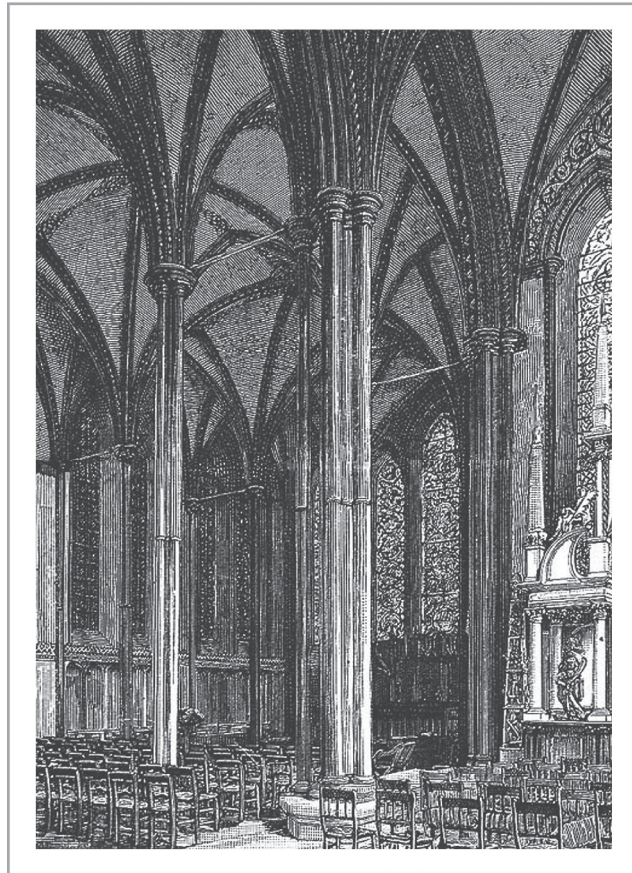


fides reformata

Volume XIX • Número 2 • 2014



INSTITUTO PRESBITERIANO MACKENZIE
Diretor-Presidente Mauricio Melo de Meneses

CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO ANDREW JUMPER
Diretor Mauro Fernando Meister

Fides reformata – v. 1, n. 1 (1996) – São Paulo: Editora
Mackenzie, 1996 –

Semestral.
ISSN 1517-5863

1. Teologia 2. Centro Presbiteriano de Pós-Graduação
Andrew Jumper.

CDD 291.2

This periodical is indexed in the ATLA Religion Database, published by the American
Theological Library Association, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr., Chicago, IL 60606, USA,
e-mail: atla@atla.com, www.atla.com.

Fides Reformata também está incluída nas seguintes bases indexadoras:
CLASE (www.dgbiblio.unam.mx/clase.html), Latindex (www.latindex.unam.mx),
Francis (www.inist.fr/bbd.php), Ulrich's International Periodicals Directory
(www.ulrichsweb.com/ulrichsweb/) e Fuente Academica da EBSCO
(www.epnet.com/thisTopic.php?marketID=1&topicID=71).

Editores Gerais

Leandro Antonio de Lima
Daniel Santos Júnior

Editor de resenhas

Filipe Costa Fontes

Redator

Alderi Souza de Matos

Editoração

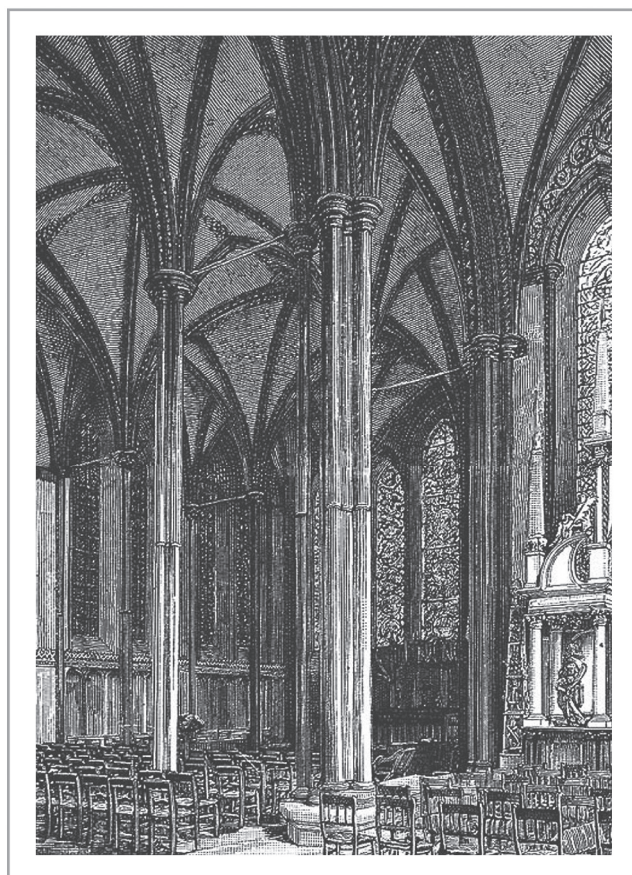
Libro Comunicação

Capa

Rubens Lima

fides reformata

Volume XIX • Número 2 • 2014



Igreja Presbiteriana do Brasil - IPB
Junta de Educação Teológica - JET
Instituto Presbiteriano Mackenzie

CONSELHO EDITORIAL

Augustus Nicodemus Lopes
Davi Charles Gomes
Heber Carlos de Campos
Heber Carlos de Campos Júnior
Jedeias de Almeida Duarte
João Alves dos Santos
João Paulo Thomaz de Aquino
Mauro Fernando Meister
Valdeci da Silva Santos

A revista *Fides Reformata* é uma publicação semestral do
Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.

Os pontos de vista expressos nesta revista refletem os juízos pessoais dos autores, não representando necessariamente a posição do Conselho Editorial. Os direitos de publicação desta revista são do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.

Permite-se reprodução desde que citada a fonte e o autor.

Pede-se permuta.

*We request exchange. On demande l'échange. Wir erbitten Austausch.
Se solicita canje. Si chiede lo scambio.*

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Revista Fides Reformata
Rua Maria Borba, 40/44 – Vila Buarque
São Paulo – SP – 01221-040
Tel.: (11) 2114-8644
E-mail: pos.teo@mackenzie.com.br

ENDEREÇO PARA PERMUTA

Instituto Presbiteriano Mackenzie
Rua da Consolação, 896
Prédio 2 – Biblioteca Central
São Paulo – SP – 01302-907
Tel.: (11) 2114-8302
E-mail: biblio.per@mackenzie.com.br

EDITORIAL

Estamos felizes em apresentar o volume XIX, nº 2, da revista *Fides Reformata*, que tem sido publicada semestralmente com o propósito de trazer estudos acadêmicos de qualidade, sob a ótica da teologia reformada, em terras brasileiras. Esta edição da revista dá atenção especial a estudos do Novo Testamento, teologia sistemática, teologia histórica e filosofia.

No primeiro artigo, Alan Rennê Alexandrino Lima, aluno do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, aborda desde a perspectiva da teologia sistemática a questão da transformação dos crentes vivos no dia da volta de Jesus, segundo o ensino de Paulo nas duas cartas aos coríntios. Aspectos do Antigo Testamento, da doutrina do estado intermediário, da transfiguração de Cristo e das duas referidas cartas paulinas servem de subsídios para o autor discorrer sobre o tema.

A relação entre o evolucionismo e a teoria filosófica do “inatismo de conceitos” é o assunto do segundo artigo, assinado pelo doutorando em filosofia Bruno Henrique Uchôa. A incompatibilidade que pode ser estabelecida entre os dois, segundo o autor, pode ser o caminho que se abre para sustentar o teísmo bíblico.

O pensamento de Maquiavel e Calvino, autores contemporâneos cuja vida e obra foram lembradas recentemente, é o assunto do terceiro artigo, de autoria de Hermisten Maia Pereira da Costa. Nesse texto de natureza histórica, o autor trabalha os conceitos contrastantes de “fortuna” e “providência”.

O Novo Testamento volta a ser objeto dos estudos desta revista com um artigo de Gaspar de Souza que revisita o assunto das “obras da lei” na carta paulina aos gálatas. O autor analisa os desenvolvimentos atuais sobre o assunto, porém confia na análise retórica e semântica para fundamentar o sentido antitético da questão “obras da lei” e “justificação em Jesus” proposto pela epístola de Paulo.

O último artigo dá um caráter mais internacional à revista com a publicação de um estudo em inglês sobre o uso do pronome “nós” no Evangelho de João (1.14; 21.24). O holandês Dr. Rob van Houwelingen, professor de Novo Testamento em Kampen, argumenta que o apóstolo João é o autor do Quarto Evangelho. Porém, além disso, ele estava representando um grupo de testemunhas oculares, como ele, da pessoa de Cristo.

Finalmente, cinco resenhas ajudam a compor a revista. Christian Brially de Medeiros, doutor em ciências da religião, analisa o livro *Política segundo a Bíblia: princípios que todo cristão deve conhecer* (Vida Nova), do conhecido teólogo americano Wayne Grudem. Filipe Costa Fontes, professor do CPAJ, volta sua análise para o livro *Qual a missão da igreja?* (Fiel), dos pastores Kevin DeYoung e Greg Gilbert, ambos ligados ao movimento da coalizão

evangélica americana sobre a missão da igreja. O mestre João Batista dos Santos Almeida resenha o livro recém-lançado *Coração e alma: uma perspectiva cristã da psicologia* (Cultura Cristã), do erudito holandês Willem Ouweneel.

Tarcízio Carvalho, professor do CPAJ, analisa a obra *Ortodoxia humilde* (Vida Nova), de Joshua Harris e Eric Stanford. O subtítulo é revelador quanto à perspectiva dos autores: “Defendendo as verdades bíblicas sem ferir as pessoas”. Por fim, em sua segunda contribuição neste número, Filipe Fontes faz a resenha de *Super ocupado* (Fiel), de Kevin DeYoung, sobre um problema generalizado e crescente em nosso tempo.

Com essas contribuições, acreditamos cumprir o papel de nossa revista em continuar fomentando a pesquisa e o diálogo dentro do campo da tradição reformada, com o objetivo de despertar e fortalecer estudos acadêmicos teológicos aprofundados, sem contudo deixar de ser acessíveis aos leitores brasileiros em geral.

Parabenizamos a todos os autores desta edição e, principalmente, aos leitores que, mais uma vez, têm em mãos contribuições tão relevantes.

Dr. Leandro Antonio de Lima
Editor

SUMÁRIO

ARTIGOS

A TRANSFORMAÇÃO DOS JUSTOS NA PAROUSIA

Alan Rennê Alexandrino Lima..... 9

INATISMO DE CONCEITOS, EVOLUCIONISMO E TEÍSMO

Bruno Henrique Uchôa..... 31

A FORTUNA E A PROVIDÊNCIA: MAQUIAVEL E CALVINO, DOIS OLHARES SOBRE A HISTÓRIA E A VIDA

Hermisten Maia Pereira da Costa..... 55

NOVAMENTE AS OBRAS DA LEI: GÁLATAS 2.16

Gaspar de Souza..... 77

JOHN AND THE OTHERS: TO WHOM DOES THE “WE” IN THE FOURTH GOSPEL’S PROLOGUE AND EPILOGUE REFER?

P.H.R. (Rob) van Houwelingen..... 95

RESENHAS

POLÍTICA SEGUNDO A BÍBLIA (WAYNE GRUDEM)

Christian Brially de Medeiros..... 117

QUAL A MISSÃO DA IGREJA? (KEVIN DEYOUNG E GREG GILBERT)

Filipe Costa Fontes..... 121

CORAÇÃO E ALMA — UMA PERSPECTIVA CRISTÁ DA PSICOLOGIA (WILLEM OUWENEEL)

João Batista dos Santos Almeida..... 125

ORTODOXIA HUMILDE (JOSHUA HARRIS E ERIC STANFORD)

Tarcizio José de Freitas Carvalho..... 133

SUPER OCUPADO (KEVIN DEYOUNG)

Filipe Costa Fontes..... 137

A TRANSFORMAÇÃO DOS JUSTOS NA PAROUSIA

*Alan Rennê Alexandrino Lima**

RESUMO

Este artigo discorre sobre o que acontecerá àqueles que estiverem vivos por ocasião da Segunda Vinda de Jesus Cristo. A grande discussão gira em torno da natureza da transformação que terá lugar nas vidas dos salvos que não serão alvo da ressurreição, visto que não passarão pela morte, quando da Parousia. Inicialmente, é feito um exame daquilo que o Antigo Testamento traz em seu escopo como ideia de uma transformação futura. Também recebe atenção o período intertestamentário, no qual se verifica a inexistência de uma doutrina comum a este respeito. Em seguida, procede-se com a análise de textos neotestamentários, com ênfase nas passagens paulinas de 1Coríntios 15.50-54 e 2Coríntios 5.1-5. A transfiguração de Jesus também recebe tratamento, em razão de a mesma poder servir como uma manifestação proléptica da transformação que os salvos sofrerão no porvir. Após a análise das passagens se discute a necessidade dessa transformação, bem como a sua natureza.

PALAVRAS-CHAVE

Escatologia; Glorificação; Parousia; Transformação; Revestimento; Transfiguração; Aperfeiçoamento.

INTRODUÇÃO

Normalmente, a glorificação é entendida como sendo o último estágio da *Ordo salutis*. John Murray coloca a questão dizendo que “a glorificação é

* O autor está cursando o *Sacrae Theologiae Magister (STM)* no CPAJ, com área de concentração em estudos históricos e teológicos e linha de pesquisa em teologia sistemática. É bacharel em teologia pelo Seminário Teológico do Nordeste (Teresina – PI) e pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (São Paulo). É professor-visitante de teologia sistemática no Seminário Presbiteriano do Norte (Recife) e orientador na Faculdade Internacional de Teologia Reformada (FITRef). É pastor-efetivo na Igreja Presbiteriana do Cruzeiro do Anil, em São Luís – MA.

a fase final da aplicação da redenção. É a conclusão do processo que tem seu início no chamado eficaz. Na verdade, é a conclusão de todo o processo de redenção”.¹ Com isso em mente, entende-se que a glorificação abrange tanto a ressurreição dos santos falecidos quanto a transformação dos justos que estiverem vivos por ocasião do Segundo Advento de Jesus Cristo. Ela tem em vista “a destruição da própria morte”.²

É interessante como a ressurreição dos justos recebe bastante ênfase por parte dos teólogos. Richard B. Gaffin, Jr., por exemplo, intitulou a primeira edição da sua obra *Resurrection and Redemption: A Study in Paul's Soteriology* como “The Centrality of the Resurrection”. O livro aborda a relação existente entre a ressurreição de Jesus e a ressurreição dos crentes, tanto no passado – quando receberam a nova vida espiritual – quanto no futuro – por ocasião da Parousia.³ Questiona-se, então, a razão do aparente ostracismo da transformação dos justos que ainda viverem por ocasião do Segundo Advento. O que acontece, na verdade, é que existe uma íntima associação ontológica entre a ressurreição dos santos e a transformação dos vivos, em razão de que ambas objetivam o mesmo resultado, a saber, a glorificação do crente. O Dr. Gaffin deixa isso claro ao afirmar o seguinte:

Passagens como 1Coríntios 15.42ss e 2Coríntios 3.17ss; 4.4-6, bem como a genética associação de glória com o Espírito, mostram que a transformação pneumática experimentada na ressurreição de Cristo envolve a investidura final e definitiva de sua pessoa com glória. A união orgânica entre esse aspecto da ressurreição e a experiência dos crentes emerge na sequência do pensamento desenvolvido em Romanos 8.29: a glorificação, que permanece como o fim, é a realização do objetivo predestinado, conformidade à imagem de Cristo. A imagem de Cristo é especificamente a imagem do Cristo ressurreto (cf. esp. 1Co 15.49). De acordo com isso, a implicação evidente é que o que Cristo é por virtude da sua ressurreição, os crentes o serão na sua ressurreição; como a ressurreição de Cristo é a sua glorificação, a ressurreição dos crentes será a sua glorificação.⁴

Não é impossível ver a transformação como análoga à ressurreição, visto que Cristo transformará o crente de tal maneira que o seu corpo estará

¹ MURRAY, John. *Redenção consumada e aplicada*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 155.

² Ibid., p. 156.

³ O segundo capítulo tem como título: “The Resurrection of Christ and the Past Resurrection of the Believer”, e analisa as seguintes passagens: Ef 2.5-6; Cl 2.12-13; 3.1; Rm 6.3ss e Gl 2.19-20. Já o capítulo anterior labora sob o seguinte título: “The Resurrection of Christ and the Future Resurrection of Believers”, examinando os seguintes textos: 1Co 15.20ss; Cl 1.18; 1Co 15.12-19 e 2Co 4.14. Cf. GAFFIN, Richard B. *Resurrection and Redemption: A Study in Paul's Soteriology*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1987, p. 33-53.

⁴ Ibid., p. 126. Minha tradução.

em conformidade com o corpo do Cristo ressurreto, um corpo descrito expressamente como o corpo da sua glória (2Co 3.18). O resultado será que tudo o que acontecer ao corpo daqueles que forem ressuscitados também terá lugar no corpo daqueles que estiverem vivos.

O objetivo do presente trabalho é proceder com uma análise bíblico-teológica a respeito da natureza dessa transformação a ser experimentada por aqueles que não precisarão passar pela experiência da morte física, mas que, em vez disso, estarão vivos por ocasião do retorno glorioso de Cristo. Na primeira parte será considerada a ideia geral de transformação nas Escrituras e sua importância teológica. Na segunda parte serão abordadas duas passagens centrais para o assunto (1Co 15.50-54 e 2Co 5.1-5). Tal abordagem terá por objetivo definir a natureza dessa transformação e sua necessidade.

1. A IDEIA DE TRANSFORMAÇÃO

É importante que se compreenda que o ensino a respeito da transformação do corpo dos justos que estiverem vivos na Parousia não é uma novidade teológica neotestamentária. Quando o apóstolo Paulo falou a respeito desse assunto em 1Coríntios 15, 2Coríntios 5, Filipenses 3 e 1 Tessalonicenses 4, ele já estava imbuído de informações bíblicas e não-bíblicas. A presente investigação da ideia de transformação laborará sobre o Antigo Testamento, o período intertestamentário, a transfiguração de Jesus e os ensinamentos explícitos do apóstolo Paulo.

1.1 *Transformação no Antigo Testamento*

O erudito Donald Guthrie alerta para o fato de que “deve ser admitido que o Antigo Testamento é esparso em seus detalhes a respeito da vida após a morte e especialmente sobre o assunto da transformação”.⁵ De acordo com ele, muitos estudiosos erroneamente consideram que a única afirmação sobre esse tema em todo o Antigo Testamento se encontra em Daniel 12.2: “Muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para a vergonha e horror eterno”. Embora não existam detalhes a respeito do que está envolvido na ressurreição, pode-se perceber aqui alguma indicação de uma mudança radical, visto que os justos despertarão do pó para a vida eterna. Isso sugere que haverá uma transformação, indo da corruptibilidade para a incorruptibilidade.

Existem outras passagens veterotestamentárias que, embrionariamente, trazem a ideia de uma transformação radical a ser experimentada pelos justos. Jó 19.25-27 é um exemplo claro disso:

⁵ GUTHRIE, Donald. Transformation and the Parousia. *Vox Evangelica*, n. 14, 1984, p. 40. Minha tradução.

Porque eu sei que o meu Redentor vive e por fim se levantará sobre a terra. *Depois, revestido este meu corpo da minha pele, em minha carne verei a Deus. Vê-lo-ei por mim mesmo, os meus olhos o verão, e não outros; de saudade me desfalece o coração dentro de mim.* (Ênfase acrescentada)

Michael Horton chama a atenção para isso ao asseverar: “É notável que Jó desejava estar na presença de Deus com a mesma carne que estava sendo assolada pela dor e enfermidade”.⁶ A tradução Revista e Atualizada dificulta o entendimento da passagem. O verbo פָּקַד, usado no piel, significa “pôr abaixo” ou “cortado fora”.⁷ Nesse sentido, a versão Revista e Corrigida se aproxima mais do original hebraico: “E depois de consumida a minha pele, ainda em minha carne verei a Deus”. A ideia transmitida é a de um corpo consumido pelas feridas e pronto para ser devorado pelos vermes.⁸ Sendo assim, Jó tem plena confiança de que, mesmo após o seu corpo ser consumido, com esse mesmo corpo ele contemplará o seu Redentor. A ideia de transformação está implícita em Jó 19.25-27, visto que, para que o corpo consumido pelas feridas e devorado pelos vermes pudesse ver o Redentor, seria necessário que ele sofresse algum tipo de transformação, ou mesmo um revestimento, o que parece ser o pressuposto da tradução Revista e Atualizada. Este é o entendimento dos eruditos Keil e Delitzsch, apesar de deixarem a questão em aberto:

Portanto, o versículo 26a, de acordo com o uso das línguas semíticas, só pode ser entendido como a destruição completa da pele, que se torna rachada e partida pela lepra, e este foi, por assim dizer, o assunto discutido anteriormente (v. 20; comp. com 30.19). Para o presente deixamos em aberto a questão se Jó está aqui confessando a esperança da ressurreição, ou se está apenas repelindo o que seriam equívocos forçados a respeito das suas palavras, que arbitrariamente discernem esperança no texto. Livre de violência é a tradução: E depois disso minha pele é destruída, isto é, depois deixarei este meu corpo, e da minha pele (isto é, restaurada e transfigurada) eu verei a Deus.⁹

1.2 Transformação no período intertestamentário

Embora os judeus do período intertestamentário tivessem desenvolvido a consciência da vida após a morte, Guthrie salienta que entre eles não existia

⁶ HORTON, Michael. *The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011, p. 915.

⁷ FISHER, Milton C. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 1001.

⁸ POOLE, Matthew. *A Commentary on the Holy Bible: Genesis to Job*, v. 1. Peabody, MA: Hendrickson, 2010, p. 969.

⁹ KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. *Commentary On the Old Testament in Ten Volumes: Job*, v. 4. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991, p. 359. Minha tradução.

uma doutrina comum.¹⁰ Havia tanto a ideia grega da imortalidade da alma à parte da ressurreição do corpo como também a crença da sobrevivência da pessoa como um todo, incluindo a ressurreição do corpo.

O estudioso H. C. C. Cavallin, em sua obra *Life after Death*, que aborda o argumento paulino em 1 Coríntios 15 para a ressurreição dos mortos, fornece uma valiosa pesquisa acerca da opinião dos judeus no período entre 200 a.C. e 100 d.C. a respeito da imortalidade da alma e da ressurreição dos mortos. Ele afirma que

Na literatura judaica desse período abundavam declarações sobre a imortalidade da alma; as que excluem a ressurreição do corpo são quase tão comuns como as que explicitamente afirmam a ressurreição do corpo; e a mesma proporção existe em relação a declarações sobre a vida da alma após a morte sem a exclusão do corpo e textos que afirmam a ressurreição sem nenhuma referência explícita ao corpo.¹¹

Donald Guthrie salienta que durante o período intertestamentário existiam

... algumas diferenças de ênfase entre os textos da Diáspora palestina e grega. Nos da primeira, não existe suporte para a noção grega de imortalidade. Nos da última existe uma forte evidência da infiltração de ideias gregas em círculos judaicos.¹²

Ainda assim, de acordo com ele, as várias referências à ressurreição nos textos da Diáspora mostram que a mente judaica não abria mão tão facilmente da ideia de uma transformação do corpo na vida futura.¹³

Nos tempos do Novo Testamento é sabido que os fariseus criam firmemente na ressurreição do corpo, ao passo que os saduceus negavam essa visão. “O assunto em si era claramente um tema do debate contemporâneo no mundo judaico do primeiro século, e isso explica a tentativa dos saduceus de confundir Jesus (Mt 22.23-33)”.¹⁴ Certamente esse debate não havia surgido em anos recentes. Antes, ele remontava aos séculos anteriores. O entendimento dos saduceus era de que não existiria nenhuma ressurreição e, assim, nenhuma transformação do corpo.

