com provas incontestáveis. O ouvinte-leitor, portanto, ao tomar conhecimento da história faz a experiência de, situando-se nela, crer que se encontra no período inaugurado e que a Igreja, o Novo Israel, em Cristo, agora atuante, leva a cabo a missão da propagação da Palavra de Deus até os confins do mundo.

Referências

- ARNDT, W.; DANKER, F. W. . B. W.; GINGRICH, F. W. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; FUNK, R. W. **A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature**. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- BRUCE, F. F. **The Book of the Acts, The New International Commentary on the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1988.
- CONZELMANN, H. **Acts of the Apostles: A Commentary on the Acts of the Apostles: Hermeneia — a Critical and Historical Commentary on the Bible**. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- FITZMYER, J. A. **The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary Anchor Yale Bible**. New Haven; London: Yale University Press, v. 31, 2008.

- LEVINSOHN, S. H. **Textual connections in Acts**. Atlanta: Scholars Press, v. 31, 1987. 187 p.
- OBARA, E. M. Las acciones lingüísticas: el influjo del texto sobre el contexto. In: GRILLI, M.; GUIDI, M.; OBARA, E. M. **Comunicación y Pragmática en la Exégesis Bíblica**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2018. p. 77-104.
- RUNGE, S. E. **Discourse Grammar of the Greek New Testament: A Practical Introduction for Teaching and Exegesis**. Bellingham: Lexham Press, 2010.
- TALBERT, C. H. **Reading Acts: A Literary and Theological Commentary on the Acts of the Apostles**. Macon: Smyth & Helwys Publishing, 2005.
- VAN EMDE BOAS, E. et al. **The Cambridge grammar of classical Greek**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Sobre Guerras e Inimigos

About Wars and Enemies

** Nilton Rodrigues Junior*

Resumo

A etnologia indígena vem observando entre os indígenas brasileiros que há uma narrativa acerca de inimigos e guerras. No pentecostalismo e neopentecostalismo há um forte apelo a ideia da batalha espiritual, tanto do ponto de vista teológico, mas, principalmente, comportamental. Nosso objetivo é utilizar-nos dos conceitos etnológicos para compreender o fenômeno da batalha espiritual. Utilizaremos alguns antropólogos e suas pesquisas para analisarmos o fenômeno cristão.

Palavras-chaves:

Batalha espiritual.
Etnologia. Pentecostalismo.

Abstract

Indigenous ethnology has been observing among Brazilian indigenous peoples that there is a narrative about enemies and wars. In Pentecostalism and neo-Pentecostalism there is a strong appeal to the idea of spiritual battle, both from the theological point of view, but mainly behavioral. Our goal is to use ethnological concepts to understand the phenomenon of spiritual battle. We will use some anthropologists and their research to analyze the Christian phenomenon.

Keywords: Spiritual battle. Ethnology. Pentecostalism.

* Doutorado em Sociologia e Antropologia. Professor de Psicologia da Universidade Estácio de Sá e da UNISUAM. Contato: niltonjunior@lwmil.com.br

Texto enviado em
13.02.2022
Aprovado em
01.11.2022



Introdução

Arco e flechas em uma mão, Bíblia na outra: será possível imaginarmos um cenário que reúna grupos ameríndios e grupos pentecostais em um diálogo acerca de guerras e inimigos? A cada dia que passa presenciamos o avanço missionário pentecostal em direção as diversas tribos indígenas pelos rincões do Brasil. São índios convertidos aos Cristianismos, índios que se ordenam pastores e que atacam as tradições de sua própria tribo, Bíblias traduzidas nas línguas indígenas entre outras ações. Não defendemos aqui a ideia de uma cultura estática, entretanto, o fenômeno do avanço dos Cristianismos, principalmente dos pentecostais e neopentecostais, nas tribos indígenas é recente e necessita de pesquisa.

Mas, uma reflexão a respeito dos conceitos de guerra e inimigo na etnologia indígena e, paralelamente, de um aprofundamento do campo das relações inter-religiosas, nos levou a escrever esse artigo numa tentativa de examinar a eficácia de alguns conceitos forjados pela etnologia indígena para compreender o fenômeno da teologia da batalha espiritual. Os pentecostais reinventaram o conceito de batalha espiritual para dar conta de uma disputa no campo religioso entre grupos cristãos e não-cristãos, estes, no caso do Brasil, quase sempre, pertencentes as religiões de matrizes africanas, notadamente o Candomblé e a Umbanda.

Epistemologicamente não há justificativa para a utilização dos conceitos elaborados pela etnologia indígena na interpretação das conflitualidades internas ao campo religioso de grupos da chamada sociedade complexa. Todavia, o exercício para o qual nos propomos não é o de uma análise comparativa item-a-item, mas um exercício de fazer colidir uma interpretação que surgiu e surge das pesquisas com grupos indígenas com as representações construídas nas sociedades complexas. Gostaria de pedir a condescendência do leitor, para que juntos possamos ver até onde poderemos chegar.

Não cabe, nos limites deste artigo, uma exaustiva revisão da utilização dos conceitos de guerra e inimigos nem pelas etnografias indígenas nem pela teologia da batalha espiritual. Diante do desafio do espaço, optamos, metodologicamente, por fazer um recorte conceitual privilegiando dois etnólogos: Pierre Clastres e Eduardo Viveiros de Castro, sem, contudo, desprezar contribuições de outros autores que possam depurar nossa interpretação.