¹⁰ GUTHRIE, Transformation and Parousia, p. 40.

¹¹ CAVALLIN, H. C. C. *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Corinthians 15*, p. 200. In: HARRIS, Murray. Resurrection and Immortality: Eight Theses. *Themelios*, v. 1, n. 2, 1976, p. 52. Minha tradução.

¹² GUTHRIE, Transformation and Parousia, p. 40. Minha tradução.

¹³ Ibid., p. 41. Minha tradução.

¹⁴ Ibid.

1.3 A transfiguração de Jesus

Geralmente a transfiguração é vista como sendo um simples vislumbre da divindade de Jesus Cristo ou como parte do cumprimento da sua missão. Porém, como destaca Gerald Bray: “Jesus não foi transfigurado com o objetivo de cumprir sua missão aqui e ali, *mas para conceder aos discípulos uma imagem da vida futura*”.¹⁵ Sendo assim, a transfiguração possui enorme relevância para a compreensão da transformação que ocorrerá, por ocasião do Segundo Advento, nos corpos dos justos que estiverem vivos. Guthrie confirma isso ao afirmar que “uma transformação notável aconteceu com uma pessoa viva e isso possui considerável relevância para a transformação daqueles que ainda estarão vivos na Parousia”.¹⁶ O estudioso do Novo Testamento Thomas R. Schreiner entende que uma das funções do episódio da transfiguração é servir como “uma antecipação proléptica do retorno de Cristo, quando terá início o dia do julgamento e quando os escarnecedores serão destruídos”.¹⁷

É de singular importância que em Mateus 17.2 e Marcos 9.2 os evangelistas usem o verbo μεταμορφώω para falar da transfiguração. Essa palavra é empregada apenas quatro vezes em todo o Novo Testamento e possui como significado básico “uma mudança de forma e não apenas uma mudança de aparência”.¹⁸ R. C. Sproul, ao analisar o verbo, diz o seguinte: “O substantivo, do qual se deriva o verbo usado aqui, descreve uma forma em sua essência e não uma mera máscara ou aparência temporária”.¹⁹

Em 2Pedro 1.16-18 a transfiguração é claramente conectada à segunda vinda de Jesus:

Porque não vos demos a conhecer o poder e a vinda (παρουσία) de nosso Senhor Jesus Cristo seguindo fábulas engenhosamente inventadas, mas nós mesmos fomos testemunhas oculares da sua majestade, pois ele recebeu, da parte de Deus Pai, honra e glória, quando pela Glória Excelsa lhe foi enviada a seguinte voz: Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo. Ora, esta voz, vinda do céu, nós a ouvimos quando estávamos com ele no monte santo.

No versículo 18, o evento aludido é claramente a transfiguração. Pedro estabelece uma nítida conexão entre esse evento e a Parousia. Donald MacLeod

¹⁵ BRAY, Gerald. *Quem é Jesus?* São Paulo: Shedd, 2008, p. 69. Ênfase acrescentada.

¹⁶ GUTHRIE, Transformation and Parousia, p. 41. É importante destacar que, em 1942, o estudioso G. H. Boobyer, em sua obra *St. Mark and the Transfiguration Story*, “viu a transfiguração como prenúncio da parusia”. Cf. LIEFELD, W. L. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, v. 2. São Paulo: Vida Nova, 2007, p. 2550.

¹⁷ SCHREINER, Thomas R. *New Testament Theology: Magnifying God in Christ*. Nottingham, UK: Apollos, 2008, p. 115.

¹⁸ GUTHRIE, Transformation and Parousia, p. 41. O *Thayer's Greek Lexicon* fala de uma simples transformação da aparência.

¹⁹ SPROUL, R. C. *A glória de Cristo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 104.

diz que Pedro “discorre sobre a esperança da *parousia* a partir do fato da transfiguração”.²⁰

No que tange à sua relação com a transformação que ocorrerá na Parousia, deve-se notar que, a transfiguração, ou seja, a transformação da forma de Cristo, não se deu de modo gradual e processual. Antes, foi instantânea e pôde ser testemunhada pelos discípulos presentes. De acordo com Guthrie, “isso fornece um sinalizador para a forma dos vivos na Parousia”.²¹ E mais: “Se há alguma ligação entre a transformação e a Parousia, podemos deduzir que uma mudança imediata é vista como sendo apropriada para a glorificação”.²²

Isto posto, não é absurdo ver a transfiguração como proléptica da transformação que os santos vivos experimentarão futuramente. MacLeod assevera de forma extraordinária:

A transfiguração ainda fala, porque expõe não somente a glória eternamente possuída pelo Senhor, e não somente a glória à qual ele, como Mediador encarnado, estava destinado, mas também a glória de seu povo [...] A transfiguração mostrou não somente o que ele se tornaria, mas o que *nós* nos tornaríamos. O Novo Testamento faz esta relação explicitamente. Nós devemos estar onde ele está (Jo 17.24). Nossos corpos devem ser conformados exatamente ao seu (Fp 3.21). Nós, nele, devemos partilhar da natureza divina (2Pe 1.4). Para Jesus no Monte, essa visão do que está além da cruz, não somente para ele próprio, mas para seu povo, foi um encorajamento imensurável.²³

2. A TRANSFORMAÇÃO NOS TEXTOS PAULINOS

O apóstolo Paulo falou sobre a Parousia de forma explícita em três passagens (1Co 15.50-54; Fp 3.20,21 e 1Ts 4.13-18). Receberá atenção direta no presente trabalho a primeira dessas passagens. Além dela, 2Coríntios 5.1-5 será alvo de análise a fim de se estabelecer se a mesma trata da transformação que ocorrerá por ocasião do retorno de Jesus Cristo.

2.1 *Coríntios 15.50-54*

O capítulo 15 da primeira epístola canônica de Paulo à igreja de Corinto “é o mais extenso discurso do Novo Testamento sobre a ressurreição”.²⁴ Nele, o apóstolo Paulo aborda uma dificuldade existente entre alguns membros da igreja local, que possuíam sérias dúvidas quanto à ressurreição dos mortos. Há indicações de que alguns membros afirmavam que não existia ressurreição de

²⁰ MACLEOD, Donald. *A pessoa de Cristo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 108.

²¹ GUTHRIE, Transformation and Parousia, p. 41.

²² Ibid.

²³ MACLEOD, *A pessoa de Cristo*, p. 113.

²⁴ COOPER, John W. *Body, Soul & Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*. 3. ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000, p. 139.

mortos: “Ora, se é corrente pregar-se que Cristo ressuscitou dentre os mortos, como, pois, afirmam alguns dentre vós que não há ressurreição de mortos?” (v. 12). Para tratar dessa problemática, Paulo divide a sua resposta em três partes. Na primeira parte (vv. 1-11), ele lança como base a ressurreição do Senhor Jesus Cristo.²⁵ O fundamento de toda a esperança cristã está no fato de o próprio Jesus ter ressuscitado dentre os mortos. Na segunda parte (vv. 12-34), o apóstolo discorre sobre “o que para ele eram duas posições contraditórias (crer na ressurreição de Cristo e negar a sua própria) e se prepara para demonstrar suas consequências lógicas, porém absurdas”.²⁶ Na terceira e última parte (vv. 35-49), ele passa a considerar o modo como os mortos ressuscitam. De acordo com Gordon D. Fee, a resposta dada pelo apóstolo Paulo é que os mortos ressuscitam “corporalmente, mas num corpo adaptado às novas condições do futuro”.²⁷

De acordo com Paulo, existirá continuidade e descontinuidade entre o presente corpo e o futuro. Aquele é terreno, natural, sujeito à corrupção. Já o corpo ressurreto é celestial, espiritual e incorruptível. “O resultado final, portanto, é uma gloriosa ressurreição-transformação de ambos, mortos e vivos, em que o inimigo final, a morte, é tragado pela vitória”.²⁸

Existem indicações no próprio texto de que o maior problema que alguns coríntios tinham quanto à ressurreição dizia respeito à ressurreição corporal: “Mas alguém dirá: Como ressuscitam os mortos? E em que corpo vêm?” (v. 35). As constantes referências de Paulo ao corpo espiritual, a partir do versículo 36, indicam a existência de uma dificuldade quanto a isso. A resposta de Paulo é: “um corpo transformado, no qual o que é perecível e mortal é revestido com a imperecibilidade e imortalidade”.²⁹ Disso segue que a ênfase do apóstolo não é na ressurreição em si mesma, mas sim na necessidade de transformação.

Isso é confirmado pelo versículo 50: “Isto afirmo, irmãos, que a carne e o sangue não podem herdar o reino de Deus, nem a corrupção herdar a incorrupção”. Com essas palavras Paulo não está dizendo que os seres humanos, por serem pecadores, não poderão herdar o reino de Deus. A referência é àquilo que, no presente estado, é corruptível, perecível. Não se trata de uma referência ao corpo pecaminoso, como imaginavam alguns Pais da Igreja.³⁰ Por “carne

²⁵ FEE, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987, p. 714.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid., p. 797.

³⁰ Novaciano, o Antipapa, na sua obra *De Trinitate*, afirmou o seguinte: “Isso não significa que a substância da nossa carne foi condenada. Pelo contrário, apenas que a culpa da carne é censurada, a culpa que foi causada pela rebelião humana deliberada e imprudente contra as reivindicações da lei divina”. Ambrosiaster interpretou a expressão “carne e sangue” da seguinte forma: “Por ‘carne’ Paulo quer dizer a desobediência, e por ‘sangue’ ele quer dizer a vida má e perversa”. João Crisóstomo, em suas homilias

e sangue” (σὰρξ καὶ αἷμα), ele está se referindo à atual constituição do corpo humano. O comentário de Simon Kistemaker é elucidativo: “Paulo está dizendo que o corpo mortal em seu estado atual não pode entrar na presença de Deus. Somente na transformação, quando Deus cumprir a sua promessa em relação a todos os santos, os redimidos herdarão o reino de Deus”.³¹ Considere a longa, porém, formidável assertiva de Charles Hodge:

Carne e sangue significa nosso corpo como agora constituído, não a natureza humana pecaminosa. A expressão nunca tem esse último sentido. Em Hebreus 2.14 se diz: “Visto, pois, que os filhos têm participação comum de carne e sangue, destes também ele (Cristo), igualmente, participou” [...] Sem dúvida é verdadeiro que a nossa natureza não-santificada, ou nosso homem não-renovado, não pode herdar o reino de Deus. Mas não é sobre isso que o apóstolo está falando. Ele está falando sobre o corpo e o seu estado após a ressurreição. É a respeito do corpo como agora constituído que ele diz *não poder herdar o reino do céu*, isto é, o reino de Cristo [...] A mesma ideia é repetida na próxima cláusula em termos abstratos e como uma proposição geral: *nem corrupção herdar incorrupção*. O mortal não pode ser imortal; o perecível imperecível. Incorrupção não pode ser um atributo da corrupção. Se nossos corpos, portanto, serão imortais e imperecíveis, eles precisam ser mudados.³²

Gordon Fee também faz um comentário valioso:

A preocupação do argumento de Paulo é com a natureza do corpo que os crentes assumirão na ressurreição. O contraste criado, entretanto, não é entre os cadáveres dos mortos e seus corpos reanimados, mas entre os corpos em sua presente expressão terrena frente à sua transformação na semelhança do corpo glorificado de Cristo. Então, ele afirmou (v. 50) que o corpo, *na sua forma atual*, “não pode herdar o reino”. Mesmo que isso ainda se refira ao corpo “que é semeado”, a consequência lógica é que o que é verdadeiro a respeito dos mortos é igualmente verdadeiro a respeito dos vivos.³³

Tendo entendido que não se trata da carne humana pecaminosa, a conclusão óbvia é que “deve acontecer uma transformação na carne e no sangue”³⁴ para que alguém possa herdar o reino dos céus.

sobre 1Coríntios, disse o seguinte: “Por ‘carne’ Paulo quer dizer as más obras intencionais. O corpo, em si mesmo, não é o obstáculo; antes, é por causa da nossa maldade que não podemos herdar o reino de Deus”. Cf. BRAY, Gerald (Ed.). *Ancient Christian Commentary on Scripture: 1-2 Corinthians*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999, p. 177.

³¹ KISTEMAKER, Simon. *Comentário do Novo Testamento: 1Coríntios*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 806.

³² HODGE, Charles. *1&2 Corinthians*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 2000, p. 353.

³³ FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 799.

³⁴ GUTHRIE, *Transformation and Parousia*, p. 45.

Isto posto, o apóstolo Paulo faz, então, a revelação de um *mistério*: “Eis que vos digo um mistério: nem todos dormiremos, mas transformados seremos todos” (v. 51). O termo grego *μυστήριον* significa “matéria cujo conhecimento exige iniciação; mistério secreto que assim permaneceria a não ser que houvesse revelação”.³⁵ Além de sanar as dúvidas dos coríntios a respeito do corpo ressuscitado, Paulo traz a eles a revelação de algo até então inimaginável. Hodge afirma que um *μυστήριον* é “algo revelado que não poderia ser conhecido de outra maneira”.³⁶ Esse “mistério” é uma revelação divina.

Ele inicia a enunciação do mistério, dizendo: “nem todos dormiremos”.³⁷ Paulo usa um verbo como eufemismo para falar da morte. O verbo *κοιμάομαι* significa “aquietar-se para dormir, cair no sono, ser adormecido”.³⁸ O que ele está dizendo, na verdade, é que algumas pessoas não passarão pela experiência da morte física. Como conciliar essa afirmação paulina com Hebreus 9.27: “E, assim como aos homens *está ordenado* morrerem uma só vez, vindo, depois disto, o juízo”? A morte não seria uma ordenação para todos os homens? A resposta para esse questionamento pode ser extraída a partir da afirmação final do versículo 54 de 1Coríntios 15: “Tragada foi a morte pela vitória”. A morte foi derrotada pela morte de Cristo, que, ao experimentar a morte física, também agiu como substituto do seu povo. Por essa razão, a morte física não é uma obrigação para os santos que se encontrarem vivos na Parousia, visto que Cristo já morreu a morte deles. Aqui Paulo “reconhece que a Parousia significa a morte da morte”.³⁹

Enquanto um grupo não passará pela experiência da morte física, tanto os mortos como os que estiverem vivos experimentarão uma transformação radical em seus corpos: “mas transformados seremos todos”. Se, por um lado, nem todas as pessoas passarão pela morte, por outro lado, todas elas experimentarão uma transformação em seu ser. Matthew Poole faz o seguinte comentário:

³⁵ MOULTON, Harold K. *Léxico grego analítico*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 285.

³⁶ HODGE, *1&2 Corinthians*, p. 354.

³⁷ Há no texto grego uma questão gramatical da máxima importância. A redação é a seguinte: πάντες οὐ κοιμηθήσομεθα. A partícula negativa οὐ está conectada ao verbo κοιμηθήσομεθα. Hodge afirma que muitos comentaristas alemães e ingleses antigos e modernos assumem um sentido equivocado da passagem. Eles traduzem o texto da seguinte forma: “Todos não dormiremos”, indicando assim que “o sentido literal seria, *não morreremos todos*”. Hodge destaca que “Paulo certamente não quis assegurar aos coríntios que foi-lhe revelado que nenhum deles morreria”. Cf. HODGE, *1&2 Corinthians*, p. 354. Donald Guthrie diz que, “embora gramaticalmente possa ser entendido como se significasse ‘nenhum de nós dormirá’, trata-se de uma afirmação falsa”. Cf. GUTHRIE, *Transformation and Parousia*, p. 45. Geerhardus Vos diz que a interpretação mais plausível “assume uma transposição da negação οὐ. πάντες οὐ é entendido como idêntico a οὐ πάντες”. Cf. VOS, Geerhardus. *The Pauline Eschatology*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1994, p. 212.

³⁸ MOULTON, *Léxico grego analítico*, p. 247.

³⁹ GUTHRIE, *Transformation and Parousia*, p. 45.

“Ou morrendo por um tempo, ou por alguma outra obra de Deus, seus corpos naturais e corruptíveis serão transformados em corpos espirituais, não sujeitos à corrupção”.⁴⁰ Fica claro, então, que são duas coisas distintas: ressurreição e transformação. Apesar disso, o resultado de ambas é o mesmo: a glorificação.

Atente-se ainda para a palavra usada pelo apóstolo Paulo para falar da transformação. O termo grego ἀλλάσσω, foi usado pela primeira vez por Êsquilo com o sentido de “fazer algo cessar e outro tomar o seu lugar”.⁴¹ No caso, a transformação consiste em que, de acordo com o versículo 53, a incorruptibilidade toma o lugar da corruptibilidade, e a imortalidade o lugar da mortalidade. Todas as fraquezas decorrentes da Queda cessam e dão lugar à perfeição. Coisas como enfermidades, velhice e morte serão exterminadas das vidas daqueles que forem alvos da transformação. Pode-se dizer até que os efeitos peculiares da Segunda Lei da Termodinâmica não encontrarão mais lugar no corpo glorificado dos santos.⁴² Não haverá mais desgaste, nem perda de energia.

Detalhe adicional interessante aparece no versículo 52: “num momento, num abrir e fechar de olhos, ao ressoar da última trombeta. A trombeta soará, os mortos ressuscitarão incorruptíveis, e nós seremos transformados”. Entende-se, com isso, que a transformação será instantânea, pontual. Não se dará por meio de um processo. Paulo afirma que a transformação será ἐν ἰσχύι. A palavra usada é “átomo”, a menor partícula, algo que é indivisível. A ideia transmitida pelo apóstolo é que a transformação ocorrerá “em uma porção de tempo tão curta que será incapaz de divisão posterior”.⁴³ A transformação também se dará “num abrir e fechar de olhos”, literalmente, “num rápido movimento dos olhos”, o que dá a ideia de uma fração de segundo, algo extremamente rápido. “Em tão breve momento o milagre da transformação ocorrerá tanto para aqueles que se levantam dentre os mortos como para aqueles que estão vivos”.⁴⁴

Paulo também faz referência à ocasião em que se dará essa transformação instantânea: “ao ressoar da última trombeta” (v. 52), o que é uma clara alusão à Parousia em si, visto que a imagem da trombeta está intimamente associada com “o último dia”.⁴⁵ A mesma ideia aparece em 1 Tessalonicenses 4.13-18, onde Paulo escreve sobre o retorno do Senhor. No versículo 16 ele associa esse

⁴⁰ POOLE, Matthew. *A Commentary on the Holy Bible: Matthew-Revelation*, v. 3. Peabody, MA: Hendrickson, 2010, p. 598.

⁴¹ *Thayer's Greek Lexicon*. In: BIBLEWORKS 7.0.

⁴² A Segunda Lei da Termodinâmica, ou Lei da Entropia, postula que “um sistema fechado continuamente aumenta sua entropia, ou quantidade de desordem”. Cf. BYL, John. *Deus e cosmos: Um conceito cristão do tempo, do espaço e do universo*. São Paulo: PES, 2003, p. 140.

⁴³ HODGE, *1&2 Corinthians*, p. 356.

⁴⁴ KISTEMAKER, *Comentário do Novo Testamento: 1 Coríntios*, p. 808.

⁴⁵ HODGE, *1&2 Corinthians*, p. 356.

retorno com o ressoar da “trombeta de Deus”. Gordon D. Fee faz um valioso comentário sobre essa expressão em 1Coríntios 15.52:

O que marca a Parousia é o ressoar da última trombeta, uma imagem que foi tomada pela noção judaica profético-apocalíptica em uma variedade de sentidos para anunciar o Escaton: soar como o grito da última batalha (Jr 51.27), alertar sobre a aproximação do dia do julgamento (Jl 2.1), anunciar a vinda do Senhor (Zc 9.14), convocar dos quatro cantos o povo de Deus (Is 27.13). Visto que tal imagem é comum para anunciar o Fim, ela pode carregar qualquer carga metafórica.⁴⁶

Em Filipenses 3.20-21, o apóstolo Paulo também associa a “transformação do nosso corpo de humilhação, para ser igual ao corpo da sua glória” com a vinda do Senhor Jesus.

O final do versículo 52 apresenta o que acontecerá quando a última trombeta ressoar: “A trombeta soará, os mortos ressuscitarão incorruptíveis, e nós seremos transformados”. Os mortos ressuscitarão da maneira descrita nos versos 42 e 43: incorruptíveis, gloriosos e poderosos. Já aqueles que estiverem vivos serão instantaneamente transformados sem necessidade de experimentar a morte física.

2.2 2Coríntios 5.1-5

Essa passagem tem sido alvo de ampla discussão. De acordo com C. K. Barret, trata-se de uma passagem “notoriamente difícil”.⁴⁷ Alguns comentaristas veem uma mudança na visão de Paulo sobre o que ocorre por ocasião da morte. Por exemplo, o erudito do Novo Testamento F. F. Bruce afirma que em 2Coríntios pode ser percebida uma mudança de perspectiva no pensamento do apóstolo Paulo. Tal mudança seria decorrente das profundas experiências que o apóstolo teve durante o intervalo de tempo entre as duas cartas canônicas aos coríntios. Eis suas palavras:

É quando chegamos a 2Coríntios que percebemos uma mudança de perspectiva da parte de Paulo. Provavelmente não mais do que um ano separavam [sic] as duas cartas, mas as experiências desse ano afetaram Paulo profundamente. Além das “lutas por fora, temores por dentro” a que ele faz referência em 2Coríntios 7.5, houve um perigo especialmente sério que o ameaçou na Ásia proconsular, para o qual ele não viu escapatória, apenas a morte. Enfrentar a morte não era algo novo para Paulo: “Dia após dia, morro!”, ele podia dizer alguns meses

⁴⁶ FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 801-802. Concordam com essa associação os estudiosos Roy E. Ciampa e Brian S. Rosner. De acordo com eles, “a trombeta como um sinal do dia do Senhor em 15.52 lembra Is 27.13; Jl 2.1; Zc 1.14-16”. Cf. BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (Eds.). *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007, p. 747.

⁴⁷ BARRET, C. K. *The Second Epistle to the Corinthians*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1997, p. 150.

antes de essa tribulação lhe sobrevir (1Co 15.31). Mas nesta ocasião ele se sentiu como alguém que recebeu a sentença de morte. Nas ocasiões anteriores a via de escape se apresentara junto com o perigo, mas desta vez ele não viu nenhuma saída, de modo que, quando, finalmente, contra toda expectativa, a saída apareceu, Paulo a recebeu como praticamente uma ressurreição [...] Sejam quais forem as outras mudanças que essa experiência causou em suas posições, sua perspectiva sobre a morte e a ressurreição modificou.⁴⁸

De acordo com Bruce, tal experiência obrigou Paulo a considerar “qual seria seu estado existencial entre a morte e a parusia”, fazendo com que ele enxergasse que “é necessário receber algum novo tipo de corpo na hora da morte – e ele tem certeza de que é isso que nos espera”.⁴⁹ Então, no pensamento de F. F. Bruce, o assunto do apóstolo Paulo em 2Coríntios 5.1-5 é o estado intermediário, mais especificamente a hipótese da possessão de um corpo no período que se estende da morte até à ressurreição. Charles Hodge tem o mesmo entendimento. Comentando a referida passagem, ele diz que “o apóstolo expressa a segurança de que um estado de existência bem-aventurada espera por ele após a morte”.⁵⁰

Já Geerhardus Vos entende que 2Coríntios 5.1-5 é uma das quatro passagens que “lidam com o destino e a experiência dos crentes encontrados vivos na Parousia”.⁵¹ De acordo com ele, essa passagem “contém a figura do *ἔπεινδύσασθαι*’ pelo crente do corpo celestial sobre o corpo terreno, cujo resultado é que o que é mortal (isto é, o corpo terreno) é absorvido pela vida”.⁵² Paulo não estaria falando nem de ressurreição nem de estado intermediário. O estudioso John W. Cooper resume as duas interpretações como segue:

Existem duas interpretações possíveis da seção que se refere à ressurreição. A primeira opinião é que Paulo contrasta a vida no corpo terreno, o que todos concordam que está simbolizado por “casa terrestre” (vv. 1,4), com a imediata aquisição de um corpo ressureto – o “temos da parte de Deus um edifício, casa não feita por mãos, eterna, nos céus” (v. 1), “sermos revestidos da nossa habitação celestial” (vv. 2,4). Assim, Paulo rejeita por completo uma condição intermediária de estar “nus” (v. 3) ou “despidos” (v. 4), que os estudiosos reconhecem significar existência desencarnada. De acordo com a outra possibilidade, Paulo está dizendo que o período de desincorporação é apenas temporário e não é tão desejável como a ressurreição do corpo, talvez como uma precaução em relação àqueles que anseiam pela existência desencarnada.⁵³

⁴⁸ BRUCE, F. F. *Paulo, o apóstolo da graça: sua vida, cartas e teologia*. São Paulo: Shedd, 2008, p. 301-302.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 302.

⁵⁰ HODGE, *1&2 Corinthians*, p. 483.

⁵¹ VOS, *The Pauline Eschatology*, p. 207.

⁵² *Ibid.*

⁵³ COOPER, *Body, Soul & Life Everlasting*, p. 142.

Existem elementos suficientes no texto que indicam que a segunda posição é a preferível. A fraseologia paulina nesse texto recorda 1Coríntios 15.50-54. Paulo fala de um corpo sendo absorvido pelo outro, do corpo terreno sendo revestido pelo celestial, do mortal sendo absorvido pela vida. A colocação de Vos é interessante:

A peculiaridade dessa representação é que ela começa com o novo corpo e faz com que o outro corpo seja absorvido pelo primeiro, mas, pelos termos da figura neste modo particular do processo, está, naturalmente, limitado àqueles que serão encontrados vivos na Parousia; os outros serão apenas “vestidos”, não “revestidos”.⁵⁴

No versículo 1, o apóstolo Paulo fala sobre uma certeza que acompanhava os filhos de Deus: “Sabemos que, se a nossa casa terrestre deste tabernáculo se desfizer, temos da parte de Deus um edifício, casa não feita por mãos, eterna, nos céus”. Com isso, parece que o apóstolo assume que os problemas abordados em 1Coríntios 15 foram solucionados. Havia uma certeza agora. A metáfora do tabernáculo que se desfará diz respeito ao fim não do corpo em si, mas da presente existência terrena. A palavra ἐπίγειος, traduzida como “terrestre” contrasta com a expressão ἐν τοῖς οὐρανοῖς, que significa “nos céus” e faz referência àquilo que é celestial.

Deve-se salientar ainda que grande parte do debate em torno dessa passagem gira em torno do indicativo presente ἔχομεν (“temos”). Há quem argumente que isso ensina a existência de um corpo ressurreto transitório. Não obstante, tal entendimento é equivocado. Simon Kistemaker é de grande auxílio nesse ponto:

Se existe um contraste entre a tenda terrena e a casa no céu, por que Paulo escreve com o presente do verbo (“temos”)? A resposta é que os escritores do Novo Testamento frequentemente colocavam um presente com sentido futuro que é determinado pelo contexto. Um exemplo está na narrativa do Getsêmani onde, antes de ser preso, Jesus diz: “O Filho do Homem está sendo entregue nas mãos dos pecadores” (Mt 26.45). Assim, como Jesus sabia como estava próxima a traição, assim Paulo sabia com certeza absoluta que um lar celeste o aguardava.⁵⁵

Soma-se a isso o fato de que as Escrituras ensinam de modo categórico que os santos que já morreram têm o seu corpo depositado no pó e o seu

⁵⁴ VOS, *The Pauline Eschatology*, p. 207.

⁵⁵ KISTEMAKER, Simon. *Comentário do Novo Testamento: 2Coríntios*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 237-238. Herman Ridderbos diz o seguinte: “Assim, o ‘temos’ possui um significado antecipatório, e pode ser entendido também como tendo algo que é dado nos céus, uma dádiva que foi preparada e ocultada para eles lá e na qual, na manifestação de Cristo, os crentes também serão manifestos”. Cf. RIDDERBOS, Herman. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 563.

espírito retornado para o Senhor (Ec 12.7 e Hb 12.23). Elas silenciam a respeito de qualquer corpo ressurreto transitório.

Quando Paulo fala de uma habitação celestial, ele tem em mente “uma sólida estrutura para ser possuída e usada eternamente no céu”.⁵⁶ Um tabernáculo terreno é inapropriado para habitar eternamente nos lugares celestiais. O apóstolo comunica a certeza e a convicção de que quando o seu corpo terreno se desfizer, seguramente ele possui, da parte de Deus, algo apropriado para habitar eternamente nos céus.

Também é evidente na passagem que Paulo não está falando do que acontecerá após a ressurreição. Ele tem em mente a transformação pela qual os justos passarão quando o Senhor retornar. Os versículos 2 e 4 apresentam o anseio do apóstolo pela gloriosa transformação:

E, por isso, neste tabernáculo, gememos, aspirando por sermos revestidos da nossa habitação celestial [...] Pois, na verdade, os que estamos neste tabernáculo gememos angustiados, não por querermos ser despídos, mas revestidos, para que o mortal seja absorvido pela vida.

Deve-se perceber que o desejo do apóstolo Paulo é por ser “revestido” (ἐπειδύσασθαι). Esse termo “*transmite a ideia de se pôr uma roupa a mais, mais ou menos como usar um sobretudo*”.⁵⁷ Ele possui como extensão a afirmação apostólica no versículo 3: “se, todavia, formos encontrados vestidos e não nus”. O verbo grego ἐνδύω significa “vestir-se, ser vestido”.⁵⁸ Kistemaker entende que o versículo 3 é um “comentário parentético de apoio”.⁵⁹ Dessa forma, entende-se que Paulo está ansiando pela volta de Cristo, quando o seu corpo terreno, estando vestido, isto é, vivo, se revestirá de um corpo celestial.

⁵⁶ VOS, *The Pauline Eschatology*, p. 208.

⁵⁷ KISTEMAKER, *Comentário do Novo Testamento: 2Coríntios*, p. 241. Ênfase acrescentada.

⁵⁸ MOULTON, *Léxico grego analítico*, p. 147. Há uma variante textual no versículo em questão. Alguns poucos manuscritos (D e a família f) trazem a redação ἐκδυσάμενοι, que significa “estando despídos”. Porém, a grande maioria de bons manuscritos (P⁴⁶, **N**, B, C, D², Ψ , 0243, 33, 1739, 1881, **A1**) trazem a redação ἐνδυσάμενοι, que é corretamente traduzida como “estando vestidos”. Cf. BIBLIA SACRA UTRISQUE TESTAMENTI: Editio Hebraica et Graeca. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001, p. 479. Roger L. Omanson afirma que “as traduções modernas não são unânimes, sendo que umas preferem ἐκδυσάμενοι (NRSV, NAB), ao passo que outras optam por ἐνδυσάμενοι (ARA, RSV, REB, TEV, NTLH, NVI, NBJ, TEB, CNBB, FC, Seg)”. Cf. OMANSON, Roger L. *Variantes textuais do Novo Testamento*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010, p. 369. A redação ἐνδυσάμενοι é a preferível, levando-se em conta tanto a evidência externa quanto a evidência interna, visto que ela se harmoniza melhor com o contexto. Bruce M. Metzger diz que “em vista de o apoio externo ser superior, deve-se adotar a leitura ἐνδυσάμενοι; a leitura ἐκδυσάμενοι é uma alteração antiga que busca evitar a aparente tautologia”. Cf. METZGER, Bruce M. *Un Comentario Textual Al Nuevo Testamento Griego*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006, p. 507.

⁵⁹ KISTEMAKER, *Comentário do Novo Testamento: 2Coríntios*, p. 243.

Ao afirmar que não desejava “ser despido” Paulo faz uso de uma metáfora para falar que não desejava morrer. Seu grande desejo era o de “ser revestido”, ou seja, o de ter o seu corpo terreno, mortal e corruptível transformado instantaneamente no corpo celestial, imortal e incorruptível. Herman Ridderbos é de grande auxílio nesse ponto:

“Ser despidos” (v. 4) não significa, portanto, simplesmente “ser desprovidos de um corpo”, como uma denotação antropológica (grega!), mas sim, ser entregue à morte no sentido inclusivo da palavra. Por outro lado, “ser encontrados vestidos e não nus” e “ser revestidos” (vs. 2-4) significa não apenas não ser desprovido de corpo, mas também compartilhar a plenitude da glória de Deus, sem dúvida pelo fato de haver recebido o novo “corpo” glorificado.⁶⁰

3. A NECESSIDADE DA TRANSFORMAÇÃO

À luz das passagens analisadas anteriormente é possível compreender a absoluta necessidade da transformação radical, não apenas daqueles que ressuscitarão, mas também dos que estiverem vivos para testemunhar o retorno de Jesus Cristo.

Paulo fala dessa necessidade de forma explícita em 1 Coríntios 15.50,53-54:

Isto afirmo, irmãos, que a carne e o sangue não podem herdar o reino de Deus; nem a corrupção herdar a incorrupção [...] Porque *é necessário que este corpo corruptível se revista da incorruptibilidade; e que o corpo mortal se revista da imortalidade.*

Visto que carne e sangue não podem herdar o reino de Deus, o crente necessita ser transformado a fim de estar apto para as plenas condições da sua existência futura. Em razão de corrupção e incorrupção serem mutuamente excludentes, o crente necessita ser equalizado à incorrupção. Stephen J. Bedard afirma o seguinte:

Paulo vê toda carne, viva ou morta, como corrupção, não necessariamente em um sentido moral, mas, em vez disso, porque um corpo não está preparado para a eternidade até que experimente a transformação. De certa forma, não é importante determinar a precisa intenção de Paulo nessa frase, visto que ele acredita que existe uma experiência futura de transformação tanto para os cristãos vivos como para os mortos.⁶¹

O teólogo holandês Herman Witsius pontua de forma magistral:

⁶⁰ RIDDERBOS, *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 565.

⁶¹ BEDARD, Stephen J. *Transformation and Victory: The Resurrection Message of 1 Corinthians 15*, p. 2. Disponível em: <http://www.biblicaltheology.com/Research/BedardS02.pdf>. Acesso em: 26 set. 2013.

Nossos corpos, em seu estado atual, animais, mortais, corruptíveis, não estão adaptados para desfrutar da vida celestial com a qual Deus determinou abençoar o seu povo: em parte porque tais corpos são incapazes de suportar o peso de uma tão grande felicidade, e em parte porque é muito grande a dissimilaridade entre eles em seu estado terreno, sujeitos às enfermidades naturais, e as mansões celestiais, de maneira que um não pode se adequar ao outro. Para que nada falte à felicidade destinada por Deus ao seu povo, ele determinou que o nosso corpo deve passar por uma mudança, em relação às qualidades referidas pela designação “carne e sangue”.⁶²

O fato é que o corpo terreno é completamente inapropriado para encontrar-se com o Senhor e com ele morar. Enquanto não passar pela transformação, o corpo permanecerá perecível, mortal e sujeito à corrupção. A vida futura é caracterizada por imperecibilidade, imortalidade e incorrupção. Para poder desfrutar dessas características, uma transformação radical necessita acontecer. Charles Hodge discorre sobre essa necessidade como segue:

Parece haver três coisas claramente implícitas ou asseveradas nessas passagens: (1) Que o corpo dos homens tem de ser adequado especialmente ao estado de existência no qual deve viver e agir. (2) Que nosso corpo atual, ou seja, nosso corpo tal como é agora organizado, não está adaptado ao nosso futuro estado de existência. (3) Que tudo na organização ou constituição de nosso corpo designado para suprir nossas atuais necessidades cessará com a vida que é agora.⁶³

4. A NATUREZA DA TRANSFORMAÇÃO

É pertinente a advertência de Donald Guthrie: “É quando entramos na discussão acerca da natureza da transformação que nós somos confrontados com a especulação. Gostaríamos de saber mais do que está revelado”.⁶⁴ Apesar disso, os dados bíblicos levantados até aqui são suficientes para fornecerem o entendimento acerca da natureza da transformação pela qual passarão, especificamente, os que estiverem vivos durante o retorno de Cristo. Tais dados são suficientes para enumerar alguns princípios gerais.

4.1 Um aperfeiçoamento

A transformação terá como caráter o aperfeiçoamento absoluto dos santos, tanto dos que ressuscitarem como daqueles que estiverem vivos. Tudo aquilo que é característico da humanidade pós-queda, da humanidade no seu estado atual, cessará. Todas as limitações, imperfeições e fraquezas existentes serão

⁶² WITSIUS, Herman. *Sacred Dissertations on the Apostles Creed*, v. 2. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2010, p. 432.

⁶³ HODGE, Charles. *Teologia sistemática*. São Paulo: Hagnos, 2001, p. 1594.

⁶⁴ GUTHRIE, Transformation and Parousia, p. 47.

removidas e a humanidade em sua inteireza, corpo e alma será elevada a um nível superior, uma existência glorificada. A transformação como aperfeiçoamento também pode ser apreendida a partir de Filipenses 3.20,21:

Pois a nossa pátria está nos céus, de onde também aguardamos o Salvador, o Senhor Jesus Cristo, o qual transformará o nosso corpo de humilhação, para ser igual ao corpo da sua glória, *segundo a eficácia do poder que ele tem* de até subordinar a si todas as coisas.

O corpo de humilhação será transformado em um corpo glorioso. Visto que a transformação ocorrerá segundo a eficácia do poder de Deus, ou seja, de acordo com a onipotência divina, segue-se que o crente será conduzido a um estado de perfeição física, moral e espiritual.

4.2 Um revestimento

Tanto 1Coríntios 15.51-54 quanto 2Coríntios 5.1-5 falam sobre ser “revestido”. Já ficou estabelecido que a ideia dessa afirmação é a “de se pôr uma roupa a mais, mais ou menos como usar um sobretudo”.⁶⁵ Na transformação, o indivíduo terá o “seu corpo celestial vestido por cima do seu corpo atual”.⁶⁶ Esse revestimento consistirá no acréscimo daquilo que é imperecível, imortal e incorruptível à nossa natureza humana, o que conduz ao próximo ponto.

4.3 Uma nova caracterização

Por ocasião da transformação o indivíduo passará a gozar de novas características. Em primeiro lugar, a imortalidade tomará o lugar da mortalidade. Robert L. Reymond diz o seguinte:

A imortalidade será, então, introduzida ou pela ressurreição corporal ou pela transformação do corpo. Para o crente, o Eschaton final envolverá ou ser ressuscitado dos mortos ou ser transformado, enquanto vivo, para a incorrupção. Em ambos os casos, isso envolverá a recepção de um corpo imortal e um glorioso estado de eternidade e glória com e na presença do Senhor.⁶⁷

Nos textos bíblicos analisados ficou claro que o apóstolo Paulo diverge da visão grega a respeito do corpo como sendo “uma severa restrição”.⁶⁸ Os

⁶⁵ KISTEMAKER, *Comentário do Novo Testamento: 2Coríntios*, p. 241.

⁶⁶ WEIGELT, H. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, v. 2, p. 2640.

⁶⁷ REYMOND, Robert L. *A New Systematic Theology of the Christian Faith*. Nashville, TN: Thomas Nelson, 1998, p. 1019.

⁶⁸ GUTHRIE, *Transformation and Parousia*, p. 48.

gregos, seguindo o pensamento de Platão,⁶⁹ viam o corpo como a prisão da alma, algo inerentemente mau. Para eles, a morte funcionava como a libertação da alma da sua prisão. Brian Walsh e J. Richard Middleton expõem o pensamento platônico da seguinte forma:

Em seu livro *Phaedo*, Platão fala sobre a relação do corpo com a alma. Dois mundos existem dentro da pessoa humana, diz ele. “A alma é semelhante ao divino, *o imortal*, o inteligível, o uniforme, *o indissolúvel*, o imutável; enquanto o corpo é semelhante ao humano, *o mortal*, incompreensível, multiforme, *dissolúvel* e mutável”. O corpo é a prisão da alma; ele corrompe a alma e inibe a habilidade da alma de conhecer o divino. Portanto, a alma anseia por ser liberta de seu cativeiro no corpo.⁷⁰

Em relação ao corpo, para os gregos “não havia lugar para transformação, pois uma alma inerentemente mortal, uma vez livre do corpo, não necessitaria de uma transformação posterior”.⁷¹ Todavia, o apóstolo Paulo ensina de forma clara sobre o crente que morre e sobre aquele que estará vivo como recebendo a imortalidade por ocasião da Parousia.

A segunda característica do ser humano transformado será a imperecibilidade. De acordo com Guthrie, “existe pouca diferença do primeiro componente”.⁷² Não obstante, ao falar da imperecibilidade ou incorruptibilidade, o apóstolo Paulo tem em mente o caráter imutável do corpo transformado. Por ocasião da transformação, o corpo glorificado estará além de toda e qualquer possibilidade de decadência e deterioração. Wayne Grudem explica:

O fato de que o nosso corpo será “incorruptível” significa que ele não se desgastará, não envelhecerá e não estará sujeito a nenhuma enfermidade ou doença. Será para sempre um corpo plenamente saudável e forte. Além disso, visto que o envelhecimento gradual faz parte do processo pelo qual o nosso corpo está agora sujeito à “corrupção”, é certo pensar que o corpo da ressurreição não terá sinais de envelhecimento, mas terá perpetuamente as características da juventude acompanhadas de maturidade como homens e mulheres. Não haverá sinal de doença nem de dor, pois todos seremos perfeitos. O nosso corpo ressurreto

⁶⁹ De acordo com Ronald Nash, a filosofia de Platão é marcada por três tipos de dualismo: metafísico, epistemológico e antropológico. Sobre este último, Nash diz o seguinte: “O dualismo antropológico de Platão é aparente na sua distinção radical entre corpo e alma. Assim como há dois mundos (o mundo das coisas físicas particulares e o mundo das formas) e duas maneiras de apreender tais mundos (sensação e razão), assim também os seres humanos são compostos de duas partes (corpo e alma). Cf. NASH, Ronald. *Questões últimas da vida: uma introdução à filosofia*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 66-67.

⁷⁰ WALSH, Brian J.; MIDDLETON, J. Richard. *A visão transformadora: moldando uma cosmovisão cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 94. Ênfase acrescentada.

⁷¹ GUTHRIE, Transformation and Parousia, p. 48.

⁷² Ibid.

mostrará o cumprimento da plena sabedoria de Deus ao criar-nos como seres humanos, ápice de sua criação, portadores adequados de sua imagem e semelhança. Nesse corpo ressurreto veremos o que Deus pretendia que fôssemos enquanto seres humanos.⁷³

O fato é que a transformação pela qual passarão tanto os justos que ressuscitarem como aqueles que testemunharão o retorno de Cristo removerá todos os traços de imperfeição, desonra, corrupção e decadência aos quais os santos estão sujeitos em sua presente condição.

CONCLUSÃO

O presente trabalho abordou um aspecto da glorificação que não tem recebido tanta ênfase, seja na academia seja no ambiente eclesiástico. Ao se falar sobre a glorificação, a ênfase normalmente recai sobre a ressurreição dos mortos em detrimento da transformação pela qual passarão os que não tiverem “dormido”. O arrazoado feito até aqui demonstrou que a crença numa transformação, num revestimento, não é originária no Novo Testamento. Antes, está profundamente enraizada no Antigo Testamento, fazendo parte da convicção geral judaica no período intertestamentário.

A transformação ensinada explicitamente pelo apóstolo Paulo em 1Coríntios 15.50-54 e em 2Coríntios 5.1-5 constituir-se-á num evento extraordinário e maravilhoso. Ambas, ressurreição e transformação, significarão a morte da morte. Ao revestir o corpo, instantaneamente, com imortalidade, incorruptibilidade e glória, o Senhor “cumprirá a palavra que está escrita: Tragada foi a morte pela vitória” (1Co 15.54). Os santos, por sua vez, unir-se-ão ao apóstolo Paulo, e cantarão: “Onde está, ó morte, a tua vitória? Onde está, ó morte, o teu aguilhão? O aguilhão da morte é o pecado, e a força do pecado é a lei. Graças a Deus, que nos dá a vitória por intermédio de nosso Senhor Jesus Cristo” (vv. 55-57).

ABSTRACT

This article addresses what will occur to those who will be alive at the time of Jesus Christ's Second Coming. There is much discussion about the nature of the transformation that will take place in the lives of the redeemed who will not be liable to resurrection, since they will not experience death during the Parousia. Initially, the author considers the Old Testament idea of a future transformation. He also pays attention to the intertestamental period, in which one sees no common doctrine about the subject. Then he proceeds to analyze the New Testament texts, with special emphasis on the Pauline passages of

⁷³ GRUDEM, Wayne. *Teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 2002, p. 698.

1 Corinthians 15.50-54 and 2 Corinthians 5.1-5. Jesus' transfiguration is also considered since it can serve as a proleptic manifestation of the transformation that the saved will undergo in the future. After analyzing the passages, the article discusses the need for and the nature of such transformation.

KEYWORDS

Eschatology; Parousia; Glorification; Transformation; Clothing; Transfiguration; Perfecting.

INATISMO DE CONCEITOS, EVOLUCIONISMO E TEÍSMO

*Bruno Henrique Uchôa**

RESUMO

A teoria dos conceitos vem ganhando cada vez mais representatividade na filosofia analítica contemporânea. Jerry Fodor defende a tese bem polêmica de que os conceitos são inatos ao homem. Fiona Cowie afirma que o inatismo é uma noção confusa e que foi defendida de várias maneiras durante a história da filosofia. Críticos como Hilary Putnam acreditam que o inatismo de conceitos é absurdo quando confrontado com a teoria da evolução darwiniana, já que, segundo ele, as duas teorias são incompatíveis e devemos preferir a segunda. Pretendo mostrar que existem mais duas opções além da apresentada por Putnam. Além de rejeitar o caminho tomado por Putnam, também rejeito outra opção que tenta reconciliar o inatismo de conceitos com a teoria darwiniana. Pretendo sustentar uma terceira opção, na qual o inatismo de conceitos é mais plausível que a teoria darwiniana, e que, além disso, o inatismo de conceitos é compatível com o teísmo bíblico.