Campo religioso brasileiro: breve anotações

Foi o missionário americano Ashbel Green Simonton da Igreja Presbiteriana que trouxe para o Brasil o início das igrejas protestantes de missão¹. Simonton desembarcou no Rio de Janeiro em 12/08/1859. A segunda igreja de missão que chegou ao Brasil foi a Igreja Batista, em 1882. Há, contudo, uma diferença entre as missões presbiterianas e as batistas, que interessa em especial ao nosso texto.

A Igreja Batista deu pouca ênfase na formação teológica de suas lideranças e de seus membros, acreditando que cada membro é potencialmente um missionário, e que a formação não era algo essencial para o trabalho de evangelização. Tal decisão ocasionou uma imagem entre as outras igrejas protestantes que passaram a considerar os batistas como possuidores de uma “doutrina fraca”, na qual os princípios tanto do Cristianismo, no geral, como da Reforma, no particular, ficaram secundarizados frente a tarefa de evangelizar à população.

É importante destacar que as missões americanas que vieram para o Brasil, presbiterianas e batistas, tinham como princípio a Teologia do Destino Manifesto, que pregava que a adesão quase integral da população brasileira ao Catolicismo Romano havia transformado o país em uma terra de idólatras e pagãos. Essas missões partilhavam a crença de que o Brasil deveria ser transformado e corrigido pela aceitação de uma ética pessoal rigorosa e pela doutrina reformada, com forte acento na leitura, vivência e aplicação da Bíblia.

A representação dos batistas como doutrinariamente fracos, aliada a um crescimento numérico dessa denominação e a

ênfase na multiplicação não tão disciplinada da palavra não foi muito bem-vista pelos missionários estrangeiros [...] dando margem para que a alcunha de ‘sapateiros inspirados’ se popularizasse – numa clara referência à condição humilde de muitos deles (MAFRA, 2001:27,28).

O pentecostalismo em terra brasileira teve início em uma igreja Batista.

1. As igrejas que chegaram ao Brasil no século XIX foram divididas entre igrejas de missão: Presbiteriana, Metodista e Batista e igrejas de migração: Luterana e Anglicana. Enquanto as primeiras faziam campanhas evangelísticas e adaptaram, de alguma maneira, seus cultos, língua e doutrinas a realidade nacional; as segundas mantiveram-se fiéis as tradições de origem: alemãs e inglesas, mantendo, inclusive, as línguas originárias no espaço cültico.

O pentecostalismo surgiu nos Estados Unidos, quando em 1906, na igreja metodista da Rua Azusa 312, em Los Angeles, alguns fiéis começaram a falar em línguas estranhas, o que foi explicado, teologicamente, como uma manifestação do Espírito Santo. Essa era uma igreja composta por negros e brancos. Entretanto, o primeiro que falou em línguas (glossolalia) foi um negro, despertando, tanto na igreja como fora dela certo mal-estar, o que levou, em 1908, a uma divisão interna e a formação de duas igrejas pentecostais: uma de negros e outra de brancos. A igreja pentecostal dos brancos reescreveu a doutrina e a prática metodista² ficando “com a experiência religiosa e a dissociaram das lutas sociais e políticas” (ROLIM, 1987:23). São oriundos dessas igrejas os missionários pentecostais que vieram para o Brasil.

Os dois primeiros pentecostais a chegarem ao Brasil foram os missionários americanos Gunnar Vingren e Daniel Berg, ambos suecos, que se filiaram a Igreja Batista em Belém do Pará em 19/11/1910. Como ambos se destacaram na pregação e nas reuniões de oração - no falar em línguas e nas curas - e por terem arregimentado vários fiéis para suas reuniões, criou-se um clima de inimizade entre o grupo dos missionários e as principais lideranças batistas belenenses. Essa situação perdurou por sete meses, até que em 18/06/1911, após serem expulsos da Igreja Batista de Belém, Gunnar e Daniel fundaram a Assembleia de Deus, a primeira denominação pentecostal no Brasil.

Entretanto, seria cometer anacronismo considerar o pentecostalismo – e neopentecostalismo – contemporâneo como um movimento linear ao surgido na Rua Azusa. Se em terras estadunidenses o movimento sempre se pautou pela ênfase na pureza e na doutrina do sacerdócio comum dos fiéis³, o pentecostalismo em terras brasileiras sofreu seu *turning point* ao defrontar-se com o Candomblé e com a Umbanda⁴. Após entrar em contato com as religiões de matrizes africanas, o pentecostalismo acabou por reordenar sua teologia,

2. A Igreja Metodista é conhecida, de uma maneira geral, como uma igreja comprometida com a participação política e a inserção social.

3. Conforme a Teologia a Bíblia diz que todos os cristãos, por meio de Cristo, são sacerdotes, profetas e reis, porque Cristo foi sacerdote, profeta e rei.

4. “Vindo eu do Canadá, país predominantemente Evangélico, ouvi falar das artes da magia negra e considerei ser aquilo algo dos tempos medievais ou das selvas africanas [...] chegando ao Brasil, tomei conhecimento da crença, popularmente chamada ‘macumba’ [...] aos poucos fui-me convencendo de que essas coisas não eram apenas imaginárias [...] hoje eu reconheço no Candomblé e na Umbanda a maior ameaça espiritual jamais enfrentada por um povo” (MCALISTER, 1968:11,12).

sua estrutura de culto e suas estratégias de arregimentar fiéis, passando a considerar as religiões afro-brasileiras como essencialmente ligadas as raízes do mal. Se, nos Estados Unidos, a teologia da batalha espiritual pregava uma ação efetiva, mas generalista, contra o demônio, visto principalmente partir da adesão à Igreja católica Romana. No Brasil o demônio passou a ter cara e nome: as entidades do panteão afro-brasileiro, ou seja, os orixás, caboclos e guias⁵.

Vejamos, portanto, de que forma podemos entender essa disputa no campo religioso brasileiro entre pentecostalismo e religiões afro-brasileiras utilizando alguns conceitos forjados pela etnologia indígena.

Guerras em sentido estrito

O pentecostalismo possui uma narrativa acerca de guerras e inimigos. Narrativa que vem sendo aprimorada a cada dia e por cada igreja pentecostal. Em geral, essa formação discursiva é composta por dois elementos complementares. Primeiro, uma apreciação sobre o demônio, suas estratégias de atuação, as consequências da adesão a ações demoníacas, as repercussões na vida individual, mas também na vida coletiva, incluindo, a vida nacional, do culto ao demônio e a batalha travada contra as forças demoníacas. Segundo a formação de comportamentos religiosos dos integrantes das igrejas para o fortalecimento dos mesmos no enfrentamento dessa guerra e, conseqüentemente, da vitória dos pentecostais. Esse segundo elemento pressupõe uma submissão à Igreja e a fé em Jesus Cristo.

Maduro informa que há “uma guerra espiritual de muitas batalhas, com a qual somos *obrigados* a nos envolver [...] ou estamos do lado de Deus ou do inimigo: *não há neutralidade*” (2005:25 grifos meus).

Este estado de guerra é partilhado por outros autores pentecostais: “a vida é um conflito, um combate, uma luta corpo a corpo, incessantemente [...] uma batalha contra forças opositoras” (STEDMAN, 1995:11,12); “quando Jesus chegou, Ele anunciou que estava introduzindo o Reino de Deus, e declarou guerra ao inimigo, guerra essa que prossegue até hoje” (RIBEIRO, s/d:4); “lidamos com esse tipo de coisa há alguns anos e três ou quatro vezes por dia, de segunda a segunda, estamos preocupados em libertar as pessoas de toda a obra do diabo” (MACEDO, 2000:44); “todos nós somos convocados a participar

5. Esse é o título do livro do Bispo Edir Macedo, fundador e principal líder da Igreja Universal do Reino de Deus.

de uma guerra, a guerra espiritual [...] fomos criados para participar do maior de todos os conflitos – a luta entre o bem e o mal” (SHERMAN, 1990:19,22).

Um conceito importante da etnologia indígena foi forjado por Pierre Clastres, o de guerra permanente. Para esse autor “a guerra está inscrita no ser mesmo das sociedades primitivas [...] a sociedade primitiva não pode funcionar sem a guerra; portanto, a guerra é permanente” (2003:250). Em outro trabalho, Clastres afirma que “a guerra faz parte da essência da sociedade primitiva” (1980:119). O argumento de Clastres de um estado de guerra permanente está ligado ao pressuposto teórico de que as sociedades primitivas rejeitam a unicidade, sendo constituídas primeiro e necessariamente pela alteridade, o que, portanto, caracteriza sua rejeição ao diferente e sua consequente belicosidade.

Neste sentido, as guerras possibilitam duas dinâmicas. Primeiro, o impedimento da formação de um estado, pois quando os grupos se organizam para a guerra impossibilitam com que se especializem formas coletivas de poder. Segundo os confrontos entre grupos possibilitam a formação e manutenção do par conceitual nós-eles, sendo, portanto, a alteridade constituinte das relações sociais.

Ainda para esse autor “os efeitos da guerra são manter constantemente a separação entre as comunidades” (2003:251), cremos que o conceito de guerra permanente se harmoniza ao conceito de batalha espiritual, pois ambos se relacionam a formação de fronteiras nítidas e, quase sempre, intransponíveis, diferente das relações inter-religiosas estabelecidas entre a Igreja Católica as religiões de matrizes africana em terrar brasis, que sempre possibilitaram um encontro para além das fronteiras⁶. Nesse caso, podemos entender fronteiras como “uma linha clara de demarcação, em relação à qual uma coisa ou está dentro ou está fora [...] algo através do que se dão os contatos e interações” (HANNERZ, 1997:15,16).

Para Gonçalves, em sua etnografia sobre os Pirahãs, também a guerra mantém relação com a alteridade: “a ideia do conflito como uma das possíveis maneiras de se estabelecer relações entre as diferenças, ao mesmo tempo em que as criam [...] permitem exercitar esta forma de aprender e presentificar as diferenças” (2001:65).