PALAVRAS-CHAVE

Inatismo de conceitos; Linguagem; Noam Chomsky; Jerry Fodor; Evolucionismo e teísmo.

INTRODUÇÃO

O inatismo é uma teoria antiga e persistente na filosofia. Podemos recuar aos trabalhos de Platão para avistá-la em seu nascedouro. Ela voltou a ser fortemente defendida por filósofos dos séculos 17 e 18 como Descartes, Leibniz e Espinosa. Mais recentemente, foi defendida tanto por Noam Chomsky, quanto

* O autor é bacharel em teologia, mestre em filosofia pela Universidade Federal da Paraíba e doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. É membro da Primeira Igreja Presbiteriana de Paulo Afonso, Bahia.

por Jerry Fodor. Alguns entendem que o inatismo de cada um dos autores supracitados é um tanto diferente. Platão, por exemplo, defendia uma espécie de ideias eternas como ponto de partida do conhecimento; a filosofia de Descartes iniciava com a dúvida; a de Leibniz com seu sistema de mônadas, e a de Espinosa com seu *Deus sive natura*, ou seja, ele cria que Deus era idêntico à natureza. Para algumas pessoas, como Fiona Cowie, estas divergências são substanciais e dificultam um entendimento geral do que venha a ser a posição inatista. Mas, como Fodor afirma, parece que as ideias de Chomsky não soariam estranhas a Platão e isto, somado a outros fatores, parece fazer com que tal crítica seja, até certo ponto, exagerada.

Estou aqui, no entanto, mais interessado em argumentar não sobre a teoria inatista geral, mas sim sobre a forma de inatismo de conceitos defendida por Jerry Fodor. Não seria loucura dizer que a teoria dos conceitos foi uma das primeiras preocupações da filosofia grega. Os diálogos platônicos são exemplos claros de como se procedia na busca pelos conceitos. De uma forma geral, na maioria desses diálogos estava em jogo a disputa do significado de um termo e, assim, toda conversação se direcionava a buscar o conceito do termo em questão. Neste artigo, depois de mostrar que o inatismo de conceitos de Fodor provém do inatismo linguístico de Chomsky, proporei apresentar tal teoria em seus dois momentos. No primeiro, em que Fodor defende uma forma radical de inatismo de conceitos, e no segundo, em que ele revê alguns pontos de sua antiga posição. A forma mais radical é mais instigante e controversa entre filósofos da mente e psicólogos; sendo assim, é a que vai ganhar minha atenção para os propósitos da discussão.

Em seguida, irei deter-me na relação entre o evolucionismo e o inatismo de conceitos de Fodor. Pretendo mostrar que na literatura se sobressaem duas estratégias para tratar essa relação. A primeira é amistosa e a segunda de modo nenhum o é. Na primeira estratégia, o inatismo de conceitos e o evolucionismo podem conviver pacificamente. A segunda estratégia adota o ponto de vista de que eles são incompatíveis e, por isso, devemos ficar com a posição mais sólida, que, para os defensores dessa estratégia, como Hilary Putnam, é o evolucionismo.

Meu argumento é o de tentar evitar as duas estratégias. Criticarei a primeira baseado no argumento de Alvin Plantinga contra o naturalismo evolucionário, que afirma ser filosoficamente irracional aceitar o evolucionismo. Se isto for verdade, então, parece ser irracional sustentar uma relação amistosa entre o inatismo de conceitos e o evolucionismo. Contra a segunda posição, sustentarei que mesmo que tal objeção seja coerente, a saber, que o inatismo de conceitos e o evolucionismo sejam incompatíveis, a conclusão de que temos que abandonar o inatismo de conceitos é um *non sequitur*, já que podemos optar por abandonar o evolucionismo e abraçarmos, por exemplo, o teísmo bíblico. Isto implica que, se conseguirmos mostrar que o evolucionismo não é uma

teoria tão sólida quanto se apregoa, podemos formular uma terceira estratégia que aceita o inatismo de conceitos e rejeita o evolucionismo, dando margem para a também aceitação do teísmo.

1. INATISMO DE CONCEITOS

1.1 *O inatismo da linguagem antecipado por Chomsky*

Noam Chomsky notou quão maravilhosa é a capacidade humana de se expressar pela linguagem. O fato é que mesmo em meio a uma pobreza de estímulos obtidos do ambiente circundante, os infantes acabam dominando as complexas informações da linguagem natural. Jerry Fodor enfatiza este mesmo ponto na teoria de Chomsky:

O problema central da aquisição da linguagem surge da pobreza do “*dado* linguístico primário” a partir do qual a criança efetua essa construção; e a solução proposta do problema é que grande parte do conhecimento de que a competência linguística depende é avaliável para a criança *a priori*.¹

A pobreza dos estímulos ambientais não faz jus ao aprendizado das linguagens humanas, pois elas são estruturalmente complexas. A criança recebe pouca informação do seu ambiente cultural se comparamos com as intrincadas informações da linguagem que ela desenvolve. Mas se não é o ambiente externo que pode explicar a aquisição de uma linguagem, o que a explica deve ser interno, ou inato, ao homem. A conclusão de Chomsky, a partir de tais dados, é que o conhecimento inato favorece o processo de aquisição da linguagem. Esta conclusão deixou muitos filósofos e linguistas atônitos. Como ressalta Piaget:

A mistura tão interessante de geneticismo e de cartesianismo que caracteriza Chomsky leva-o a defender uma opinião inesperada em um linguista contemporâneo e que liga as “ideias inatas” de Descartes à hereditariedade.²

Chomsky acredita que o inatismo é a razão pela qual as linguagens humanas não são significativamente diferentes e, também, a razão porque golfinhos e chimpanzés não conseguem aprendê-las. Diferente do empirismo que prega que o ambiente cultural nos fornece a linguagem, Chomsky acredita que já nascemos com todas as estruturas gramaticais da linguagem, o que explica porque os animais não desenvolvem linguagem, mesmo vivendo em

¹ FODOR, Jerry A. *The Mind Doesn't Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001, p. 11. Minha tradução. “The central problem of language acquisition arises from the poverty of the ‘primary linguistic *data*’ from which the child effects this construction; and the proposed solution of the problem is that much of the knowledge that linguistic competence depends on is available to the child *a priori*”.

² PIAGET, Jean. *O estruturalismo*. 3ª ed. São Paulo/Rio de Janeiro: DIFEL, 1979, p. 46.

um ambiente cercado por seres humanos. Seu inatismo é uma tese sobre o conhecimento, sendo diferente, por exemplo, de teorias psicológicas que são sobre os processos cognitivos. Por outro lado, Fiona Cowie afirma que “um entendimento geral do inatismo é difícil de ser obtido”.³ Fodor parece não acreditar muito nisto. Como ele afirma:

As ideias de Chomsky sobre inatismo teriam sido inteligíveis a Platão; e elas teriam sido inteligíveis em muitos termos do debate atual. Isto porque o inatismo de Chomsky é primariamente uma tese sobre conhecimento e crença; ela alinha problemas da teoria da linguagem com estes da teoria do conhecimento... Quando Platão pergunta ao escravo se ele conhece geometria e em que lugar do mundo ele a teria aprendido, é na verdade a mesma questão que Chomsky pergunta sobre de que maneira falantes/ouvintes conhecem sobre sua linguagem e em que lugar do mundo eles a teriam aprendido. Não há, eu penso, nenhuma ambiguidade nos termos-chaves.⁴

A crítica de que é difícil obter um entendimento geral do inatismo soa estranha. Ela não implica, por exemplo, que o inatismo seja uma posição falha apenas porque diferentes inatistas sustentam diferentes causas para o inatismo. O próprio empirismo, ao qual Cowie é simpática, é defendido de diferentes formas por diferentes autores. Assim, não são tais divergências que militam contra uma teoria (praticamente qualquer teoria é sustentada de diferentes formas por diferentes defensores), mas o problema está com o cerne de tal teoria. Deste modo, eu primeiro deveria perguntar o que as diferentes posições inatistas ou empiristas têm, respectivamente, em comum para serem enquadradas cada uma em seu grupo (as teorias inatistas em seu grupo correspondente e as teorias empiristas em outro). É contra este cerne que se deve argumentar para refutar a respectiva posição. Do contrário, refutaríamos apenas o inatismo de *X* ou o empirismo de *Y*. Assim, pode-se dizer que autores como Platão, Descartes, Leibniz, Espinosa, Chomsky e Fodor têm em comum o fato de afirmarem que o *conhecimento* é inato. Eles divergem é na explicação de *como* se dá este conhecimento inato (Platão fala de ideias eternas; Leibniz de um sistema de mônadas; Espinosa de seu *Deus sive natura*) ou *onde* ele se aplica (Chomsky o aplica à gramática e Fodor aos conceitos). Veja, por exemplo, como Chomsky

³ COWIE, Fiona. *What's Within? Nativism Reconsidered*. New York: Oxford University Press, 1999, p. 3. Minha tradução. “A general understanding of nativism is hard to come by”.

⁴ FODOR, *The Mind Doesn't Work That Way*, p. 11. Minha tradução. “Chomsky’s ideas about innateness would have been intelligible to Plato; and they would have been intelligible in much the terms of the present debate. This is because Chomsky’s nativism is primarily a thesis about knowledge and belief; it aligns problems in the theory of language with those in the theory of knowledge... When Plato asks what the slave boy knows about geometry, and where on earth he could have learned it, it really is much the same question that Chomsky asks about what speakers/hearers know about their language and where on earth they could have learned that. There is, I think, no equivocation on the key terms”.

relaciona a pesquisa linguística contemporânea com Descartes, que viveu no século 17:

Não há hoje nenhuma razão séria para se desafiar a visão cartesiana de que a habilidade de usar signos linguísticos para expressar pensamentos formados livremente marque “a verdadeira distinção entre o homem e o animal” ou a máquina...⁵

Como foi dito, Chomsky chamou sua teoria do inatismo linguístico de *gramática universal* por acreditar que o aprendizado de uma primeira linguagem é cercado por uma construção gramatical que tem relação com algum sistema inatamente especificado de linguagem universal e que pode ser visto em comunidades historicamente equidistantes. Contudo, além do argumento da pobreza de estímulos ambientes e da complexidade da estrutura linguística, ele tinha um argumento mais poderoso para apresentar em favor da sua posição. O argumento é o que segue: suponha que alguém está tentando aprender um idioma. Em certa ocasião, nosso aprendiz equipara o termo *X* do seu idioma pátrio com o termo *Y* do idioma que está tentando aprender. Ele acredita que *Y* corresponde exatamente ao termo *X* de seu idioma e, portanto, diz ter aprendido um termo novo em um segundo idioma. Supondo que ele fará essa equivalência com cada termo que for aprendendo no segundo idioma (como é a prática padrão), ele terá aprendido uma segunda linguagem porque conhece a primeira, a saber, sua língua pátria. Chomsky acredita que isto se aplica a qualquer linguagem, inclusive a primeira linguagem. Assim, para alguém aprender a própria língua pátria, ele tinha que ter um mecanismo inato de linguagem que fizesse a correspondência com a primeira linguagem. Se alguém sugerir que o argumento da indeterminação da referência levantado por Quine destrói este argumento, deve ser lembrado que o argumento de Quine *pode* ser eficiente contra uma teoria de aprendizado *empírico* da linguagem, mas é justamente porque aqui se apela ao *inatismo* da linguagem que a crítica de Quine é inócua.

Outra crítica levantada é a de que este argumento conduz a um regresso infinito, pois se alguém precisa saber uma linguagem para poder aprender outra, assim também será para a linguagem interna, ou seja, ela deve estar baseada em uma linguagem anterior e assim *ad infinitum*. Esta crítica, contudo, confunde *saber* e *aprender*, pois o argumento é que ninguém pode aprender uma nova linguagem sem que já *saiba* uma, e não que só se pode aprender uma nova linguagem se alguém tiver, anteriormente, *aprendido* uma.⁶ Consequentemente,

⁵ CHOMSKY, Noam. *Linguagem e mente: Pensamentos atuais sobre antigos problemas*. Brasília. Editora da UnB, 1998, p. 17-18.

⁶ FODOR, Jerry A. *The Language of Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975, p. 65.

por se postular um mecanismo inato para explicar a linguagem, a acusação de regresso infinito não afeta a primeira opção, apenas a segunda, que seria uma teoria empírica. Vê-se que a reivindicação de Chomsky, junto aos argumentos, é bem forte. E certamente ela é problemática para uma tradição que, pelo menos desde Hume e Kant, e, mais recentemente, em Quine, é fortemente empirista.

As reivindicações de Chomsky mudaram em muito os rumos da pesquisa linguística. Em um trabalho recente, Myrna Gopnik observa:

Um dos enigmas da linguagem é o fato de que as crianças não falam quando elas nascem, mas por volta dos dois anos estão usando a linguagem e por volta dos quatro anos elas são falantes fluentes. Como elas realizam esta surpreendente façanha? Charles Darwin sugeriu que humanos têm um “instinto” para aprender a linguagem. Essa visão biológica foi suplantada na primeira parte deste século pela noção de que a linguagem era um fenômeno sociocultural e que as crianças aprendem a linguagem do mesmo modo como aprendem as outras formas de sua cultura. Por volta dos anos 60, Noam Chomsky propôs uma explicação radicalmente nova: uma criança aprende uma linguagem do mesmo modo que aprende a andar em pé, porque é parte de sua natureza e não porque é parte de sua cultura.⁷

A reviravolta do argumento a favor do inatismo da linguagem influenciou também suas áreas correlatas, e um dos mais destacados mentalistas contemporâneos, Jerry Fodor, adotou o argumento de Chomsky e o aplicou, particularmente, a conceitos.

1.2 A versão radical de Fodor aplicada a conceitos

Em 1975, ano em que foi publicada *The Language of Thought*, muitos linguistas, filósofos e psicólogos se surpreenderam com a afirmação de Fodor de que todo conceito léxico é inato. Em *The Present Status of the Innateness Controversy* (1981), ele argumentou ainda mais em favor de tal asserção. Ele atribui seu argumento a Chomsky e chama a linguagem inata de *linguagem do pensamento* ou *Mentalese*, defendendo-a do seguinte modo:

Aprender uma linguagem (incluindo, claro, uma primeira linguagem) envolve aprender o que os predicados da linguagem significam. Aprender o que os

⁷ GOPNIK, Myrna. Introduction. In: GOPNIK, Myrna (Ed.). *The Inheritance and Innateness of Grammars*. New York: Oxford University Press, 1997, p. 3. Minha tradução. “One of the puzzles about language is the fact that children do not speak when they are born, but by the time they are two they are using language and by four they are fluent speakers. How do they accomplish this amazing feat? Charles Darwin suggested that humans had an “instinct” to learn language. This biological view was supplanted in the early part of this century by the view that language was a sociocultural phenomenon and that children learned language in the same way that they learned the other forms of their culture. In the early 1960s Noam Chomsky proposed a radically new explanation: a child learns language in the same way that he learns to walk upright, because it is part of his nature and not because it is part of his culture”.

predicados de uma linguagem significam envolve aprender uma determinação da extensão desses predicados. Aprender uma determinação da extensão dos predicados envolve aprender que eles caem sob certas regras (isto é, regras de verdade). Mas alguém não pode aprender que P cai sob R a menos que alguém tenha uma linguagem em que P e R possam ser representadas. Assim, alguém não pode aprender uma linguagem, a menos que alguém já tenha um sistema capaz de representar os predicados naquela linguagem e suas extensões. E, sob o castigo da circularidade, aquele sistema não pode ser a linguagem que está sendo aprendida. Porém, as primeiras linguagens são aprendidas. Por isso, ao menos algumas operações cognitivas estão contidas mais em outras linguagens do que nas linguagens naturais.⁸

Como foi visto, Fodor segue realmente Chomsky de perto; contudo, argumenta ainda que todo conceito léxico como, por exemplo, GATO, CARBURADOR e BRÓCOLIS são inatos e, portanto, não aprendidos. Apenas conceitos frasais complexos, como GRANDE GATO PRETO ou BRÓCOLIS COZIDO é que podem vir a ser aprendidos. Mesmo tendo intrigado a muitos com tal argumento, ele conseguiu com que o próprio Chomsky nutrisse simpatia por sua posição. Laurence e Margolis afirmam que, para ser adequada, qualquer teoria de conceitos tem que lidar com o argumento que eles denominam *enigma de Fodor da aquisição de conceito*,⁹ embora o próprio Fodor não tenha admitido que seu argumento seja um enigma no sentido de ser um paradoxo, como, por exemplo, o argumento cético.

Para Fodor, *conceitos* são representações mentais subproposicionais, em oposição à ala fregeana que defende que conceitos são objetos abstratos. Além disso, em paralelo com a linguagem natural, existem conceitos compostos de elementos mais simples. Assim, os termos: “grande”, “gato” e “preto” podem formar o conceito GRANDE GATO PRETO. Numa teoria em que conceitos são morfemas a palavra IMPRONUNCIÁVEL, por exemplo, deve ser dividida em seus elementos mínimos. Assim, separaríamos seu prefixo “im”, seu radical “pronúncia” e seu sufixo “ável”, onde cada um destes três morfemas corresponde a um conceito diferente.

⁸ FODOR, *The Language of Thought*, p. 63-64. Minha tradução. “Learning a language (including, of course, a first language) involves learning what the predicates of the language mean. Learning what the predicates of a language mean involves learning a determination of the extension of these predicates. Learning a determination of the extension of the involves learning that they fall under certain rules (i.e., truth rules). But one cannot learn that P falls under R unless one has a language in which P and R can be represented. So one cannot learn a language unless one has a language. In particular, one cannot learn a first language unless one already has a system capable of representing the predicates in that language and their extensions. And, on pain of circularity, that system cannot be the language that is being learned. But first languages are learned. Hence, at least some cognitive operations are carried out in languages other than natural languages.

⁹ LAURENCE, Stephen; MARGOLIS, Eric. Radical Concept Nativism. *Cognition*, v. 86, 2002 (p. 25-55), p. 27.

Numa teoria em que conceitos são átomos sintáticos, IMPRONUNCIÁVEL é uma palavra simples e, portanto, um único conceito. Fodor centra seu argumento nos conceitos que correspondem a morfemas, ou seja, as menores unidades de uma linguagem. A conclusão de Fodor é que praticamente *todos* os conceitos léxicos são inatos. Alguém poderia perguntar por que eles não poderiam ser aprendidos? Fodor considera esta sugestão – que ele chama de teoria empirista clássica do aprendizado de conceitos – impossível. Ele diz que para aprendermos um conceito temos que testar hipóteses do significado de um conceito. Destarte, aprendemos um conceito quando, por fim, dominamos suas propriedades semânticas. O problema, diz Fodor, é que para testar hipóteses alguém tem que, de antemão, possuir os conceitos em que eles são expressos, além de possuir os conceitos necessários que rastreiam a evidência que leva até um conceito. Sendo assim, nunca poderíamos aprender um conceito por ter que possuir todos os conceitos que poderia levar *exatamente* ao aprendizado daquele conceito. Além disso, para ter aprendido os conceitos rastreadores teríamos que ter aprendido os conceitos anteriores que os rastrearam e, assim, *ad infinitum*.

Para exemplificar isto, vamos nos dirigir ao exemplo de Fodor do conceito VERMELHO. Para aprender VERMELHO alguém terá que testar as hipóteses para VERMELHO e usar os conceitos exatos que o rastreiam. Deveriam ser reunidas coisas vermelhas para testar as hipóteses. Mas como fazer isto sem já possuir o conceito VERMELHO? Poderia ser-nos dito que VERMELHO é uma cor ou que é uma propriedade. Os conceitos de cor e propriedade seriam os conceitos rastreadores para aprendermos o conceito VERMELHO. Contudo, para saber que estes são conceitos rastreadores e que eles têm uma relação com o conceito alvo, eu teria primeiro que saber o próprio conceito de COR e de PROPRIEDADE, além de saber o conceito de RELAÇÃO para saber que o conceito VERMELHO está relacionado com os conceitos rastreadores. Mas isto ainda não bastaria, pois eu só poderia aprender o conceito dos conceitos rastreadores se tivesse aprendido os conceitos rastreadores deles. O que me levaria a um procedimento infinito de conceitos rastreadores e tornaria impossível uma teoria de conceitos empirista por aprendizado de conceitos. Para não minar de vez o aprendizado por teste de hipóteses, Fodor diz que apenas conceitos complexos ou estruturados como conceitos frasais podem ser aprendidos. Um conceito é internamente estruturado quando seu conteúdo é determinado por sua relação com outros conceitos. Já conceitos primitivos ou não estruturados não têm possibilidade de serem aprendidos e, por isso, eles são inatos. Estes conceitos mais primitivos são os que compõem os conceitos com estrutura interna (conceitos combinatoriais ou complexos).

Fodor, então, concede que a teoria empirista do aprendizado pode explicar *apenas* tais conceitos complexos, mas, em se tratando de conceitos primitivos,

ela é viciosamente circular ou, como mostramos, conduz a um regresso infinito de conceitos rastreadores. Ainda assim, esta concessão de Fodor para a teoria do teste de hipóteses dos empiristas é, como penso, desnecessária. Pois, se conceitos complexos são dados pela estruturação de conceitos não-estruturados, que são inatos, não há como a experiência, por meio das sensações, exercer função na aquisição de tais conceitos. Como foi dito, os conceitos complexos seriam apenas a junção de conceitos primitivos inatos. Isto implica que os conceitos complexos também sejam inatos.

Até aqui deve ter ficado claro que a discordância principal sobre conceitos entre inatistas e empiristas é sobre a estrutura dos conceitos léxicos. Ainda assim, o empirista tenta conceder que existem conceitos primitivos, mas que estes são apenas os conceitos sensoriais, embora a maioria dos conceitos sejam aqueles aprendidos por teste de hipóteses. Fodor, por outro lado, afirma que a maioria de nossos conceitos é formada de conceitos primitivos e, consequentemente, que poucos conceitos léxicos exibem uma estrutura interna como afirmam os empiristas.

A hipótese empirista é falha por pelo menos duas razões. A primeira é que sempre será possível oferecer contra-exemplos, contra a definição empírica proposta de uma palavra e isto, para Fodor, é uma evidência de que os conceitos são não-estruturados. A segunda é que sempre podemos fazer uma crítica ao conhecimento sensorial para bloquear a afirmação de que existem os conceitos primitivos não sensoriais. Perguntaríamos, por exemplo, como um conceito seria aprendido por sensação? Como se adquire o próprio conceito SENSACÃO também por sensação? Isto, obviamente, nos levaria a outro regresso infinito. Eu também tenho o conceito de NÃO-SENSACÃO? Mas como eu saberia disto sem apelar às próprias sensações? E isto, obviamente, nos levaria a uma circularidade.