6. Há uma fala popular que diz: ir à missas pela manhã e aos trabalhos de Umbanda à noite.

Nas relações no campo religioso brasileiro, principalmente, entre os pentecostais e as religiões afro-brasileiras à construção e manutenção da alteridade é uma das consequências principais da teologia da batalha espiritual. Quando a pregação pentecostal toma, por exemplo, o Candomblé e a Umbanda como inimigos em consequência da identificação dessas com o demônio, ela constrói e afirma o par conceitual nós-eles, trazendo para o grupo pentecostal – nós - o prestígio necessário para sua própria manutenção⁷. Neste caso, o valor construído e agregado, quase sempre, está relacionado com a capacidade da Igreja, no geral e do pastor, no particular de enfrentar o inimigo, derrotá-lo e trazer benesses para os integrantes da Igreja.

Apesar de haver uma diferença entre algumas teologias da batalha espiritual, que não cabem serem exploradas nesse artigo, há um consenso no pentecostalismo quando se trata de inimigos. Identificamos três correntes da teologia da batalha espiritual. A primeira, é articulada principalmente por John MacArthur que defende que o cristão não deve expulsar demônios, apenas resistir. Para essa corrente não é possível ao crente sofrer possessão demoníaca. A segunda, defendida por Neil Anderson, Alcione Emerich, Neuza Itioka e Rebeca Brown afirma que não basta resistir ao demônio cabe ao cristão expulsá-lo, o exorcismo, entretanto, só pode ser exercido quando o demônio se manifesta, essa corrente crê que o crente pode ser habitado por demônios. A terceira, defendida por Mark Bubeck e Ed Murphy, amplia as concepções anteriores, pregando o amplo exorcismo tanto de crentes como de não-crentes, acreditam que os crentes devem empreender ataques efetivos contra as forças do mal no espaço público.

Sherman, um dos autores mais profícuos da teologia da batalha espiritual, afirma que há três campos de batalha:

nós também temos três áreas estratégicas que precisamos fortalecer a fim de resistir ao ataque do inimigo. São elas: a mente, o coração e os lábios [...] elas constituem posições decisivas que temos de proteger até o último suspiro (1990:45 grifos meus).

A ideia de que a batalha espiritual é travada não só no confronto aberto com o inimigo, no caso o demônio, mas também de maneira subjetiva, no coração e mente dos crentes, marca, contemporaneamente, as diversas narrativas cristãs

7. Manutenção aqui se relaciona com os aspectos econômicos, políticos, afetivos e cosmológicos.

acerca do enfretamento com as religiões demonizadas.

Els Lagrou apresenta dois modelos etnológicos. Primeiro, o modelo Jê: “teriam elaborados um sistema social dual bastante complexo que se ‘fecha’ para o exterior através da introjeção da diferença”. O segundo, o modelo amazônico: “poderiam ser caracterizados como sociedades ‘abertas’ que reduzem a diferenciação interna para melhor expressar o antagonismo externo” (2007:161).

Aplicando, *mutatis mutandis*, esses modelos na compreensão dos pentecostais, podemos dizer que há uma tendência da teologia da batalha espiritual que defende a possibilidade de também os cristãos serem alvos da ação demoníaca⁸, neste caso, a alteridade seria definida não por uma oposição ao outro, mas por gradações no interior do próprio grupo. Outra tendência afirma que a agência demoníaca pode ser entendida a partir do contraste com o outro, esse sempre um grupo não-cristãos. Em outras palavras, a alteridade é construída a partir do par nós-outros. Enquanto na primeira tendência as conflitualidades entre pentecostais e o demônio podem acontecer no interior do grupo, na segunda, acontecem no espaço externo ao grupo.

Conclui-se daí que a guerra espiritual pode ser travada no interior do sujeito – suas tendências comportamentais, seus desejos, seus sonhos -, ou no espaço público, no qual estão os endemoninhados.

Voltando a Clastres, para quem há dois processos permanentes: o de guerra e o de cisão interna, a definição de sociedades primitivas poderá nos ajudar na compreensão dessas duas formas de construção da alteridade – interna e nós-outros - nos grupos pentecostais. O autor define sociedades primitivas como grupos sociais pequenos nos quais “não pode haver sociedades ao mesmo tempo grande e primitiva [...] há uma técnica, universalmente utilizada nas sociedades primitivas [...] a fissão, a cisão” (CLASTRES, 2003:251). Havendo, para o autor, “um processo permanente de cisão” (2003:251).

Se pensarmos nos pentecostais e na teologia da batalha espiritual, há, em qualquer dos modelos aplicados – da subjetividade ou da alteridade - uma essencialização da cisão. Isto é, por meio da aceitação, incondicional e

8. “Satanás e seus espíritos associados estão por detrás das amargas divisões que atingem a Igreja” (RIBEIRO, s/d:17).

permanente, de que o ser humano, aqui leia-se o ser humano cristão, trava uma batalha sem trégua e sem fim, pelo menos nessa vida, as cisões irão acontecer menos como consequência e mais como objetivo.

Quando, por exemplo, McAlister (1968)⁹ elaborou uma lista de “seis passos para sua libertação”¹⁰, sua preocupação era com a ruptura que o convertido deve operar em sua vida (passo 1 e 2) e o reordenamento das relações sociais (passo 3 e 6), passando, necessariamente, pelo reordenamento da ética comportamental individual. Nesta perspectiva, o processo permanente de cisão não acontece apenas em relação ao outro, na manutenção da “alteridade de fora” (ainda que redundante), mas nas subjetividades, no que os sujeitos devem mudar e abandonar em seus comportamentos.

Clastres afirma que um dos efeitos principais da guerra é a manutenção constante da “separação entre as comunidades” (CLASTRES, 2003:251). Classificando as sociedades primitivas como estando “do lado do múltiplo”, enquanto as sociedades complexas com Estado “do lado do uno” (CLASTRES, 2003:241). O estado permanente de guerra para Clastres, deste modo, tem a função de manter o poder sob controle, mais do que efetivamente empreender expedições guerreiras contra inimigos: “o ataque em questão só se produz de tempos em tempos, mas as relações de hostilidade entre as comunidades são permanentes (CLASTRES, 2003:251). Para o autor a recusa da unicidade se deve ao fato de que as sociedades primitivas evitam facilitar a concentração do poder, fazendo com que as sociedades indígenas mantenham esse estado permanente de guerra, pois, desta maneira, o poder de forma não-centralizado no chefe será mantido. Desta maneira, por meio da guerra ou do estado permanente de guerra a alteridade, fundamento das sociedades e das sociabilidades indígenas, está garantida.

Todo esse argumento serve para iluminar o fato de que nas igrejas pentecostais a alteridade é vista de forma absoluta: “a guerra espiritual também é constante. Se há uma coisa que eu gostaria de colocar na cabeça de cada crente é este fato: nossa batalha é constante” (SHERMAN, 1990:36), “ainda

9. Fundador da Igreja Nova Vida.

10. 1. Vá a uma igreja Evangélica onde se prega o Evangelho de Cristo e aceite a Jesus como o seu Salvador pessoal, 2. Não volte nunca mais ao centro ou ao terreiro, 3. Faça amizade com o povo de Deus, 4. Adquira uma Bíblia e leia-a, 5. Fale com Deus, diariamente em oração, 6. Testemunhe aos outros sobre a mudança em sua vida (MCALISTER, 1968:91,92).

que sua ferocidade não seja sempre constante [do diabo] [...] a guerra jamais terminará” (MURPHY, 1994:87 minha tradução), “a batalha contra as forças das trevas é o que torna a vida humana possível neste planeta” (STEDMAN, 1995:52).

O estado permanente de guerra, portanto, relaciona-se à manutenção do estado de alteridade e da garantia de preservação do grupo, de não ser incorporado pelo outro e deixar, no caso do pentecostalismo, de ser cristão¹¹.

Meu inimigo

Viveiros de Castro ao tratar do inimigo entre os Araweté afirma que “o estatuto de matador configura um complexo cosmológico central, o que me permite defini-los como um povo de guerreiros” (1986:580). Em outro trabalho o autor afirma:

Progressão nas relações entre a vítima e seu matador. Eles vão da alteridade mortífera à identidade fusional: alguém que era um puro inimigo, um *awin*, transforma-se primeiramente em um *tiwã*, um afim potencial; em seguida, torna-se um amigo ritual, uma espécie de duplo social e efetivo do Eu que é na verdade um anti-afim (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:273).

Para o autor a incorporação da vítima no matador é produzida a partir da ideia da complexidade da alteridade, pois para que a vítima seja incorporada ao matador e faça parte de sua “identidade” é necessário um “reconhecimento prévio da vítima como, de algum modo, semelhante a seus agressores” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:289).

Nos parece que a dinâmica de incorporar o inimigo no matador e esse último passar a ser duplo, rechaça a ideia de uma identidade do eu, uma subjetividade apartada das relações sociais. Ainda como diz Viveiros de Castro “a interiorização do outro é inseparável da exteriorização do eu” (2002:290).

Há aqui uma diferença com a teologia da batalha espiritual.

Não há incorporação do inimigo nas práticas cotidianas do pentecostalismo. É na contramão desse movimento que as igrejas pentecostais caminham. Recusando incorporar o inimigo há, conseqüentemente, a recusa por manter

11. “Poderíamos citar dezenas de denominações evangélicas cujos membros apareceram em nossas reuniões endemoninhados” (MACEDO, 2000:116).

uma consensualidade no espaço público com aqueles considerados inimigos. Em outras palavras, a dinâmica da batalha espiritual está baseada em uma atitude de assumir como uma pluridiscursividade os elementos que compõem diferentes cosmologia.

Lagrou trata, entre os Kaxinawá, que a formação do eu é feita por meio da incorporação do outro, de forma que o processo de se tornar eu, passa, necessariamente, pelo “processo de tornar-se parcialmente outro” (2007:62). Tal dinâmica indígena – de tornar-se eu incorporando um outro – parece, voltamos a insistir, não ser o que se dá efetivamente no pentecostalismo, por uma questão bem simples - ou não tão simples - o outro é essencialmente o mal, a rejeição absoluta da bondade, a ausência de significado, personificado no demônio. Neste caso, as religiões afro-brasileiras são identificadas com o demônio e todas as suas práticas, cultos e doutrinas são “obras de satanás”, neste sentido, não há como incorporar seus elementos. O que vemos entre alguns grupos pentecostais é uma insistência na polissemia dos objetos e narrativas. Se há quem atribua ao orixá Iansã o acarajé, comida típica baiana, há quem o atribua a Jesus¹².