Laurence e Margolis (2002), por exemplo, recorrendo a teorias psicológicas, sugerem que as crianças aprendem conceitos por teste de hipóteses e que elas os aprendem enfatizando suas formas. Mas se a forma de um objeto é a maneira de detecção do conceito, como aprender coisas como cor, tamanho, largura e profundidade? Se eu aponto para um carro, como a criança cria o conceito de CARRO sem acreditar que tal conceito se refere ao dedo apontando, à figura de fundo do carro, à cor do carro, a parte do carro, seu lado externo ou seu lado interno? Como falamos anteriormente, o argumento da indeterminação da referência de Quine bloqueia uma teoria empírica de conceitos, mas não uma teoria inatista. Além do mais, o que diremos de expressões sincategoremáticas? Como uma teoria empirista do aprendizado de conceitos pode explicá-las? Assim, a teoria do teste de hipóteses tem problemas diversificados.

Se conceitos não podem ser aprendidos por uma teoria de teste de hipóteses, o argumento de Fodor, então, é o que segue:

- (1) Todos os conceitos ou são aprendidos ou são inatos.
- (2) Se eles são aprendidos, então eles são adquiridos por teste de hipóteses.
- (3) Se eles são adquiridos por teste de hipóteses, então eles são internamente estruturados.
- (4) Conceitos léxicos não são internamente estruturados.
- (5) Assim, conceitos léxicos não são adquiridos por teste de hipóteses.
- (6) Assim, conceitos léxicos não são aprendidos.
- (7) Portanto, conceitos léxicos são inatos.¹⁰

Laurence e Margolis, sustentando-se em Hume, dizem que conceitos como os de cavalos alados, dragões de fogo e monstros gigantes, não são aprendidos, mas também não são inatos, o que seria bom para os empiristas. A tentativa é de enfraquecer a premissa (1), o que faria com que, no mínimo, o argumento tivesse que ser reformulado. Mas esta é uma afirmação claramente falsa. O conceito CAVALO ALADO é uma junção dos termos “cavalo”, “com” e “asas”. Mas como um modelo empirista explica a aquisição de “com”? Aqui se podem acrescentar as críticas ao empirismo e, por conseguinte, às sensações, feitas anteriormente. Da mesma forma, o conceito DRAGÃO DE FOGO é uma junção de réptil com asas que cospe fogo. Já o conceito MONSTRO GIGANTE é apenas uma alusão a um ser humano de elevada altura e aparência não agradável. Coisas imaginadas são, destarte, a junção de coisas das quais já possuímos um conceito e, por estas razões, o empirismo não parece apresentar uma séria ameaça ao argumento supracitado.

1.3 A concessão de Fodor

Em *Concepts: The Mind Doesn't Work That Way*, de 1998, Fodor recua em algumas de suas asseverações anteriores sobre o inatismo de conceitos. Sua principal alegação é a de que seu tratamento de “internamente estruturado” foi ambíguo. Relembrando: Fodor tinha dito que para um conceito ser internamente estruturado ele deveria ser definível, mas como sempre podemos lançar contraexemplos contra as definições, os conceitos não são definíveis e, por sua vez, são não-estruturados. Agora, ele abre espaço para que um conceito seja não-definível e, ainda assim, tenha outra constituição. Mas que constituição um conceito precisa ter para ser internamente estruturado e ainda ser não-definível? A resposta, segundo alguns psicólogos como Eleanor Rosch, é que conceitos precisam ter a constituição de um protótipo. Basicamente, um protótipo é obtido através do reconhecimento de propriedades dos membros de uma determinada classe. As teorias sobre protótipos são basicamente de dois tipos:

Dependendo da teoria, protótipos consistem do conhecimento sobre as propriedades que os objetos ou possuem ou não possuem ou sobre as propriedades que

¹⁰ Ibid., p. 31-32.

os objetos possuem em algum grau. A propriedade *ter asas* é um exemplo do primeiro tipo de propriedade. A propriedade *ser doce* é um exemplo do segundo tipo de propriedade: uma substância pode ser mais ou menos doce.¹¹

Mesmo se abrindo para a possibilidade de conceitos serem não-definíveis e ao mesmo tempo serem internamente estruturados, Fodor argumenta que este não é o caso para os protótipos. Ele diz que os “protótipos não são compostos”¹² e, por isso, não podem ser internamente estruturados. Para sustentar seu argumento com exemplos, ele diz que conceitos booleanos não têm protótipos. Enquanto, GATO pode ter um protótipo – admite Fodor – NÃO-GATO, mesmo tendo uma interpretação semântica definida (expressa a propriedade de *não ser um gato*) não tem um protótipo. Mesmo que haja um protótipo para MAÇÃ e outro para TELEFONE, não existe um protótipo para MAÇÃ OU TELEFONE. Além disso, a teoria dos protótipos não explica como aprendemos termos sincategoremáticos e os demais termos classificados gramaticalmente como abstratos. Uma teoria de conceitos que leva em conta apenas a aquisição de conceitos dos objetos do nosso cotidiano não leva em conta a estrutura complexa da linguagem prefigurada por Chomsky. Mas o problema de qualquer teoria empirista é justamente conseguir explicar como adquirimos o conceito de termos não representados por objetos.

Fodor diz que o inatismo radical de conceitos, embora impopular entre os filósofos, é uma posição que pode tranquilamente ser verdadeira:

Talvez o inatismo radical de conceito seja verdadeiro, apesar de sua larga impopularidade na comunidade filosófica. Falando apenas como um cidadão, eu tenho sempre pensado que não seria de todo surpreendente se o inatismo radical de conceito se confirme como verdadeiro. Assim, não seria tão embaraçoso pra mim que todos os caminhos do atomismo de conceito pareçam conduzir a isso. É, afinal, Deus e não os filósofos quem decide o que as criaturas têm genotipicamente embutido. Isto é certamente a melhor providência do ponto de vista da criatura.¹³

¹¹ MACHERY, Edouard. *Doing Without Concepts*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 84. Minha tradução. “Depending on the theory, prototypes consist of knowledge about properties that objects either possess or do not possess or about properties that objects possess to some degree. The property having wings is an instance of the first type of property. The property being sweet is an instance of the second type of property: a substance can be more or less sweet”.

¹² FODOR, Jerry A. *Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 101.

¹³ *Ibid.*, p. 129. Minha tradução. “Maybe radical concept nativism is true, despite its wide unpopularity in the philosophical community. Speaking just as a private citizen, I’ve always sort of thought it wouldn’t be all that surprising if radical concept nativism did turn out to be true. So it didn’t much embarrass me that all the roads from concept atomism seemed to lead there. It is, after all, God and not philosophers who gets to decide what creatures have genotypically built in. That is surely *much* the best arrangement from the creature’s point of view”.

A afirmação de Fodor se coaduna com o que expressa João Calvino:

Que existe na mente humana, e na verdade por disposição natural, certo senso da divindade, consideramos como além de qualquer dúvida. Ora, para que ninguém se refugiasse no pretexto de ignorância, Deus mesmo infundiu em todos certa noção de sua divina realidade, da qual, renovando constantemente a lembrança, de quando em quando instila novas gotas, de sorte que, como todos à uma reconhecem que Deus existe e é seu Criador, são por seu próprio testemunho condenados, já que não só não lhe rendem o culto *devido*, mas ainda não consagram a vida à sua vontade.¹⁴

Para Calvino, todo ser humano tem em sua mente, de forma inata, o conceito de Deus. Os homens são condenados quando suprimem este conhecimento e não consideram sua existência e seu papel de Criador. Assim, é inferido que o ser humano também conhece os conceitos de EXISTÊNCIA e CRIADOR. Certamente, dizer que o homem tem o conceito de Deus não é dizer que Deus possa ser exaustivamente definido por qualquer pessoa, pois nós podemos ter o conceito de algo que não temos capacidade de definir. Assim se expressava Agostinho, em *Confissões*, XI, cap.14, ao afirmar que mesmo possuindo o conceito de TEMPO e o empregando nas conversações, é difícil defini-lo: “O que é o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; mas se quiser explicar a quem pergunta, já não sei”.

Não obstante, Fodor, nos últimos anos, cedeu à pressão e vem cada vez mais se afastando de sua posição mais antiga. Em *Language of Thought Revisited* (2008), ele diz: “Embora o empirismo pareça ser falso, o inatismo não parece ser interessante”.¹⁵ Mas pergunta-se: o que ele significa por “interessante”? Interessante para quem? Parece que alguém pode descartar uma quantidade imensa de teorias apenas por não achá-las interessantes. Seu ponto principal, que o faz abandonar suas conclusões mais antigas, é este:

A questão central não é *que conceitos são aprendidos*, desde que, se o argumento (retificado) da Linguagem do Pensamento estiver correto, nenhum deles é. Nem, contudo, é *que os conceitos são inatos*, se um conceito inato for um cuja aquisição é independente da experiência. Muito provavelmente, não há nenhum deles. Antes, o problema é explicar como a herança inata (se ela é descrita em termos neurológicos ou intencionais) contribui para a aquisição de seu repertório conceitual; isto é, como a herança inata contribui para os processos que iniciam com a experiência e acabam na posse do conceito.¹⁶

¹⁴ CALVINO, João. *Institutas*, v. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 1985, p. 53.

¹⁵ FODOR, Jerry A. *The Language of Thought Revisited*. New York: Oxford University Press, 2008, p. 145.

¹⁶ *Ibid.*, p. 145. Minha tradução. “The central issue isn’t *which concepts are learned*, since, if the (emended) *LOT 1* argument is right, none of them are. Nor, however, is it *which concepts are innate*, if

Fodor desiste de seu antigo argumento tentando usar a estratégia anteriormente citada de Laurence e Margolis de enfraquecer a premissa (1) (ver pág. 40). Para ele, no entanto, não basta dizer que os conceitos não são nem aprendidos nem inatos, ele precisa fornecer uma terceira opção. Se declaro que um veículo X não é nem um carro, nem um trator, eu posso afirmar ser ele uma moto, um caminhão ou outra coisa, pois eu tenho outras opções. Neste caso, porém, Fodor não tem nada além destas duas opções, tanto é que ele não a expõe. Assim, a simples afirmação de que conceitos não são nem aprendidos nem inatos é cheia de som, mas não significa nada.

2. INATISMO E EVOLUCIONISMO

Como vimos, a proposta do inatismo de conceitos traz em si afirmações fortes. Tais afirmações também têm consequências no mesmo grau. Reivindica-se que quando uma tese filosófica é contrária a alguma teoria científica que é bastante recomendada, devemos reformular nossa tese filosófica ao invés de abandonarmos a teoria científica. Isto acontece quando se pesa o inatismo de conceitos e a teoria evolucionista. Algumas das críticas dirigidas contra a posição de Fodor estão arraigadas justamente na incompatibilidade dela com o evolucionismo. Mas nem todos conseguem enxergar assim. Existem dois modos na literatura de conceitos de ver a relação entre inatismo e a teoria darwinista. O primeiro modo é aquele em que as duas posições são complementares, ou seja, que o inatismo é corroborado pelo evolucionismo; dada nossa herança genética, nossas disposições conceituais inatas podem ser explicadas por ela. Do outro lado, estão os que acreditam que, na verdade, inatismo e evolucionismo são totalmente incompatíveis. Mas por que isto é importante para o inatismo de conceitos? Esta questão é importante por que a reivindicação desta última vertente é que se os dois são incompatíveis, devemos abandonar o inatismo de conceitos e ficar com o evolucionismo por ser uma teoria científica bem mais ratificada. Vamos, então, olhar rapidamente para cada lado desse debate e ver que as consequências tiradas dele são teístas.

Autores como Chomsky e Fodor, que endossaram algum tipo de inatismo, acreditam que a tal herança inata reivindicada foi dada no processo evolutivo. Em sua posição mais recente, como vimos no desfecho da seção anterior, Fodor diz que a questão central é buscar compreender como essa herança inata contribui para a aquisição do repertório conceitual, e Chomsky, por exemplo, diz:

an innate concept is one the acquisition of which is independent of experience. Quite likely, there are none of those either. Rather, the problem is to explain how a creature's innate endowment (whether it is described in neurological or in intentional terms) contributes to the acquisition of its conceptual repertoire; that is, how innate endowments contribute to the processes that start with experience and end in concept possession".

A linguagem humana parece estar biologicamente isolada em suas propriedades essenciais e ser um desenvolvimento na verdade recente sob uma perspectiva evolucionista.¹⁷

Posso formular o argumento que concilia o inatismo de conceitos com o evolucionismo do seguinte modo:

Estratégia 1: Considerando que a teoria evolutiva seja verdadeira, a teoria da linguagem universal e do inatismo de conceitos se concilia com ela. Assim, os processos de sobrevivência e reprodução forneceram o cenário exato no qual nossas faculdades cognitivas se desenvolveram, ou seja, com a aptidão de acessar os conceitos inatos que foram favorecidos pela teoria evolutiva.

Por outro lado, existem aqueles que não seguem tal estratégia por acreditarem que o inatismo de conceitos léxicos e a teoria evolutiva são completamente incompatíveis. Esta, por exemplo, é a posição adotada por Hilary Putnam. Ao considerar que nossos conceitos dependem de nosso ambiente físico e social, ele considera que a evolução (que segundo ele, “foi completada, para nossos cérebros, cerca de 30 mil anos atrás”) não poderia ter previsto essa dependência. Assim:

Para nos ter dado um estoque inato de noções que incluem *carburador*, *burocrata*, *potencial quântico*, etc., como requerido pela versão de Fodor da Hipótese Inatista, a evolução teria que ser capaz de antecipar todas as contingências dos ambientes do futuro físico e cultural. Obviamente, ela não fez e nem poderia ter feito isto.¹⁸

Numa afirmação totalmente especulativa e sem levar em conta as premissas do argumento de Fodor, Putnam rejeita de antemão o inatismo de conceitos. Laurence e Margolis chegam a dizer que esse tipo de argumento de Putnam é apenas uma questão de escolha sem uma justificativa mais substancial. É basicamente uma questão de escolher entre Fodor e Darwin e declarar que este último se consagra vencedor. Eles concluem que “o problema, contudo, é que esta resposta, na verdade, é intelectualmente inculta”.¹⁹

¹⁷ CHOMSKY, *Linguagem e mente*, p. 17.

¹⁸ PUTNAM, Hilary. *Representation and Reality*. Cambridge, MA: MIT Press, 1988, p. 15. Minha tradução. “To have given us an innate stock of notions which includes carburetor, bureaucrat, quantum potential, etc., as required by Fodor’s version of the Innateness Hypothesis, evolution would have had to be able to anticipate all the contingencies of future physical and cultural environments. Obviously it didn’t and couldn’t do this”.

¹⁹ LAURENCE e MARGOLIS, *Radical Concept Nativism*, p. 33. Minha tradução. “The problem, however, is that this response really is just intellectually philistine”.

É evidentemente notável que Putnam em nenhum momento considere as premissas do argumento de Fodor. No entanto, vamos ignorar isto por causa do argumento e conceder a Putnam o direito de poder estar certo, caso o evolucionismo seja verdadeiro. Assim, temos:

Estratégia 2: Se acreditarmos que o inatismo de conceitos e o evolucionismo são incompatíveis, então devemos escolher a teoria de Darwin como uma posição mais plausível para se optar. Assim, se esta suposição for verdadeira, o darwinismo deve prevalecer.

Deve-se deixar claro que Laurence e Margolis não discordam da conclusão de Putnam. Eles de fato concordam, mas acreditam que uma argumentação deveria ser dada em favor de tal afirmação. Se ampliarmos ainda mais tal ideia, diríamos que, de fato, a maior parte dos darwinistas dificilmente irá rejeitar a conclusão da Estratégia 2 em detrimento da Estratégia 1. Mas é certo que esta última estratégia deveria ser melhor defendida. Isto acontece porque, como dissermos anteriormente nos valendo de Laurence e Margolis, há uma rejeição quase universal da conclusão do argumento que leva a se adotar um inatismo de conceitos.

Por fim, a literatura sobre teoria dos conceitos é tendenciosa com relação às duas estratégias supracitadas. Eles colocam em jogo apenas a veracidade do inatismo de conceitos, mas nunca do evolucionismo. Destarte, pretendo mostrar que há outra estratégia pela qual podemos optar se levarmos em conta a opção teísta. Com isto, colocarei em jogo a veracidade do evolucionismo. Mas antes disto refutarei as duas estratégias iniciais.

3. DESFAZENDO A “SOLIDEZ” EVOLUCIONISTA: A OPÇÃO TEÍSTA

Nesta seção final, o intuito é oferecer dois argumentos contra o evolucionismo. O primeiro vai de encontro à Estratégia 1 e o outro, embora direcionado à Estratégia 2, mina tanto uma quanto a outra. Pretendo mostrar que o evolucionismo não é assim tão sólido como vociferado por alguns de seus fiéis seguidores.

3.1 O argumento contra a Estratégia 1

Alvin Plantinga produziu um argumento que diz que o naturalismo evolucionista conduz a um profundo ceticismo. O próprio Darwin expressou tais preocupações em uma carta escrita a William Graham:

Você tem expressado minha convicção interior, embora muito mais vividamente e claramente do que eu poderia ter feito, de que o Universo não é resultado do acaso. Mas então a terrível dúvida sempre se levanta comigo, se as convicções

da mente do homem, que se desenvolveu da mente de animais inferiores, são de qualquer valor ou, afinal, dignas de confiança. Poderia alguém confiar nas convicções da mente de um macaco, se é que há quaisquer convicções em tal mente?²⁰

O que Plantinga sugere é que se o comportamento de nossos ancestrais foi adaptativo, conduzido por sobrevivência e reprodução, a neurofisiologia que causou este comportamento também foi e permanece adaptativa. Ele diz que os materialistas afirmam que essa mesma neurofisiologia também causa crenças. Contudo, a seleção natural recompensa o comportamento adaptativo e pune o comportamento não-adaptativo, sem, no entanto, se importar com a crença verdadeira: “Suas crenças podem ser todas falsas, ridiculamente falsas; se seu comportamento for adaptativo, você sobreviverá e se reproduzirá”.²¹

Plantinga dá o exemplo de um sapo comendo uma mosca e diz que a neurofisiologia que provoca isto também causa crenças. E contanto que a sobrevivência e a reprodução sejam a prioridade, não importa se tais crenças são verdadeiras ou falsas. Se a neurofisiologia causa a crença verdadeira de que “aquelas coisinhas pretas são boas para comer”, está tudo bem, e se causa uma crença falsa como “se eu pegar a mosca certa, eu virarei um príncipe”, também está tudo bem. Assim, se a neurofisiologia causa uma crença verdadeira ou falsa é irrelevante, ou seja, a probabilidade de a crença ser falsa é a mesma de a crença ser verdadeira.

Se eu tenho 1000 crenças independentes, por exemplo, e a probabilidade de qualquer crença particular ser verdadeira é de $\frac{1}{2}$, então a probabilidade de que $\frac{3}{4}$ ou mais dessas crenças sejam verdadeiras (certamente uma exigência bastante modesta para a confiabilidade) será menos do que 10^{-58} . E mesmo que eu estivesse operando um sistema epistêmico modesto de apenas 100 crenças, a probabilidade de que $\frac{3}{4}$ delas fossem verdadeiras, dado que a probabilidade de qualquer uma ser verdadeira é $\frac{1}{2}$, é muito baixa, algo como 0,0000001.²²

²⁰ DARWIN, Charles. Charles Darwin to William Graham. In: DARWIN, Francis (ed.). *The Life and Letters of Charles Darwin, including an Autobiographical Chapter*. Vol. 1. London: John Murray, 1887, p. 316. Minha tradução. “You have expressed my inward conviction, though far more vividly and clearly than I could have done, that the Universe is not the result of chance. But then with me the horrid doubt always arises whether the convictions of man’s mind, which has been developed from the mind of the lower animals, are of any value or at all trustworthy. Would any one trust in the convictions of a monkey’s mind, if there are any convictions in such a mind?”

²¹ PLANTINGA, Alvin. Evolution vs. Naturalism: When They are like Oil and Water. *Antimatters*, v. 2 (3), 2008 (p. 79-84), p. 81.

²² *Ibid.*, p. 82. Minha tradução. “If I have 1,000 independent beliefs, for example, and the probability of any particular belief’s being true is $\frac{1}{2}$, then the probability that $\frac{3}{4}$ or more of these beliefs are true (certainly a modest enough requirement for reliability) will be less than 10^{-58} . And even if I am running a modest epistemic establishment of only 100 beliefs, the probability that $\frac{3}{4}$ of them are true, given that the probability of any one’s being true is $\frac{1}{2}$, is very low, something like 0,0000001”.

A conclusão de Plantinga é que é improvável que tais faculdades cognitivas sejam confiáveis. Se o naturalismo evolucionista for verdadeiro, alguém pode até sustentar que tem crenças verdadeiras, mas o fará de modo irracional, pois ele tem um anulador para a crença de que suas faculdades cognitivas são confiáveis. E se ele tem um anulador para a crença na confiabilidade de suas faculdades cognitivas, isto implica que ele tem um anulador para qualquer crença produzida por elas, ou seja, ele tem um anulador para todas as suas crenças! Assim, se o naturalismo evolucionista for verdadeiro, nenhuma de nossas crenças pode ser confiável e alguém está plenamente justificado em desistir de todas elas, o que leva a um abismo cético. Ironicamente, acreditar que o próprio naturalismo evolucionista é verdadeiro faz parte do conjunto de crenças não-confiáveis e, assim, a crença de que o naturalismo evolucionista é verdadeiro também tem um anulador.

Deste modo, se alguém sustenta o naturalismo evolucionista, não o faz racionalmente: “O naturalismo evolutivo, portanto – a crença na combinação de naturalismo e evolução – é autorrefutável, autodestrutível, e atira no próprio pé. Portanto, você não pode racionalmente aceitá-lo”.²³

Com isto, em que ponto ficamos quanto à Estratégia 1 da relação entre o inatismo de conceitos e o evolucionismo? O ponto é que se a teoria evolucionista for verdadeira, os processos de sobrevivência e reprodução favoreceram somente o comportamento adaptativo e não um possível estoque de conceitos léxicos inatos, já que qualquer coisa neste sentido seria impensável por faculdades cognitivas que em nenhum momento priorizam a verdade, mas apenas a sobrevivência e a reprodução. Pouco importa para o sapo o conceito correto de MOSCA, o que importa é sua sobrevivência e reprodução. Assim, mesmo que o evolucionismo fosse verdadeiro, não há como dizer que ele o faz por meio de crenças verdadeiras. Nossa mente apenas evoluiu para sobreviver e não para buscar a verdade ou conceitos corretos.

3.2 O argumento contra a Estratégia 2

O ponto anterior pode deixar alguém tentado a dizer que prefere sustentar um evolucionismo irracional a abandonar sua teoria favorita. E é isto que o evolucionismo vem se tornando, apenas a teoria favorita de alguém. Muitos evolucionistas populares parecem fazer vista grossa às principais críticas que se levantam contra sua teoria, surgidas, muitas vezes, dentre os mais conceituados evolucionistas. Certamente, existe diferença entre ser popular e ser bem conceituado. É bem verdade que os evolucionistas, em boa parte, não admitirão que aceitam a teoria por mera escolha. O próprio Fodor chega a dizer sobre o darwinismo que ele é

²³ Ibid., p. 83. Minha tradução. “Evolutionary naturalism, therefore – the belief in the combination of naturalism and evolution – is self-refuting, self-destructive, shoots itself in the foot. Therefore you can’t rationally accept it”.