Não há no pentecostalismo, como indicou Viveiros de Castro para os Araweté, uma aceitação, ainda que parcial, de simetriação entre nós e o outro. No caso do pentecostalismo entre Deus e o diabo: “o que o cristianismo ensina sobre o universo é que existe apenas um Ser supremo, incomparável” (SHERMAN, 1990:83). No entanto, não há como negar que a teologia da batalha espiritual vem “fabricando”, pelo menos nas práticas sociais, uma alteridade entre nós e outros, traduzida, em termos de culto pelo par dicotômico “salvo versus não-salvo”, repercutindo nas relações sociais por meio de ações belicosas contra integrantes e práticas das religiões afro-brasileiras. Essa é com certeza um dos paradoxos dessa teologia.

Como diz Clastres “o efeito principal da guerra é criar o tempo todo o múltiplo” (2003:252), nesta perspectiva, na batalha espiritual teríamos dois registros. Primeiro, se dá no espaço teológico e, portanto, das ideias, onde Deus é único e não havendo possibilidade de comparação, esse seria um espaço de unicidade, de rejeição do múltiplo e da alteridade. Segundo, o das relações

12. Houve um incidente na Bahia com as baianas do acarajé, pois algumas mulheres evangélicas começaram a vender acarajé e em suas barracas colocavam: acarajé de Jesus, o que foi amplamente apoiado pelos pastores pentecostais soteropolitanos.

inter-religiosas, na qual percebemos a construção de uma identidade do eu, o que podemos chamar de uma “subjetividade pentecostal” construída a partir de práticas e narrativas contrastantes, ou seja, a partir da alteridade do nós-outros.

Um ótimo exemplo desse movimento é o da Igreja Universal do Reino de Deus, que vem a cada dia incorporando diversos elementos materiais e discursivo de outros sistemas religiosos, não só do Candomblé e da Umbanda, mas também do Catolicismo Romano e popular e até de religiões orientais ao seu sistema cúltico. Neste caso, quando falamos da prática cotidiana da batalha espiritual devemos registrá-la a partir do emprego de elementos utilizados, principalmente, pelas religiões afro-brasileiras como uma maneira de formação da subjetividade. É por meio da construção da alteridade que é possível haver uma efetiva consolidação da identidade coletiva, no caso, uma identidade eclesial, mas também uma identidade individual, uma identidade do ser-cristão.

A etnografia de Gonçalves sobre os Pirahã ajudará mais uma vez. Conforme o autor “hoje os inimigos existem apenas no imaginário Pirahã [...] são, na maioria das vezes, conflitos imaginários, resultantes de encontros não acontecidos” (2001:357,65). No caso dos Pirahã - como entre os pentecostais - não interessa se os inimigos são reais ou não, o que importa é que a narrativa sobre o inimigo, que ganha, conforme o contexto, diversas faces, possibilita um estado de alerta constante e a construção da alteridade. Se o inimigo não é real, a narrativa a seu respeito é real, passando a ganhar uma densidade social de confronto. É um estar em sociedade em conflito, na qual os grupos pentecostais, por serem mais numerosos e ocuparem aparelhos urbanos mais influentes, principalmente as mídias televisivas, oferecem um perigo maior aos grupos socialmente mais vulneráveis, nos casos as religiões afro-brasileiros.

Se entre os Pirahã essa alteridade não é feita a partir da incorporação do inimigo, consistindo em uma “construção particular da alteridade que não contrasta elementos e seres em um mundo que cria identidades polares, mas estabelece uma continuidade-diferencial entre os seres” (GONÇALVES, 2001:354). Não parece ser o caso de inimigo imaginário entre os pentecostais, mas de processos de resignificação de eventos, narrativas e ações por meio da substância “demônio”, no qual as mais variadas situações são reordenadas a partir da ideia do inimigo, tais como: doenças, nervosismo, dor de cabeça,

insônia, medo, desmaios constantes e desejo de suicídios (MACEDO, 2000). Nesse caso, a ideia de possessão demoníaca e mesmo a mais simples ideia de ser tentado pelos demônios pode se transformar ou explicar diversas situações que, fora do registro religioso, poderiam ter outras explicações.

Decorre daí, ser difícil ao pentecostalismo substantivar o inimigo, que ora pode ser o diabo como um ser supra-humano, ora podem ser as pessoas ou situações sociais que mais do que agentes do mal são pacientes da malignidade do diabo. A ideia de opor identidade pentecostal e alteridade diabólica é, portanto, uma forma de estruturar as relações inter-religiosas, o que, quase que naturalmente, impossibilita com que tais relações sejam efetivamente construídas.

Outra ideia presente em relação ao inimigo e que serve para manter a distinção entre um “nós” e os “outros”, é a de que o pertencimento á comunidade eclesial, pertencimento esse caracterizado pela frequência ao culto e a contribuição financeira, o famoso dízimo e oferta, pode se relacionar com a ideia, assim como entre os Kaxinawá, de que é possível, por meio de um processo de afastamento perder a identidade:

Uma pessoa que não reside mais na aldeia torna-se mais e mais distante e com o passar do tempo, torna-se um não-parente ou, até mesmo, um não-Kaxinawa [...] essa pessoa pode mesmo ser transformada em não-índio, *nawa*, ou até mesmo perder os atributos humanos (LAGROU, 2007:164).

Partindo desse argumento, o que garante a vitória contra o inimigo não é a adesão a fé cristã, mas a permanência na comunidade eclesial: “é por esta razão que o cristão que não é reconhecido em posição de autoridade na Igreja não deve enfrentar os príncipes das trevas” (MADURO, 2005:48).

Entre os Araweté o ideal indígena é o de uma sociedade de matadores, de homens que em função de seu estatuto de matador não podem ser canibalizados pelos deuses¹³. Quando o matador araweté mata seu inimigo, essa passa a integrar a subjetividade daquele, o que faz com que o matador necessite passar por um período de reclusão, ao final desse período o matador entoia um canto

13. Os Araweté acreditam que após a morte as pessoas são canibalizadas pelos deuses para poderem renascer, enquanto o matador, que já é de certa forma um canibal, tendo em vista que canibalizou o inimigo, não passa por esse processo de renascimento. O matador renasceu ainda em vida.

(ou vários cantos) que lhe foi revelado pela própria vítima. Todavia, “fica-se sem saber, diante dessa construção em abismo, quem fala em tal cantar? Quem é o morto, quem o inimigo?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:177).

Macedo ao se referir as sessões de exorcismo da Igreja Universal do Reino de Deus afirma que “se alguém chegar à igreja no momento em que as pessoas estão sendo libertas, poderá até pensar que está em um centro de macumba, e parece mesmo” (2000:121). Essa confusão entre uma sessão de exorcismo cristão para libertar endemoninhados e as sessões de umbanda, que são cultos as entidades, parece marcar as igrejas pentecostais e suas sessões de exorcismos. Teríamos uma diferença: quem é possuído para ser libertado? Quem é possuído para ser cultuado? Seriam questões Araweté a serem feitas para essas sessões de exorcismo.

Se entre os Araweté a “morte da vítima é efetivamente a morte do matador” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:285), não é isso, entretanto, o que a teologia da batalha espiritual prega e não é o que temos visto nas relações inter-religiosas. Ou seja, com o fim do inimigo o “matador” pentecostal não morre, mas canta à vitória sobre a vítima. Porque contrários aos Araweté que “pressupõem a humanidade integral do inimigo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:289), os pentecostais não presumem nenhum estatuto de divinização ao inimigo e nem tão pouco alguma intenção outra que não seja a de manter o inimigo, nesse caso o demônio, como inimigo. O inimigo é sempre, portanto, essencial e absolutamente outro, o que, nos parece, é uma tentativa de desumanização completa.

Conclusão

A teologia da batalha espiritual marca, de certa forma, quase todas as igrejas da Reforma Protestante brasileiras, históricas, pentecostais e neopentecostais, a ideia de que há um inimigo a ser combatido e que necessitam de armas específicas para esse combate é ponto comum entre os cristãos reformados, se há grupos que afirmam uma ação demoníaca entre os cristãos e que há outros que recusam tal ação, não diferencia os comportamentos contra o mal, diferenciando, entretanto, esses grupos da narrativa indígena. Para os primeiros o inimigo deve ser combatido não servindo para a manutenção da coesão coletiva, pois o que é pregado é que no final dos tempos o inimigo será derrotado definitivamente e nesse momento os cristãos poderão ser um dom

Deus; enquanto para os indígenas é a presença, física ou narrativa, do inimigo que possibilita a coesão grupal.

O mal existe e deve ser combatido, essa é a premissa cristã da batalha espiritual, mas também das pregações nos diferentes púlpitos pelo Brasil.

Se as sociedades chamadas primitivas tem se direcionadas para uma complexidade de sua organização, cosmologia e relações extra grupais ou se as sociedades ocidentais complexas têm descobertos “primitivismos” em sua organização (LATOURE, 1994) não vem ao caso, o que sabemos ao estudarmos as sociedades indígenas é que o conceito de guerra e inimigo são fundantes da coesão grupal, o que, nos grupos pentecostais, não é tão linear.

Para finalizar parafraseamos Clastres: nenhuma teoria geral sobre o campo religioso brasileiro pode deixar de levar em conta a guerra (CLASTRES, 2004:236).

Referências

- CLASTRES, Pierre. *Guerra, religião e poder*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- GONÇALVES, Marco. *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica*. Rio de Janeiro: EDUFRJ, 2001.
- HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da Antropologia transnacional. *Mana*, v. 3, n. 1, 1997, p. 7-39.
- LAGROU, Els. *A fluidez da forma: arte alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- LATOURE, Bruno. *Jamais fomos modernos : ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- MCALISTER, Robert. *Mãe de santo*. Guanabara: Empreendimentos Evangélicos, 1968.
- MACEDO, Bispo. *Orixás, caboclos & guias: deuses ou demônios*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2000.
- MADURO, Renato. *Nossa batalha*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2005.
- MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MURPHY, Ed. *Manual de guerra espiritual*. Nashville: Thomas Nelson, 1994.
- RIBEIRO, Adalberto. *Prevalecendo na batalha espiritual*. Rio de Janeiro: [s.n.], 199?.