Largamente publicado como um *paradigma* de sucesso científico (tenho ouvido dizer que o adaptacionismo darwiniano é a melhor ideia que alguém já teve e que a seleção natural é a teoria com melhor confirmação na ciência).²⁴

Porém, Fodor retrocedeu nesse ponto, publicando um livro em que critica a evolução de Darwin. Steven Pinker acha inadmissível que Fodor tenha se tornado um crítico da evolução:

Fodor mostra o profundo de sua antipatia pelo darwinismo quando escreve que “é pertinente perguntar pelas evidências de que a seleção natural é nunca/algumas vezes/sempre a explicação correta da funcionalidade biológica”.²⁵

Uma crítica que deixou muitos evolucionistas atônitos surgiu com Michael Denton em seu *Evolution: A Theory in Crisis* (1986), que distingue dois sentidos para o termo evolução que Pinker e outros têm usado ambigualmente. O autor sustenta como todo tipo de evidência levantada em favor do darwinismo fracassa. Ele faz uma distinção entre *microevolução* e *macroevolução*. Tanto os tentilhões das ilhas Galápagos observados por Darwin, quanto as moscas da fruta das ilhas Havaí refletem a microevolução, que consiste em pequenas mudanças no genótipo sem que ocorra mudança de espécie. Tendo por certo o primeiro, alguns evolucionistas proclamam que sua teoria também explica o segundo. Eles tomam o termo evolução sem fazer tal distinção e, por isso, não percebem que a teoria se sai bem para o nível micro, mas não recebe nenhuma evidência razoável para o nível macro.

Denton diz que o problema para a macroevolução é explicar como as primeiras formas de vida que supostamente culminariam nas formas mais complexas surgiram por puro acaso. Ele diz que a macroevolução precisaria de uma cadeia ininterrupta de fósseis de transição, o que Darwin esperava que fosse descoberto. Mas passados 150 anos da publicação de sua teoria nada saiu do lugar, com exceção de casos de microevolução bem triviais (diferenças de cor, de tamanho, de velocidade). A suposição de que estas microevoluções, dado um grande período de tempo, provocariam grandes mudanças, nunca foi demonstrada. A história mostrou como as suposições sobre os fósseis eram errôneas. O celacanto era um animal datado em 200 milhões de anos e seu

²⁴ FODOR, Jerry A. *In Critical Condition: Polemical Essays on Cognitive Science and the Philosophy of Mind*. London: MIT Press, 1998, p. 190. Minha tradução. “Widely advertised as a *paradigm* of scientific success (I’ve heard it said that Darwinian adaptationism is the best idea that anybody’s ever had, and that natural selection is the best confirmed theory in science)”.

²⁵ PINKER, Steven. A Reply to Jerry Fodor on How the Mind Works. *Mind and Language*, v. 20, n. 1, 2005 (p. 33-38), p. 37. Minha tradução. “Fodor shows the depth of his antipathy toward Darwinism when he writes that ‘it is pertinent to ask for evidence that natural selection is ever/sometimes/always the *right* explanation of biological functionality’”.

fóssil foi redesenhado como uma transição do peixe para o anfíbio. Mas no Oceano Índico, perto da África do Sul, na Cidade do Cabo, foram achados celacantos vivos e eram apenas peixes. O registro fóssil foi considerado uma evidência pobre para a macroevolução.

Quando a microbiologia avançou, os evolucionistas acreditaram que sua teoria poderia ser provada pela comparação de proteínas. Ao se comparar o citocromo C bacteriano com o de alguns animais esperava-se que isto demonstrasse a evolução. Mas o resultado foi que o citocromo C do cavalo, do atum, do bicho-da-seda, do trigo e da levedura encontrava-se na mesma distância do citocromo C bacteriano. Ainda que se escolha outra classe de proteínas, Denton observa que os anfíbios não são intermediários entre peixes e vertebrados terrestres como apregoa o evolucionismo, pois os anfíbios estão na mesma distância dos peixes quanto répteis e mamíferos.²⁶

As mutações genéticas se mostraram mais como aberrações do que como ajustes de design. Sem contar que em nenhuma delas, mesmo com manipulação, foi encontrada uma transição de uma espécie para outra. São variações dentro da própria espécie, as microevoluções das quais falamos. Sem evidência do registro fóssil, sem evidência da comparação de proteínas, a teoria parecia ruir. Stephen Jay Gould entrou em cena no mundo acadêmico por revelar este segredo paleontológico. Gould rejeitou esse processo preconizado por Darwin de que a evolução ocorreu a passos muito curtos e lentos. A evidência não favorecia tal conclusão. Esse processo ficou conhecido por *gradualismo*. Ao abandonar o gradualismo, Gould não rejeita a teoria evolutiva. Ele propôs, junto com Niles Eldredge, o que ficou conhecido como teoria dos *equilíbrios pontuados*.

A teoria de Gould e Eldredge, surgida na década de 70, consiste em saltos rápidos e grandes, o que Darwin tinha rejeitado. Eles postularam que as mudanças evolutivas eram poucas para que pudessem ser observadas e, quando ocorrem, as mudanças são rápidas e em populações pequenas e isoladas. Isto para eles, explicaria a falha do registro fóssil. Mas em que eles se baseiam? Denton chega a dizer que a teoria de Gould e Eldredge é tão fantasiosa quanto à teoria da *panspermia* sustentada por Fred Hoyle (popularizador da teoria do estado estático em 1948) e Francis Crick (codescobridor do DNA em 1953), que tentam explicar o início da vida recorrendo a inteligências extraterrestres que teriam depositado sementes de vida no nosso planeta. Claro que eles precisariam explicar como surgiram estas vidas extraterrestres. Assim, por tais explicações de renomados evolucionistas se tornarem insustentáveis, um clima de desânimo pairou na comunidade científica.

²⁶ DENTON, Michael. *Evolution: A Theory in Crisis*. Bethesda, MD: Adler & Adler, 1986, p. 285.

Lynn Margulis, professora de biologia da Universidade de Massachusetts, que formulou a teoria de que as mitocôndrias tinham sido antigamente células bacterianas, chegou a dizer que o neodarwinismo era uma pequena seita religiosa do século 20 e, ao pedir em suas palestras um único exemplo inequívoco em que se observa a formação de uma nova espécie decorrente do acúmulo de mutações, obtinha apenas o silêncio de sua plateia formada por biólogos moleculares evolucionistas.²⁷ As complicações da teoria não podiam mais ser disfarçadas pela retórica. Klaus Dose, um dos mais destacados bioquímicos, chegou a dizer que em seus 30 anos de trabalho na evolução química e molecular arrumou mais problemas do que soluções e afirmou que todas as discussões sobre essas teorias terminam em impasse ou em confissão de ignorância. Crick afirmou que, depois que escreveu um trabalho sobre a origem da vida, jura que nunca mais escreverá outro pela quantidade de especulação tirada dos muito poucos fatos.

Michael Behe, bioquímico que apresentou uma crítica devastadora à teoria evolutiva em *A caixa preta de Darwin* (1997), disse:

Devemos notar o óbvio: se uma pesquisa de opinião fosse feita entre todos os cientistas do mundo, a grande maioria responderia que acredita que o darwinismo é uma teoria correta. Os cientistas, porém, tal como todas as pessoas, baseiam a maior parte de suas opiniões na palavra de outras pessoas. Entre a grande maioria que aceita o darwinismo, o maior número (embora não todos) assim age baseado em pronunciamentos de autoridades. Além disso, infelizmente, com uma frequência grande demais, as críticas foram ignoradas pela comunidade científica por medo de fornecer munição aos criacionistas. É irônico que, em nome da defesa da ciência, uma crítica científica incisiva da seleção natural tenha sido posta de lado.²⁸

Mas, então, qual é a alternativa? Behe, em sua crítica supracitada, apresentou contra o darwinismo o que ele chamou de complexidade irreduzível.²⁹

Com *irreduzivelmente complexo* quero dizer um sistema único composto de várias partes compatíveis, que interagem entre si e que contribuem para sua função básica, caso em que a remoção de uma das partes faria com que o sistema deixasse de funcionar de forma eficiente. Um sistema irreduzivelmente complexo não pode ser produzido diretamente (isto é, pelo melhoramento contínuo da função inicial, que continua a atuar através do mesmo mecanismo) mediante

²⁷ BEHE, Michael. *A caixa preta de Darwin: O desafio da bioquímica à teoria da evolução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 35.

²⁸ Ibid., p. 39.

²⁹ Darwin já tinha dito que sua teoria desmoronaria por completo, se alguém demonstrasse que um órgão qualquer não surgiu de lentas, numerosas e sucessivas modificações. Cf. *Origin of species*. 6. ed. New York University Press, 1988, p. 154.

modificações leves, sucessivas, de um sistema precursor, porque qualquer precursor de um sistema irreduzivelmente complexo ao qual falte uma parte é, por definição, não-funcional.³⁰

Para se determinar a complexidade irreduzível temos que identificar a função de um sistema junto a seus componentes. Um órgão que se encaixe nisso terá que ter todas as suas partes contribuindo para sua função. Além disso, um sistema é irreduzivelmente complexo quando todos os seus componentes são necessários à sua função, ou seja, não basta apenas ter uma função, é necessário saber se ela é essencial para o funcionamento do sistema. Behe exemplifica com uma ratoeira, onde qualquer peça tirada do sistema faz com que a ratoeira simplesmente não funcione. Ele mostra exemplos de sistemas irreduzivelmente complexos como o olho, o cílio usado por algumas células nadadoras, o flagelo bacteriano, a coagulação sanguínea e nossa defesa através de anticorpos.

Behe explica em seu livro a complexidade bioquímica desses sistemas e, ao analisar as principais revistas e livros sobre evolução, percebe que paira um silêncio sobre uma explicação evolutiva de algum destes sistemas. Como já dito, as microevoluções não provam o ponto geral que Darwin perseguiu. Behe conclui que um sistema complexo como o do flagelo bacteriano ou da coagulação sanguínea dificilmente poderá ser explicado em termos evolucionistas, pelo fato de que qualquer parte retirada de um destes sistemas o torna inútil e isso o torna impossível de ter evoluído. Ele diz que tais sistemas têm que ter sido planejados de forma inteligente. Isto se coaduna com o teísmo e rejeita o evolucionismo.

Agora devemos jogar tudo isto dentro de nossa Estratégia 2 e ver o que obteremos. Se recordarmos a citação de Pinker, veremos que ela é apenas cheia de retórica: a seleção natural, não é tão estabelecida como ele propaga. E quanto à afirmação de Putnam de que a evolução não poderia ter nos dado, nem deus, um estoque de conceitos inatos por não poder antecipar as contingências futuras do ambiente e da cultura? Concordamos com a afirmação, mas a conclusão é radicalmente diferente. A evolução não poderia nos ter dado tal coisa simplesmente porque, provavelmente, ela nunca ocorreu. Assim, devemos descartar a Estratégia 2 como uma base inadequada para a teoria dos conceitos. A teoria de Darwin não é assim tão sólida como se apregoa.

No fim, nenhuma das duas estratégias nos serve aqui. Mas ainda temos outra opção: mudar a Estratégia 2 e rejeitar o darwinismo ao invés do inatismo de conceitos. Com isto, baseados no argumento em favor do inatismo de conceitos léxicos e contra o aprendizado de conceitos de forma empírica e somando a isto nossa crítica ao evolucionismo, podemos montar nossa estratégia da seguinte maneira.

³⁰ BEHE, *A caixa preta de Darwin*, p. 48.

Estratégia 3: Se acreditarmos que o inatismo de conceitos e o evolucionismo são incompatíveis, então devemos escolher o inatismo de conceitos como uma posição mais plausível para se optar. Negar o evolucionismo implica que o inatismo de conceitos é compatível com o teísmo.

Esta última estratégia sustenta o compromisso com o inatismo radical de conceitos léxicos de Fodor e veta o compromisso com o evolucionismo pelas razões apresentadas acima. Mesmo agora dentro desta discussão de conceitos, o que parece estar em jogo é a não-aceitação da existência de Deus, mas nunca a força das evidências. Os motivos são bem mais subjetivos.

CONCLUSÃO

O meio filosófico, especialmente a partir da segunda metade do século 20, é bastante empirista e qualquer conclusão que se dirija ao inatismo não é vista com bons olhos (salvo poucas exceções), talvez porque os filósofos inatistas que temos como exemplos na história sejam em sua grande maioria teístas. Mas a teoria formulada por Darwin parece ser religiosamente defendida no círculo filosófico atual. Um defeito facilmente detectável em muitos filósofos evolucionistas é a falta de trato com as críticas à teoria que eles adotam. Além de não verem com bons olhos filósofos que criticam o evolucionismo, muitos deles não se importam em ver os pontos fracos de sua posição.

Mas alguém ainda poderá sustentar que a subseção 3.2 é um *reductio ad absurdum* da defesa de conceitos inatos, já que apela à ciência empírica. Mas a motivação não é exatamente essa. Na verdade, o texto está expressando que mesmo se formos tratar o assunto, por causa do argumento, na linguagem empírica dos evolucionistas, eles não se saem bem. A evolução e o aprendizado de conceitos por teste de hipóteses passam por dificuldades. A propósito, como o próprio conceito *evolução* pode ser aprendido por teste de hipóteses? Haveria algum (ou alguns) objeto que represente o conceito *evolução*? Algumas destas questões devem fazer-nos repensar porque o empirismo e o evolucionismo são tão populares. Não é que não existam defensores honrosos em ambas as posições, é que as suas imensas falhas deveriam criar um campo maior para as posições alternativas. O problema, talvez, seja a ligação religiosa a que o inatismo e, principalmente o modelo de Projeto Inteligente, parecem levar. Parece ter se tornado prática comum na filosofia fechar a porta, de antemão, para qualquer entrada que possa levar a Deus. Contudo, ao invés de se aceitar a teoria popular é preferível ficar ao lado das grandes mentes que, como Agostinho e Calvino, notaram habilmente que não só é filosoficamente plausível aceitar uma teoria dos conceitos inatos, mas que, além disso, ela se coaduna melhor com a posição teísta, quando aprova a Deus nos criar com um estoque de conceitos para que fosse possível a comunicação.

ABSTRACT

The theory of concepts is gaining more representation in contemporary analytic philosophy. Jerry Fodor advocates the much controversial theory that the concepts are innate to man. Fiona Cowie argues that innateness is a confused notion and has been defended in various ways during the history of philosophy. Critics such as Hilary Putnam believe that the nativism of concepts is absurd when confronted with the Darwinian theory of evolution, since, according to him, the two theories are incompatible and he prefers the latter. The author of this article intends to show that there are two options in addition to that presented by Putnam. Further rejecting the path taken by Putnam, he also rejects another option that attempts to reconcile the concept of nativism with the Darwinian theory. He intends to support a third option, where the concept of nativism is more plausible than the Darwinian theory and that, moreover, it is compatible with biblical theism.

KEYWORDS

Nativism of concepts; Language; Noam Chomsky; Jerry Fodor; Evolutionism; Theism.

A FORTUNA E A PROVIDÊNCIA: MAQUIAVEL E CALVINO, DOIS OLHARES SOBRE A HISTÓRIA E A VIDA

*Hermisten Maia Pereira da Costa**

RESUMO

Em 2013 foram comemorados os 500 anos da redação de *O Príncipe* (1513), de Maquiavel. Em 2014, são lembrados os 450 anos da morte do reformador francês João Calvino (1564). Esses dois personagens, com referenciais teóricos e pressuposições tão diferentes, exerceram grande influência na história das ideias e continuam sendo estudados com entusiasmo em pleno século 21. O autor propõe-se a analisar aspectos de suas compreensões sobre religião, história e vida, avaliando, conseqüentemente, a participação humana dentro deste cenário.

PALAVRAS-CHAVE

Maquiavel; Calvino; Religião; História; Fortuna; Providência.

INTRODUÇÃO

O sentimento religioso, mesmo sendo recheado de elementos de racionalidade e compreendido dentro dos cânones da razão, também possui elementos inexplicáveis. Sei que este argumento pode ser iniciado pelo fim; no entanto, neste caso, a ordem dos argumentos não altera a tese: o sentimento religioso pode ser compreendido dentro de uma perspectiva plural na qual se aglutinam elementos de racionalidade e, digamos, elementos estranhos à razão humana. O nosso conhecimento, inclusive o científico, como sabemos, é provisório¹ e

* O autor é mestre e doutor em Ciências da Religião e professor visitante do CPAJ. Integra a equipe pastoral da Primeira Igreja Presbiteriana de São Bernardo do Campo (SP).

¹ “O velho ideal científico da epistême, do conhecimento absolutamente certo, demonstrável – provou ser um ídolo. A exigência da objetividade científica torna inevitável que todo enunciado científico permaneça provisório para sempre. Pode-se de fato corroborá-lo, mas toda corroboração é relativa aos

limitado.² A ciência é uma construção coletiva,³ não dando conta de compreender e, menos ainda, explicar toda a realidade.⁴ O método científico, a despeito de sua grande relevância, é limitado.⁵ Daí a humildade necessária⁶ por parte de todos os amantes da ciência, e que por isso, por este amor comprometido, entram neste jogo.⁷

Por outro lado, é fato que a religião está presente em todas as culturas. Mesmo que ingenuamente tentemos ignorar, a realidade é que a religião compõe com cores fortes, variando apenas de tonalidade, o colorido de todas as culturas,

outros enunciados que, novamente, são provisórios. Somente podemos estar ‘absolutamente certos’ de nossas experiências subjetivas de convicção, de nossa fé subjetiva. Com o ídolo da certeza (incluindo-se os graus de certeza imperfeita ou probabilidade) cai um dos baluartes do obscurantismo que barra o caminho do avanço científico, reprimindo a audácia de nossas questões e pondo em perigo o rigor e a integridade de nossos testes. A concepção errada da ciência trai-se em sua pretensão de ser correta; pois, o que faz o homem de ciência não é sua posse do conhecimento, da verdade irrefutável, mas sua indagação persistente e temerariamente crítica da verdade. (...) A ciência nunca persegue o fim ilusório de que suas respostas sejam definitivas ou mesmo prováveis. Seu avanço dirige-se, ao contrário, para o fim infinito e ainda assim atingível de sempre descobrir problemas novos, mais profundos e mais gerais, e de sujeitar suas respostas sempre provisórias a testes sempre renovados e cada vez mais rigorosos”. POPPER, Karl R. *A lógica da investigação científica*. Os Pensadores, v. 44. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 383, 384. Ver também: PIAGET, Jean. *A epistemologia genética*. Os Pensadores, v. 51. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 129-130. “Hoje em dia toda a gente reconhece que a plena certeza é algo de inatingível nas ciências a que se chama ‘indutivas’”. POPPER, Karl R. *O realismo e o objectivo da ciência*. Pós-escrito à lógica da descoberta científica, v. I. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987, p. 234-235.

² “[A ciência] é provisória e limitada”. BARTH, Karl. *Esboço de uma dogmática*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 7.

³ “A ciência é obra coletiva, porquanto supõe vasta cooperação de todos os sábios, não somente de dada época, mas de todas as épocas que se sucedem na história”. DURKHEIM, Émile. *Educação e sociologia*. 5. ed. São Paulo: Melhoramentos, (s.d.), p. 35.

⁴ “O conhecimento científico é produto de um empreendimento humano coletivo ao qual os cientistas fazem contribuições individuais purificadas e ampliadas pela crítica mútua e pela cooperação intelectual. Segundo essa teoria, a meta da ciência é um consenso de opinião racional sobre o campo mais amplo possível”. ZIMAN, John. *O conhecimento confiável: uma exploração dos fundamentos para a crença na ciência*. Campinas, SP: Papirus, 1996, p. 13.

⁵ “Ainda que o conhecimento científico seja importante e poderoso, é essencialmente limitado”. VAN RIESSEN, Hendrik. *Enfoque cristiano de la ciência*. 2. ed. Países Bajos: Felire, 1990, p. 57.

⁶ “A primeira preocupação de todo praticante de ciência, e, particularmente, de todo teólogo, é ser humilde e modesto. Um cientista não deve pensar que é mais sábio do que realmente é. Toda disciplina científica está presa ao seu objeto. Ela não pode – por causa de uma teoria preconcebida – falsificar ou negar os fenômenos que observa”. BAVINCK, Herman. *Dogmática reformada*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012, v. 2, p. 246. “Sem humildade, não pode haver verdadeiro avanço científico”. HORTON, Michael S. *O cristão e a cultura*. São Paulo: Cultura Cristã, 1998, p. 116.

⁷ Para uma abordagem mais ampla sobre a ciência, seus desejos e limitações, ver: COSTA, Hermisten M. P. A ciência e a sua “autonomia”: Ciência ou fé? Rompendo em fé com a fé. *Ciências da Religião: História e Sociedade*. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie (8/1, 2010): 61-97. Disponível em: editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/1458/2379. Acesso em: 17 out. 2014.

determinando, assim, a visão da realidade e conseqüentemente a ética e os valores destas.⁸ A religião é um apanágio do ser humano.⁹ O etnólogo Malinowski (1884-1942), inicia seu livro *Magia, Ciência e Religião*, com esta afirmação: “Não existem povos, por mais primitivos que sejam, sem religião nem magia”.¹⁰

A análise introdutória do pensamento destes dois autores com compreensões tão diferentes se deve ao fato de que em 2013 tivemos as comemorações dos 500 anos da redação da obra mais famosa de Maquiavel (1469-1527), *O Príncipe*.¹¹ Por sua vez, em 2014, relembramos os 450 da morte do Reformador João Calvino (1509-1564). O sentimento religioso está presente na obra de ambos, ainda que de modo diferente e com propósitos distintos. Vamos ao assunto.

1. MAQUIAVEL: NEM ANJO, NEM DEMÔNIO – UM POUCO DOS DOIS¹²

1.1 Pensador controvertido

Maquiavel é o oposto a um maquiavélico, pois descreve as manhas do poder, pois, como se disse, “divulga um segredo” – Merleau-Ponty.¹³

O quadro de um Maquiavel cor-de-rosa não é um quadro historicamente verdadeiro. É uma convenção fabulosa tão oposta à verdade histórica como a concepção do “diabólico” Maquiavel – E. Cassirer.¹⁴

⁸ “Por toda a parte, até hoje, tem sido o sentimento religioso a inspiração, a substância, ou o cimento das instituições livres, onde quer que elas duram, enraizam, e florescem”. BARBOSA, Ruy. *Cartas de Inglaterra*. 2. ed. São Paulo: Livraria Academica Saraiva & C. Editores, 1929, p. 433.

⁹ Thomas Hobbes em 1651, concluiu que a religião é exclusividade do ser humano: “Verificando que só no homem encontramos sinais, ou frutos da *religião*, não há motivo para duvidar que a semente da *religião* se encontra também apenas no homem, e consiste em alguma qualidade peculiar, ou pelo menos em algum grau eminente dessa qualidade, que não se encontra em outras criaturas vivas”. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Os Pensadores, v. 14. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 69. No século 20 Nash falou sobre o caráter inescapável da religião na vida humana: “Religião é uma realidade inescapável da vida. Todos os humanos têm algo que os preocupa de maneira última e, seja este qual for, o seu objeto final é a pessoa de Deus”. NASH, Ronald H. *Questões últimas da vida: uma introdução à filosofia*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 19.

¹⁰ MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições Setenta, (s.d.), p. 19.

¹¹ *O Príncipe* foi escrito em 1513 e publicado postumamente em 1531.