- ROLIM, Francisco. *O que é pentecostalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- SHERMAN, Dean. *Batalha espiritual para todo cristão*. Venda Nova: Betânia, 1990.
- STEDMAN, Ray. *Batalha espiritual*. São Paulo: Abba Press, 1995.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Coisac & Naify, 2002.

Vocabulário Teológico, Teologia Patrística

**Sergio Alejandro Ribaric*

Antônio Bogaz, padre orionita, professor, teólogo e pensador católico, já é um nome conhecido e dispensa qualquer tipo de apresentação acadêmica. Professor de Liturgia e Patrística da faculdade do mosteiro de São Bento e do Instituto São Paulo de Estudos Superiores, é autor de inúmeros livros de teologia além de artista plástico e produtor de vários filmes (mais de 13 longas-metragens escritos e dirigidos). Navega com maestria sobre todos esses campos o que torna cada encontro com sua obra, um momento de conhecimento onde é possível perceber a amabilidade ímpar, característica já bem conhecida dos paroquianos da Nossa Senhora Achirópita - Região Episcopal Sé, SP, na qual é (também!) pároco. A leitura deste volume da série “Vocabulário teológico” das Paulinas torna-se, portanto, necessária e imprescindível.

Com competente prefácio de Joao Décio Passos, professor do Departamento de Ciência da Religião da PUC-SP, é o primeiro de uma futura série da “coleção Vocabulário Teológico” da Editora Paulinas (São Paulo, 2022), que aborda os tempos iniciais da nossa era cristã: a chamada era dos padres ou patrística. *“A coleção é uma*

*Doutor em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRJ). Professor de Teologia Sistemática da Faculdade de Teologia Mosteiro de São Bento- SP. Contato: ribaric@gmail.com

Texto enviado em
30.01.2022

Aprovado em
01.11.2022



ferramenta de trabalho para estudantes e estudiosos de teologia e ciências afins. Cada volume oferece um rol de temas essenciais das grandes fases da história da teologia, bem como de autores referenciais que a demarcaram com suas contribuições originais. A intencionalidade didática do texto direciona o conjunto sucinto de verbetes que compõem cada volume, assim como a estrutura interna de cada tema sistematizado. O conhecimento desses conceitos esclarece e fundamenta os conteúdos de fé, situa o processo de transmissão da mesma em contínua renovação e contribui com o diálogo crítico e criativo entre os diversos modelos teológicos”.

Para os menos familiarizados sobre o tema, a “Patrística” recebeu esse nome porque foi desenvolvida pelos primeiros cristãos, ou seja, os Pais da Igreja Católica e buscou a elaboração doutrinal das verdades de fé de um cristianismo inicial. Usando os conceitos da Filosofia Grega, principalmente a de Platão, formou os primeiros tempos do cristianismo, e as fontes cristas que se iniciam com a própria morte de Jesus (alguns historiadores consideram que esse período teve seu início a partir das Epístolas de São Paulo e se encerrou no século VIII). A Patrística é, portanto, uma corrente filosófica que surgiu na transição da Antiguidade Clássica (Gregos e Romanos) para a Idade Média. Seu maior representante é Agostinho de Hipona (354 - 430).

Nesse período, o cristianismo estava começando a se organizar, era pouco conhecido e muito perseguido por todos os governos e religiões. Basicamente a patrística é a filosofia responsável pela elucidação e formulação progressiva dos chamados dogmas cristãos e pelo que se chama hoje de tradição católica. Por essa breve definição já se apercebe a importância do conhecimento de cada um dos verbetes aqui tratados. O livro, embora fazendo parte da coleção “Vocabulário Teológico”, não se destina apenas a comunidade de teólogos ou de estudantes de teologia. Apesar de não ter intenção didática, a formulação dos termos atinge todo o público cristão, inclusive leigos, que querem se aproximar da história e do caminhar da ação do ES nos primórdios da Igreja de Cristo.

Nas palavras do próprio autor: “Os Pais da Igreja são assim denominados por haverem constituído a grande base explicativa da fé. O cristianismo nascera de um encontro ao mesmo tempo tenso e fecundo entre a sabedoria advinda da fé (*pistis*) e a sabedoria advinda do pensamento grego (*gnosis*). Verdade revelada e verdade investigada buscaram os meios de dialogar, do ponto de vista

de seus respectivos conteúdos e métodos, o que resultou na temporalidade de quatro séculos de um sistema interpretativo amplo, profundo e complexo sobre os significados da fé cristã, segundo as exigências das duas fontes.

O pensamento patrístico testemunha o processo de construção da interpretação racional da fé, desde as fontes bíblicas e com as sucessivas camadas de autores e ensinamentos que se acumularam com o tempo. O gigantesco edifício que daí se eleva diante dos estudiosos de hoje constitui um paradigma que permite entender os modos de pensar a fé no passado e, ao mesmo tempo, a prática teológica atual. O ensinamento que se pode haurir desse conjunto vai além da reprodução dos conteúdos ali formulados na busca de praticar de novo o diálogo desafiante entre o *auditus fidei* e o *intellectus fidei*, no contexto atual da racionalidade tecnocientífica”.

Ficha técnica:

BOGAZ, Antônio Sagrado. **Vocabulário teológico: teologia patrística**. São Paulo, Editora Paulinas 2022.