¹² Quanto às opiniões diferentes a respeito de Maquiavel e sua obra, ver: CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas: de Maquiavel a nossos dias*. 3. ed. Rio de Janeiro/Brasília: Agir/ Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 44ss.; BERLIN, I. O problema de Maquiavel: In: *Curso de introdução à ciência política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 117-143; CASSIRER, Ernst. *O mito do estado*. São Paulo: Códex, 2003, p. 145-159.

¹³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Elogio da filosofia*. Coleção Ideia Nova. 2. ed. Lisboa: Guimarães & C.^a Editores, (1979), p. 76.

¹⁴ CASSIRER, *O mito do estado*, p. 175.

Niccolò Machiavelli nasceu em Florença em 3 de maio de 1469, filho do advogado Bernardo e de Bartolomea, sendo o terceiro de quatro filhos do casal. Morreu em 1527.

Maquiavel é considerado “o fundador do pensamento político moderno”.¹⁵ Todavia, sua figura e ideias se constituem numa imagem difusa, onde os conceitos históricos são dos mais variados, contribuindo de forma eloquente para uma constatação cada vez mais evidente, de que a análise de Maquiavel e de sua obra é algo extremamente complexo.

Russell o acha “chocante”, contudo, admite que “muitos outros homens também o seriam, se fossem igualmente livres de hipocrisia”. Por isso, admite que “grande parte da difamação convencional ligada ao seu nome deve-se à indignação dos hipócritas, que odeiam o franco reconhecimento das más ações”.¹⁶

Entre os conceitos divergentes formulados ao longo da história a respeito de Maquiavel, podemos citar, a título de amostra, o emitido pelo Cardeal-Arcebispo de Canterbury, Reginald Pole, que declarou que *O Príncipe* foi redigido “pela mão do Demônio”.¹⁷ É bom lembrar que no Concílio de Trento (1545-1563), *O Príncipe* foi condenado e colocado no *Índex*.¹⁸ Em outra vertente, temos o testemunho de Baruch Espinosa (1632-1677), em sua obra *Tratado Político*, publicada postumamente (1677), onde diz:

Talvez Maquiavel tenha querido, também, mostrar quanto a população se deve defender de entregar o seu bem-estar a um único homem que, se não é fútil ao ponto de se julgar capaz de agradar a todos, deverá constantemente reear qualquer conspiração e, por isso, vê-se obrigado a preocupar-se consigo próprio e, assim, a enganar a população em vez de a salvar. E estou tanto mais disposto a julgar assim acerca deste habilíssimo autor quanto mais se concorda em considerá-lo um partidário constante da liberdade e quanto, sobre a maneira necessária a conservar, ele deu opiniões muito salutares.¹⁹

¹⁵ Sinal Cumprem, Marsílio e Maquiavel: In: FITZGERALD, Ross (Org.). *Pensadores políticos comparados*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983, p. 93 e 100. Abbagnano o chama de “primeiro escritor político da Idade Média”. ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. 3. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1984, v. 5, p. 56.

¹⁶ RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967, v. 1, p. 20.

¹⁷ Cf. CHEVALLIER, *As grandes obras políticas: de Maquiavel a nossos dias*, p. 45.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 45; BERLIN, O problema de Maquiavel, p. 129. Contudo, como sabemos, não há censura totalmente eficaz; ela sempre tem as suas brechas e ambiguidades. Ao mesmo tempo, a censura na divulgação de livros proibidos, como Diderot (1763) já o observara sarcasticamente, terminava por ser uma espécie de promotora dos mesmos pelo estímulo à curiosidade. Ver: CHARTIER, Roger. *Inscrever e apagar: cultura escrita e literatura, séculos XI-XVIII*. São Paulo: Editora UNESP, 2007; DARNTON, Robert. *Edição e sedução: o universo da literatura clandestina no século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 15; BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento: de Gutenberg a Diderot*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 139.

¹⁹ ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*. Os Pensadores, v. 17. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 329.

Contudo, o mais famoso testemunho favorável a Maquiavel é o de J. J. Rousseau (1712-1778), no seu *Contrato Social* (1762), quando diz que Maquiavel, “fingindo dar lições aos reis, deu-as, grandes, aos povos. *O Príncipe* de Maquiavel é o livro dos republicanos”.²⁰

Da mesma forma, um contemporâneo nosso, Marcílio Marques Moreira afirma no mesmo diapasão que “Maquiavel pode e deve ser considerado como precursor da tradição democrática moderna”.²¹

Particularmente, com a ousadia talvez da ignorância, não compartilho das ideias de Espinosa, Rousseau e Moreira; por outro lado, não vou tão longe como o Cardeal Pole. De qualquer forma, tenho de admitir que *O Príncipe* é um “tratado de pedagogia”.²²

Strauss observa que, ao defender de forma pública ideias antigas e amplamente praticadas, Maquiavel teve o seu nome associado a estes ensinamentos:

Maquiavel é o único pensador político cujo nome entrou no uso comum para designar um tipo de política que existe e que seguirá existindo qualquer que seja a sua influência, uma política guiada exclusivamente por considerações de conveniência, que emprega todos os meios, justos ou injustos, o aço ou veneno, para alcançar seus fins – sendo seu fim o engrandecimento da própria pátria –, porém também colocando a pátria ao serviço do engrandecimento do político ou estadista, ou do próprio partido.²³

Analisemos então, alguns aspectos do pensamento de Maquiavel.

Como bem sabemos, Maquiavel desejando alcançar a graça do príncipe Lorenzo II (1492-1519),²⁴ escreveu *O Príncipe* em 1513, dedicando-lhe a

²⁰ ROUSSEAU, J. J. *Do contrato social*. Os Pensadores, v. 24. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 95. Ver também: ARON, Raymond. *Estudos políticos*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985, p. 99ss.; SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 173-174.

²¹ MOREIRA, Marcílio M. O pensamento político de Maquiavel: In: *Maquiavel, O Príncipe – Estudos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985, p. 113.

²² CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 246.

²³ STRAUSS, Leo. Nicolás Maquiavel: In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (compiladores). *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, © 1993, 1996 (reimpresión), p. 287. De modo ilustrativo do que foi dito, no *Dicionário de Política* editado por Bobbio e outros, no verbete *Maquiavelismo*, lemos: “... expressão usada especialmente na linguagem ordinária para indicar um modo de agir, na vida política ou em qualquer outro setor da vida social, falso e sem escrúpulos, implicando o uso da fraude e do engano mais que da violência...”. PISTONE, Sérgio. *Maquiavelismo*: In: BOBBIO, Norberto et al. (Eds.). *Dicionário de política*. 6. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994, v. 2, p. 738.

²⁴ Ver a carta dedicatória ao príncipe na obra. MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. Os Pensadores, v. 9. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 9-10. Na mesma edição encontra-se a carta escrita por Maquiavel ao embaixador florentino Francesco Vettori, em 10/12/1513, p. 117-120.

sua obra. Ao que parece, o seu livro só foi entregue a Lorenzo em 1515, em forma manuscrita. O príncipe recebeu o livro friamente e, possivelmente, jamais o leu.²⁵

Maquiavel é o teórico do resultado. O Estado não pode estar preso aos valores morais prevalecentes.²⁶ No caso de *O Príncipe*, ele propõe a perpetuação do governante no poder. Para alcançar seus objetivos, todos os meios são válidos. Assim, ao príncipe ele sugere a venda de um perfil que represente as virtudes consideradas relevantes pelo povo, tais como: piedade, fidelidade, humanidade, integridade e religiosidade. No comportamento e palavras do príncipe, deve estar sempre embutida a aparência destas qualidades consideradas relevantes pelo povo.

Como que querendo se desculpar desses princípios – conforme observou Napoleão²⁷ –, Maquiavel afirma que “se os homens todos fossem bons, este preceito seria mau”.²⁸ No capítulo XVII de sua obra, Maquiavel já havia tratado desse assunto, dizendo que os homens são ingratos, volúveis, simuladores, covardes e ambiciosos de dinheiro.²⁹

1.2 História, religião e poder

Dentro da hipocrisia oficializada por Maquiavel, encontramos a priorização da religiosidade, como meio de o príncipe permanecer no poder. Nesta visão extremamente pessimista a respeito do homem que, por ser essencialmente o mesmo, age sempre dirigido pelas mesmas motivações, paixões e interesses³⁰ –, Maquiavel diz que “os homens, em geral, julgam mais pelos olhos do que pelas mãos, pois todos podem ver, mas poucos são os que sabem sentir. Todos veem o que tu pareces, mas poucos o que és realmente...”.³¹ Assim sendo, o que realmente importa são os resultados obtidos. Os meios serão sempre considerados bons se alcançarem os objetivos propostos. Alguém poderia argumentar: os fins propostos estão associados ao “bem comum”. De fato. Contudo, quem estabelece o “bem comum” não é o príncipe? Logo, o “bem comum” é dele ou do que ele julgar comum aos súditos.³² É justamente

²⁵ Cf. CHEVALLIER, *As grandes obras políticas: de Maquiavel a nossos dias*, p. 44.

²⁶ Cf. PAIM, Antonio et al. *As grandes obras da política em seu contexto histórico*. Rio de Janeiro: Editora Expressão e Cultura, 1999, p. 57.

²⁷ Na passagem citada infra, Napoleão Bonaparte, enquanto general, anotou na margem de seu livro: “Retratção pública de moralista”. MAQUIAVEL, N. *O príncipe: comentado por Napoleão Bonaparte*. 11. ed. São Paulo: Hemus Editora, © 1977, p. 99.

²⁸ MAQUIAVEL, *O príncipe*, p. 80.

²⁹ *Ibid.*, p. 76.

³⁰ Cf. FERRATER MORA, José. *Dicionário de filosofia*, São Paulo: Edições Loyola, 2001, v. 3, p. 1856.

³¹ MAQUIAVEL, *O príncipe*, p. 81.

³² Ver: CASSIRER, *O mito do estado*, p. 176.

aí que reside o poder: em utilizar uma estratégia adequada para que o príncipe permaneça no poder. Os fins justificam os meios!³³ Dito de um modo mais, digamos, palatável: se os fins são considerados justos, os meios são louváveis.³⁴ Ah, ia me esquecendo: quem determina o que é justo é o príncipe.

Um bom exemplo:

Quando é necessário deliberar sobre uma decisão da qual depende a salvação do Estado, não se deve deixar de agir por considerações de justiça ou injustiça, humanidade ou crueldade, glória ou ignorância. Deve-se seguir o caminho que leva à salvação do Estado e à manutenção da sua liberdade, rejeitando-se tudo mais.³⁵

Outro: “... cada príncipe deve desejar ser tido como piedoso e não como cruel: apesar disso, deve cuidar de empregar convenientemente essa piedade”.³⁶

Continuemos. Maquiavel sustenta que o fato de Rômulo ter matado seu irmão Remo é justificado pelo seu objetivo e sucesso em alcançá-lo:

Nenhum espírito esclarecido reprovará quem se tenha valido de uma ação extraordinária para instituir um reino ou uma república. Alguém pode ser acusado pelas ações que cometeu, e justificado pelos resultados destes. E quando o resultado for bom, com no exemplo de Rômulo, a justificação não faltará.³⁷

Como exemplo de alguém que ilustra de forma concreta sua tese, cita Fernando de Aragão, o católico (1452-1516), que em 02/02/1492 invade Granada, o último baluarte mouro na Península Ibérica, marcando assim, a vitória definitiva do catolicismo sobre os muçulmanos na península.³⁸ Na

³³ MAQUIAVEL, *O príncipe*, p. 81. De fato, apesar de propor em toda a sua obra este conceito, Maquiavel não o empregou textualmente em nenhum momento. Ao que parece, uma frase similar foi emitida pelo padre jesuíta Hermann Busenbaum (1602-1668), que escreveu: “Quando o fim é lícito, os meios também são lícitos”. *Medulla Theologiae Moralis*, IV.3.2. Apud ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*, 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982, p. 615.

³⁴ Cf. SPITZ, Jean-Fabien. Maquiavel. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de ética e filosofia Moral*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2003, v. 2, p. 128b.

³⁵ MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Coleção Pensamento Político, v. 3. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979, III.41, p. 445.

³⁶ MAQUIAVEL, *O príncipe*, p. 75.

³⁷ MAQUIAVEL, *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, I.9, p. 49.

³⁸ A Inquisição, trazida para a Espanha por Fernando e Isabel em 1478, sendo estabelecida definitivamente em 17/09/1480, ficou ali conhecida como “Santo Ofício”. Aos poucos ela foi se fortalecendo na Espanha e os judeus e mouros se tornaram seus alvos preferidos. Em 1480 o rei mouro Mulei Assan se negou a continuar pagando impostos aos reinos de Aragão e Castela, unidos desde 1469 com o casamento de Fernando de Aragão (1452-1516) e Isabel de Castela (1451-1504). Fernando atacou Granada e depois de mais de dez anos de lutas, os mouros sitiados e famintos não encontraram outra alternativa,

opinião de Maquiavel, o rei Fernando apenas usava da religião, sendo de fato um homem irreligioso.³⁹

Assim, Maquiavel propõe uma ética “nariz de cera”, que se inclina sempre para a estratégia que se mostrar mais efetiva na consumação de seu objetivo. Na elaboração de seus princípios, Maquiavel considera a História como mestra, emitindo conceitos que se coadunam com os exemplos extraídos da mesma, daí as suas normas serem sempre ilustradas por fatos históricos, quer pretéritos, quer presentes.

Parece-nos relevante destacar que a sua visão cíclica da história⁴⁰ gera um fatalismo cíclico. Deste modo, a sociedade é composta por indivíduos que ocupam um lugar predeterminado, o qual não lhes compete modificar,

senão pedir a paz. Assim, em 25/11/1491, entregaram a cidade e as munições, assinando um tratado de rendição. No dia 2 de janeiro de 1492, o rei Fernando acompanhado de sua esposa Isabel, entrou triunfante em Granada. O papa Inocêncio VIII concedeu-lhe o título de Rei Católico. Fernando e Isabel, influenciados pelo dominicano Tomás de Torquemada (1420-1498) (Cf. HERCULANO, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Portugal: Publicações Europa América, (s.d.), v. I, p. 53), promulgaram em 31 de março de 1492 uma lei ordenando que todo judeu que não aceitasse o batismo teria que abandonar a Espanha dentro de quatro meses. Este decreto fez com que muitos judeus se submetessem ao batismo. Entretanto, como era de se esperar, tinha-se sérias dúvidas da sua sinceridade. Muitos outros, então, preferiram deixar a Espanha, para iniciar a sua vida em outro lugar. Sem esquecer-nos da flexibilidade estatística da época, calcula-se que entre 160.000 e 200.000 judeus abandonaram a Espanha nesse período (ver: CORREIA, António Mendes et al., eds., *Grande enciclopédia portuguesa e brasileira*. Lisboa: Editorial Enciclopédia, Limitada, (s.d.), v. 32, p. 145 e DAVIES, Reginald T. et al. Spain: In: *Encyclopaedia Britannica*. Chicago: William Benton, 1962, v. 21, p. 122b). Paul Johnson diz que à época havia na Espanha cerca de 200.000 judeus e “100.000 fizeram penosa caminhada através da fronteira para Portugal, de onde, por sua vez foram expulsos quatro anos mais tarde. Cerca de 50.000 atravessaram os estreitos para a África do Norte ou em navio para a Turquia” (JOHNSON, Paul. *História dos judeus*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1989, p. 231). Herculano (1810-1877), possivelmente com algum exagero, diz que só nesse ano (1492), oitocentos mil judeus viajaram para a África e Portugal, indo cerca de um terço para Portugal (Cf. HERCULANO, *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, v. I, p. 53, 68). Na África, foram espoliados pelos mouros, repetindo o que se dera na Espanha, quando foram despojados de todo o ouro e prata que possuíam. Muitos, não resistindo à dupla espoliação, preferiram voltar “convertidos” para a Espanha, aceitando o batismo. A observação feita por Herculano parece-nos extremamente pertinente, quando conclui que essas conversões, que redundavam em batismo, “faziam milhares de hipócritas, mas bem poucos cristãos sinceros” (Ibid., v. I, p. 42). Outro fato patético é que “em fins de julho de 1492 a expulsão era um fato consumado” (JOHNSON, *História dos judeus*, p. 231). Assim se encerrava a história da comunidade judaica na Espanha, porém não a história dos judeus ditos “convertidos”. Apesar do zelo religioso alegado por Fernando e Isabel como motivo para perseguirem os judeus, sabe-se que grande parte da sua hostilidade, bem como da do povo espanhol contra os judeus, estava ligada à antipatia racial, ao desejo de estabelecer uma unidade “emocional” em seu território e à inveja provocada pela prosperidade deles.

³⁹ MAQUIAVEL, *O príncipe*, p. 8 e 99.

⁴⁰ Dentro desta perspectiva, o curso dos acontecimentos é comandado por uma necessidade absoluta que dirige a história sem um objetivo final, conduzindo-nos ao fatalismo cíclico. Deste modo, o homem é apenas um espectador do universo que pode até prever os eventos, todavia, não mudá-los. Ver: PIPER, Otto A. *A interpretação cristã da história*. Coleção da *Revista de História*. São Paulo, 1956, p. 15.

apenas conservar. Coerente com este conceito, Maquiavel, respaldado por uma prática já consagrada na história, teoriza a respeito do *modus vivendi* e *modus faciendi* dos homens e, neste ato, ajuda a perpetuar uma prática convencional.

Maquiavel entende que 50% de nossa vida e destino estão entregues à Sorte ou Fortuna, “divindade cega”,⁴¹ ou melhor, divindade que nos cega para não escaparmos de seus desígnios.⁴² Notemos que aqui Maquiavel substitui a palavra *Providência* por *Fortuna*; no entanto, mais do que a palavra, ele modifica o conceito. A *Fortuna* em Maquiavel é a forma secularizada da Providência; é uma espécie de poder do acaso que age visivelmente por meio das vicissitudes às quais todos estão sujeitos.⁴³ A outra metade é comandada pelo nosso livre arbítrio,⁴⁴ que é o motor e a finalidade da “*virtù*”.⁴⁵ Deste modo, os homens podem conquistar parte da sorte pela “*virtù*”,⁴⁶ mas nunca opor-se a ela, aos seus desígnios, nem controlá-la. No entanto a *Sorte* é bastante passional:

Estou convencido de que é melhor ser impetuoso do que circunspecto, porque a sorte é mulher, e para dominá-la, é preciso bater-lhe e contrariá-la. E é geralmente reconhecido que ela se deixa dominar mais por estes do que por aqueles que procedem friamente. A sorte, como mulher, é sempre amiga dos jovens, porque são menos circunspectos, mais ferozes e com maior audácia a dominam.⁴⁷

Por isso, para escapar de um fatalismo rígido, Maquiavel sugere a conquista de parte do território governado pela fortuna, pela “*virtù*”, que é a capacidade de liderança e de grandes feitos.⁴⁸ O caminho de que dispomos

⁴¹ CHEVALLIER, *As grandes obras políticas: de Maquiavel a nossos dias*, p. 84.

⁴² MAQUIAVEL, *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, II.29, p. 291-293.

⁴³ Cf. SPITZ, Maquiavel, v. 2, p. 127b. Ver: CASSIRER, *O mito do estado*, p. 188ss. “Quando Montaigne visitou a Itália, ele submeteu seus *Ensaios*, então recentemente publicados, a um censor papal, que sugeriu algumas alterações – referências à fortuna deviam ser mudadas para providência...”. BRIGGS, Asa; BURKE, Peter. *Uma história social da mídia – de Gutenberg à Internet*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 59.

⁴⁴ MAQUIAVEL, *O príncipe*, p. 109 e 114.

⁴⁵ Cf. EDMOND, Michel-Pierre. Maquiavel. In: CHÂTELET, F.; DUHAMEL, O.; PISIER, E. (Coords.). *Dicionário de obras políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993, p. 762.

⁴⁶ Moreira observa que “Maquiavel retoma, e transforma em símbolo, o conceito de *virtù*, deusa pagã, a ela apenas se referindo em sua forma italiana e no singular, em contraste com o plural latino *virtudes*, da tradição cristã”. MOREIRA, Marcílio M. *De Maquiavel a San Tiago: ensaios sobre política, educação e economia*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1981, p. 27.

⁴⁷ MAQUIAVEL, *O príncipe*, p. 111.

⁴⁸ Cf. MOREIRA, O pensamento político de Maquiavel, p. 106-107 e TOUCHARD, Jean. *História das ideias políticas*. Lisboa: Publicações Europa-América, © 1959, v. 2, p. 23.

é o da “oportunidade”. Compete ao príncipe – a exemplo de Moisés, Ciro, Teseu, entre outros – usar do seu livre arbítrio,⁴⁹ – uma decisão prática de agir⁵⁰ –, para não entregar seu futuro simplesmente à sorte.

... digo que se vê hoje o sucesso de um príncipe e amanhã a sua ruína, sem ter havido mudança das suas qualidades. Creio que a razão disso, conforme o que se disse anteriormente, é que, quando um príncipe se apoia totalmente na fortuna, arruína-se segundo as variações daquela.⁵¹

É preciso saber variar o nosso procedimento conforme as circunstâncias. O método que funcionou ontem, pode não funcionar hoje. As circunstâncias devem ser avaliadas. Portanto, conclui: “Também julgo feliz aquele que combina o seu modo de proceder com as particularidades dos tempos, e infeliz o que faz discordar dos tempos a sua maneira de proceder”.⁵² Portanto, a “virtù” é indispensável ao príncipe em seus embates e desafios.⁵³

Curiosamente, em *O Príncipe*, Maquiavel não está preocupado em tratar de qual seja a melhor forma de governo; ele objetiva apenas fornecer, amparado nos exemplos históricos, uma estratégia eficaz de fazer reinar a ordem social sob o domínio do príncipe. Deste modo, ele mostra as coisas como lhe parecem, não necessariamente como deseja que fossem. Sua visão é essencialmente pragmática.

Todavia, como é meu intento escrever coisa útil para os que se interessarem, pareceu-me mais conveniente procurar a verdade pelo efeito das coisas, do que pelo que delas se possa imaginar. E muita gente imaginou repúblicas e principados que nunca se viram nem jamais foram reconhecidos como verdadeiros. Vai tanta diferença entre o como se vive e o modo por que se deveria viver, que quem se preocupar com o que se deveria fazer em vez do que se faz aprende antes a ruína própria, do que o modo de preservar; e um homem que quiser fazer profissão de bondade é natural que se arruíne entre tantos que são maus. Assim, é necessário a um príncipe, para se manter, que aprenda a ser mau e que se valha ou deixe de valer-se disso segundo a necessidade.⁵⁴

Se olharmos sua ética com extrema bondade e ingenuidade, poderá parecer-nos que Maquiavel apenas expõe um “imperativo hipotético” sem

⁴⁹ “Deus não quer fazer tudo, para não nos tolher o livre arbítrio e parte da glória que nos cabe”. MAQUIAVEL, *O príncipe*, p. 114.

⁵⁰ Cf. EDMOND, Maquiavel, p. 760.

⁵¹ MAQUIAVEL, *O príncipe*, p. 110.

⁵² Ibid., p. 110.

⁵³ Cf. SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p. 142. Ver também p. 149-159.

⁵⁴ MAQUIAVEL, *O príncipe*, p. 69.

nenhum compromisso com a moralidade ou não de seus fins.⁵⁵ Acredito, contudo, que o “imperativo hipotético” só se torna destituído desta responsabilidade na hipótese da ignorância dos objetivos da pessoa a quem ele é dirigido. Assim, se alguém me pergunta sobre a melhor maneira de matar um homem, posso dizer-lhe sobre o emprego de uma arma; todavia, se esta mesma pessoa me diz que pretende matar um homem e me faz a pergunta referida acima, não posso indicar-lhe o meio sem me tornar de alguma forma responsável por parte do seu crime, caso venha a se concretizar. O curioso, é que ninguém pediu os conselhos de Maquiavel; ele é quem voluntariamente os deu.

Analisando outra vertente, podemos observar que o tipo de meio que eu emprego deve se harmonizar eticamente com o meu objetivo; os meios revelam os meus fins. Deste modo, a proposta de hipocrisia, de não manutenção da palavra, entre outras, feita por Maquiavel, deve ser olhada como o caminho sugerido por um imoral, rumo a uma moralidade falsa e perniciosa que, a rigor, é uma imoralidade. O “realismo” de Maquiavel parece-nos, se a sua descrição da realidade for correta, uma colaboração bem elaborada para que ela permaneça com muito boa saúde.

Se, por outro lado, Maquiavel apenas emitiu seus conceitos para agradar o príncipe e, decididamente, não cria no que preceituou, encontramos mais uma vez a fragilidade do seu caráter: seus interesses pessoais (ou mesmo coletivos), fazem-no expressar e perpetuar conceitos que abomina. Nesse caso, sua ambição foi inconsequente. Podemos aplicar seu conceito à sua prática. Em outro lugar, Maquiavel escreveu: “A ambição do homem é tão violenta que, para satisfazer o desejo do momento, não reflete nas desvantagens resultantes”.⁵⁶

Considero conclusivas as palavras de Cassirer:

Maquiavel considerava a luta política como um jogo de dados. Tinha estudado profundamente as regras do jogo. Mas não tinha a menor intenção de alterar ou criticar essas regras. A sua experiência política ensinara-lhe que nunca o jogo político fora jogado sem fraude, mentira, traição e felonias. Ele nem recomendava nem reprovava essas coisas. A sua preocupação era descobrir o melhor lance – o lance que ganha a partida. (...) Maquiavel, na sua teoria, esquece que o jogo político se joga com verdadeiros homens, e não com marcas, e que o que está em jogo é a felicidade ou desgraça desses homens.⁵⁷

⁵⁵ Kant afirma: “O imperativo hipotético diz, pois, apenas que a ação é boa em vista de qualquer intenção possível ou real”. KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Os Pensadores, v. 25. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 219.

⁵⁶ MAQUIAVEL, *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, II.20, p. 264.

⁵⁷ CASSIRER, *O mito do estado*, p. 174, 175.

2. JOÃO CALVINO: PROVIDÊNCIA E RESPONSABILIDADE

2.1 Sua formação

Calvino foi, sem dúvida, o principal arquiteto da tradição reformada do protestantismo.⁵⁸ Vejamos como isso se deu. João Calvino nasceu em 10 de julho de 1509 em Noyon, Picardia, sendo o segundo filho de uma família de cinco irmãos.⁵⁹ Seu pai, Gérard Cauvin, era de origem humilde; sua mãe, Jeanne Lefranc, uma senhora piedosa, proveniente de família abastada, morreu quando Calvino tinha uns 5 ou 6 anos. Como Gérard era secretário apostólico de Charles de Hangest – bispo de Noyon (1501-1525) – e procurador fiscal do município, sua família mantinha íntimas relações com as famílias nobres de sua região, sendo ele próprio um ambicioso visionário que procurou encaminhar a educação de seus filhos da melhor maneira possível usando dos meios e recursos de que dispunha.

Posteriormente, Calvino, acompanhado de alguns amigos, filhos de nobres de sua terra natal, foi para Paris, onde recebeu treinamento para o sacerdócio, estudando alguns meses no Collège de la Marche (humanidades e latim) (agosto de 1523),⁶⁰ tendo como mestre o grande humanista Maturinus Corderius. Posteriormente foi para uma escola menos requintada em seus costumes e mais dura em sua disciplina e de orientação escolástica: Collège de Montaigu⁶¹ (gramática, filosofia e teologia) (1524), por onde também passaram Erasmo de Roterdã e Rabelais (c. 1483-1553). Calvino estudou sob a direção de um mestre espanhol grandemente competente, Antonio Coronel, com quem fez grandes progressos, destacando-se entre os seus colegas no estudo da gramática. Neste período, também foi, ao que parece, grandemente influenciado por outro de seus professores, que havia retornado a Montaigu (1525-1531), o escocês John Major ou Mair (1469-1550). Major, que era nominalista a seu modo, tentou fazer uma síntese entre o nominalismo e o realismo.

⁵⁸ Cf. BATTLES, Ford Lewis. Preface. In: BATTLES, F. L.; TAGG, Stanley (trads. e eds.). *The Piety of John Calvin: An Anthology Illustrative of the Spirituality of the Reformer*. Grand Rapids, MI: Baker, 1978, p. 7.

⁵⁹ Cf. BEZA, Theodoro de. *A vida e a morte de João Calvino*. Campinas, SP: Luz Para o Caminho, 2006, p. 8.

⁶⁰ McGrath discute a possibilidade de esta interpretação tradicional ser equivocada. Em sua opinião Calvino não estudou no Collège de la Marche. McGRATH, Alister E. *A vida de João Calvino*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004, p. 37-43.

⁶¹ As regras do Collège de Montaigu eram bastante rígidas e a alimentação precária. É famosa a descrição de Erasmo a respeito desta escola. Entre outros trabalhos, ver: ERASMUS, D. *The colloquies of Erasmus*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965, p. 351-353; BAINTON, Roland H. *Erasmus da cristandade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, (1988), p. 39ss. e McGRATH, *A vida de João Calvino*, p. 44-45. Para um estudo detalhado de Montaigu, a obra clássica é a de GODET, Marcel. *La congrégation de Montaigu*. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1912.

Em 1528 – concluído o seu curso de Artes –, por determinação de seu pai Calvino foi estudar na concorrida Universidade de Orléans, de cunho mais humanista, onde se dedicaria ao estudo de Direito civil. Lá tornou-se bacharel em Direito (“licencié en lois”) (14/02/1531). Como Calvino resolveu deixar a universidade antes de completar os estudos, a Academia – em reconhecimento aos seus serviços prestados – resolveu por voto unânime de seus professores conferir-lhe o grau de Doutor em Direito, sem cobrar-lhe as taxas habituais; no entanto, não há consenso se Calvino aceitou ou não o título. Foi então para Bourges, certamente atraído pelo famoso humanista e mestre de Direito, o italiano Andrea Alciati (1492-1550), “um jurista de primeira linha, teórico da soberania do Príncipe”.⁶² Na já famosa Universidade de Bourges, fundada em 1463 por Luís XI, estudaria com Alciati e Melchior Wolmar, a quem conheceria em Orléans.

Quando um de seus amigos, Nicolás Cop, foi eleito reitor da Universidade de Paris, Calvino talvez o tenha ajudado a preparar o seu discurso de posse,⁶³ que foi lido na igreja dos Maturinos, como de costume no dia 1º de novembro de 1533. Neste discurso propunha-se uma reforma na Igreja. A resposta foi imediata. Cop e Calvino tiveram de fugir de Paris; Cop voltou à sua terra natal, Basiléia, e Calvino para outras cidades francesas. Em 1534, Calvino completaria 25 anos, idade legal para ser ordenado. Este é o momento de assumir de fato a sua fé e ofício. Assim, em 4 de maio de 1534, voltou a Noyon e renunciou aos benefícios eclesiásticos. As perseguições então se intensificaram. Novamente ele iniciou suas peregrinações: Paris, Angoulême, Poitiers; passaria algum tempo na Itália, Estrasburgo e Basiléia (1535). Como fica evidente, nesse ínterim Calvino havia sido convertido ao protestantismo. A questão é: como e quando?

2.2 Sua adesão ao protestantismo

Não nos é possível precisar as circunstâncias e data da “súbita conversão” de Calvino, contudo as evidências apontam para um período entre 1532 e 1534, portanto, em Orléans ou Paris. Sem adentrarmos em especulações, contentemo-nos com suas palavras. No que se refere à sua conversão, disse ele em 1539:

Contrariado com a novidade, eu ouvia com muito má vontade e, no início, confesso, resisti com energia e irritação; porque (tal é a firmeza ou descaramento

⁶² LADURIE, Emmanuel Le Roy. *O mendigo e o professor: a saga da família Platter no século XVI*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999, v. 1, p. 325.

⁶³ Este ponto não é consensual entre os especialistas. Ver: GANOCZY, Alexandre. *The Young Calvin*. Philadelphia: The Westminster Press, 1987, p. 80-83; DANIEL-ROPS, Henri. *A igreja da renascença e da reforma: I. A reforma protestante*. São Paulo: Quadrante, 1996, p. 370; PANNIER, Jacques. Introdução. *Institutas da religião cristã*: edição especial com notas para estudo e pesquisa. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, v. 1, p. 10.

com os quais é natural aos homens resistir no caminho que outrora tomaram) foi com a maior dificuldade que fui induzido a confessar que, por toda minha vida, eu estivera na ignorância e no erro.⁶⁴

Na introdução do seu comentário de Salmos (1557), descreve:

Inicialmente, visto eu me achar tão obstinadamente devotado às superstições do papado, para que pudesse desvencilhar-me com facilidade de tão profundo abismo de lama, Deus por um ato súbito de conversão, subjugou e trouxe minha mente a uma disposição suscetível, a qual era mais empedernida em tais matérias do que se poderia esperar de mim naquele primeiro período de minha vida.⁶⁵

Também na já citada carta ao cardeal Sadoletto (01/09/1539), Calvino descreve suas angústias espirituais no romanismo, resultantes do que a Igreja pregava.⁶⁶ No entanto, em nenhum momento ele menciona como isso se deu.

2.3 O conforto de confiar no Deus da providência

“Nos fins da Idade Média pesava na alma do povo uma tenebrosa melancolia”, constata o holandês Huizinga.⁶⁷ Os séculos anteriores à Reforma são descritos como um período de grande ansiedade.⁶⁸

Lutero (1483-1546), com suas famosas angústias espirituais, espelhava “a epítome dos medos e das esperanças de sua época”.⁶⁹ Calvino, ainda que não sendo dominado por esse sentimento, refletia uma constatação natural: a fragilidade humana. Sobre os perigos próprios da vida, relaciona:

Incontáveis são os males que cercam a vida humana, males que outras tantas mortes ameaçam. Para que não saíamos fora de nós mesmos: como seja o corpo receptáculo de mil enfermidades e, dentro de si, na verdade, contenha inclusas e fomenta as causas das doenças, o homem não pode a si próprio mover sem que leve consigo muitas formas de sua própria destruição e, de certo modo, a vida

⁶⁴ CALVINO, Juan. *Respuesta al cardeal Sadoletto*. 4. ed. Barcelona: Fundació Editorial de Literatura Reformada, 1990, p. 63.

⁶⁵ CALVINO, João. *O Livro dos salmos*. São Paulo: Paracletos, 1999, v. 1, p. 38.

⁶⁶ CALVINO, *Respuesta al cardeal Sadoletto*, p. 61-64.

⁶⁷ HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. São Paulo: Verbo/EDUSP, 1978, p. 31.

⁶⁸ Tillich denomina a ansiedade predominante nos fins da Idade Média de “ansiedade moral” e “ansiedades da culpa e da condenação”. TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 44 e 45. Ver também: TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. São Paulo: ASTE, 1988, p. 210ss.; MAY, Rollo. *O significado de ansiedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980, p. 175ss.; GEORGE, Timothy. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 25ss.; DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. 2ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, *passim*.

⁶⁹ GEORGE, *Teologia dos reformadores*, p. 26.

arraste entrelaçada com a morte. Que outra coisa, pois, hajas de dizer, quando nem se esfria, nem sua, sem perigo? Agora, para onde quer que te voltes, as cousas todas que a teu derredor estão não somente não se mostram dignas de confiança, mas até se afiguram abertamente ameaçadoras e parecem intentar morte pronta. Embarca em um navio: um passo distas da morte. Monta um cavalo: no tropeçar de uma pata a tua vida periclita. Anda pelas ruas de uma cidade: quantas são as telhas nos telhados, a tantos perigos estás exposto. Se um instrumento cortante está em tua mão ou de um amigo, manifesto é o detrimento. A quantos animais ferozes vês, armados estão-te à destruição. Ou que te procures encerrar em bem cercado jardim, onde nada senão amenidade se mostre, aí não raro se esconderá uma serpente. Tua casa, a incêndio constantemente sujeita, ameaça-te pobreza durante o dia, durante a noite até mesmo sufocação. A tua terra de plantio, como esteja exposta ao granizo, à geada, à seca e a outros flagelos, esterilidade te anuncia e, dela a resultar, a fome. Deixo de referir envenenamentos, emboscadas, assaltos, a violência manifesta, dos quais parte nos assedia em casa, parte nos acompanha ao largo. Em meio a estas dificuldades, não se deve o homem, porventura, sentir assaz miserável, como quem na vida apenas semivivo, sustenha debilmente o sôfrego e lânguido alento, não menos que se tivesse uma espada perpetuamente a impender-lhe sobre o pescoço?⁷⁰ Não há parte de nossa vida que não se apresse velozmente para a morte⁷¹. E o que mais somos nós senão um espelho da morte?⁷²

No entanto, Calvino não termina seu argumento numa descrição “existencialista” da vida, mas na certeza própria de um coração dominado pela Palavra de Deus. Assim, ele conclui falando da “incalculável felicidade da mente piedosa”.⁷³

Quando, porém, essa luz da Divina Providência uma vez dealbou ao homem piedoso, já não só está aliviado e libertado da extrema ansiedade e do temor de que era antes oprimido, mas ainda de toda preocupação. Pois assim como, com razão, se arrepia de pavor da Sorte, também assim ousa entregar-se a Deus com plena segurança.⁷⁴

... o homem crente e fiel é levado a contemplar, mesmo nessas coisas, a clemência de Deus e Sua bondade paternal. E assim, ainda que se sinta conternado pela morte de todos os que lhe são chegados e veja sua casa deserta, não deixará de bendizer a Deus. Antes se dedicará a meditar: Visto que a graça de Deus habita em sua casa, não a deixará triste e vazia; ainda que as suas vinhas

⁷⁰ CALVINO, João. *As Institutas da Religião Cristã*. Campinas, SP/São Paulo: Luz para o Caminho/Cultura Cristã, 1985, I.17.10.

⁷¹ CALVINO, João. *O Livro dos salmos*. São Paulo: Parakletos, 2002, v. 3, p. 585.

⁷² *Ibid.*, p. 586.

⁷³ CALVINO, *As Institutas da Religião Cristã*, I.17.10.

⁷⁴ *Ibid.*, I.17.11.

e suas lavouras sejam destruídas pela geada, pela saraiva ou por qualquer outro tipo de tempestade, prevendo-se por isso o perigo de fome, ainda assim ele não perderá o ânimo e não ficará descontente com Deus. Em vez disso, persistirá em sua firme confiança, dizendo em seu coração: Apesar disso tudo, estamos sob a proteção de Deus, somos “ovelhas de sua mão” e “rebanho do seu pastoreio”. Por mais grave que seja a improdutividade da terra, Ele sempre nos dará o sustento. Mesmo que o crente padeça enfermidade, não se deixará abater pela dor nem se deixará arrastar pela impaciência e queixar-se de Deus. Ao contrário, considerando a justiça e a bondade do Pai celestial nos castigos que nos ministra, o crente fiel se deixará dominar pela paciência.⁷⁵

Calvino admite que para qualquer lado que olharmos encontraremos sempre desespero, até que tornemos para Deus, em quem encontramos estabilidade no meio de um mundo que se corrompe.⁷⁶ Escreve então:

A regra que devemos observar, quando estamos em angústia e sofrimento, é esta: que busquemos conforto e alívio só na providência de Deus; porque em meio a nossas agitações, apertos e preocupações devemos encher-nos da certeza de que sua função peculiar consiste em prover alívio ao miserável e aflito.⁷⁷

2.4 Os caminhos misteriosos da providência

A maior de todas as misérias é o desconhecimento da providência de Deus; e a suprema bem-aventurança é conhecê-la – João Calvino.⁷⁸

Não há homem de mente tão embotada e estúpida que não consiga ver, bastando dar-se ao trabalho de abrir seus olhos para o fato de que é pela espantosa providência de Deus que os cavalos e bois prestam seus serviços aos homens – que as ovelhas produzem lã para vesti-los –, e que todas as sortes de animais os suprem de alimento para sua nutrição e sustento, mesmo de sua própria carne – João Calvino.⁷⁹

A compreensão de Calvino a respeito da direção de Deus sobre todas as coisas, ao contrário do que poderia parecer, não o leva à ociosidade ou a um tipo de perspectiva fatalista afirmando que nada podemos fazer a não ser nos contentar com o que está previamente fixado por uma causa sobrenatural. Pelo contrário, sua compreensão de providência de Deus inspira-o ao trabalho,

⁷⁵ CALVINO, João. *As Institutas da Religião Cristã: edição especial com notas para estudo e pesquisa*, São Paulo: Cultura Cristã, 2006, v. 4, p. 195-196.

⁷⁶ CALVINO, *O Livro dos Salmos*, v. 3, p. 586.

⁷⁷ *Ibid.*, v. 1, p. 205 (SI 10.1).

⁷⁸ CALVINO, *As Institutas da Religião Cristã*, I.17.11.

⁷⁹ CALVINO, *O Livro dos Salmos*, v. 1, p. 173.

consciente de que somos instrumentos de Deus para a execução do seu sábio e eterno propósito. Esta doutrina tem, portanto, uma “urgência pragmática” para todo o povo de Deus. O tempo é um recurso precioso que Deus nos concede para o progresso em todas as esferas de nossa vida.⁸⁰

Ilustremos a visão de Calvino em sua própria existência. Em 1539, Calvino, o jovem de 30 anos, podia tornar a fazer o que julgava determinado à sua vida: o estudo, a reflexão e a pregação. Com este objetivo, dirige-se a Estrasburgo. Ele deveria ter chegado a Estrasburgo em 1536, contudo, por encontrar-se impedida a estrada que daria acesso direto àquela cidade, teve de pernoitar em Genebra, “não mais que uma noite”. No entanto, o tímido e discreto Calvino, que desejava passar anônimo, foi descoberto... Então teve seu encontro dramático com o pastor Guilherme Farel (1489-1565), que o persuadiu a permanecer em Genebra e, juntos, levar adiante a Reforma que oficialmente fora adotada “democrática e unanimemente pelo Conselho Geral” naquela cidade, em 21 de maio de 1536. Calvino, mais tarde, em 1557, relembrando o fato, diria que Farel o convenceu, “não propriamente movido por conselho e exortação, e, sim, movido por uma fulminante impreciação, a qual me fez sentir como se Deus pessoalmente, lá do céu, houvera estendido sua poderosa mão sobre mim e me aprisionado”. Continua:

E, ao descobrir [Farel] que meu coração estava completamente devotado aos meus próprios estudos pessoais, para os quais desejava conservar-me livre de quaisquer outras ocupações, e percebendo ele que não lucraria nada com seus rogos, então lançou sobre mim uma impreciação, dizendo que Deus haveria de amaldiçoar meu isolamento e a tranquilidade dos estudos que eu tanto buscava, caso me esquivasse e recusasse dar minha assistência, quando a necessidade era em extremo premente.

Farel conseguiu: “Sob o impacto de tal impreciação, eu me senti tão abalado de terror, que desisti da viagem que havia começado”.⁸¹ Depois de tentarem implantar de fato a reforma em Genebra, em 1538, com a mudança política, Calvino e Farel foram expulsos da cidade.

Deus dirige todos os eventos: crê. Agora, finalmente está em Estrasburgo disposto a recomeçar sua vida pastoral e de estudo, tendo então, como marco desta nova fase, a redação do seu comentário do livro que considerava o principal das Escrituras: a Epístola de Paulo aos Romanos (1539).

Não sabia Calvino que em Estrasburgo encontraria outro “Farel”, chamado Martin Bucer (1491-1551) que,

⁸⁰ CALVINO, João. *Exposição de Hebreus*. São Paulo: Edições Paracletos, 1997, p. 140.

⁸¹ CALVINO, *O Livro dos Salmos*, v. 1, p. 40-41.

... empregando um gênero similar de censura e protesto ao que Farel recorrera antes, arrastou-me de volta a uma nova situação. Alarmado com o exemplo de Jonas, o qual ele pusera diante de mim, ainda prossegui na obra do ensino. E embora continuasse como sempre fui, evitando por todos os meios a celebridade, todavia fui levado, sem o saber, como pela força, a comparecer às assembleias imperiais, onde, voluntária ou involuntariamente, fui forçado a aparecer ante os olhos de muitos.⁸²

A situação política mudou em Genebra. Assim, em 22 de outubro de 1540 – entre outras cartas enviadas –, o Conselho dos Duzentos resolve convidar Calvino a voltar para Genebra; ele hesita. Em 1º de maio de 1541, o Conselho Geral, por considerar Calvino e Farel “pessoas de bem e de Deus”, revoga o edito de banimento de 1538. Farel, que convencera Calvino em 1536 a permanecer em Genebra, agora, a pedido do Conselho daquela cidade – visto que Calvino não atendera ao seu convite –, convence Calvino a retornar a Genebra em 1541. Em agosto do mesmo ano, Calvino já se decidira; mesmo desejando permanecer em Estrasburgo, voltaria a Genebra: “Mas quando eu me lembro que não pertenco a mim próprio, eu ofereço meu coração, apresentado como um sacrifício ao Senhor”.⁸³ Na manhã de terça-feira de 13/09/1541 os magistrados de Genebra, precedidos por um arauto, foram receber Calvino, percorrendo o mesmo caminho que ele e Farel fizeram três anos antes, passando pela porta Cornavin em direção Versoix. Neste mesmo dia, Calvino entra em Genebra; no dia 16, escreve a Farel dando-lhe notícia da sua entrevista com os magistrados e dos passos para a elaboração da forma para disciplina eclesiástica.⁸⁴

A partir de então, Calvino dá prosseguimento à implantação de uma intensa reforma naquela cidade. Mais tarde (1557), ele contaria que regressou a Genebra com lágrimas, tristeza, ansiedade e abatimento, contrariando a sua “aspiração e inclinação”. Contudo, tinha dentro de si um sentimento maior do que simplesmente fazer o que desejava; confessa:

... o bem-estar desta Igreja, é verdade, era algo tão íntimo de meu coração, que por sua causa não hesitaria a oferecer minha própria vida; minha timidez, não obstante, sugeriu-me muitas razões para escusar-me uma vez mais de, voluntariamente, tomar sobre meus ombros um fardo tão pesado. Entretanto, finalmente uma solene e conscienciosa consideração para com meu dever prevaleceu e me fez consentir em voltar ao rebanho do qual fora separado.⁸⁵

⁸² Ibid., p. 41-42.

⁸³ John Calvin Collection. CD-ROM. Albany, OR: Ages Software, 1998, Calvin, “Letter to Farel,” n. 73.

⁸⁴ John Calvin Collection. CD-ROM. Albany, OR: Ages Software, 1998, Calvin, “Letter to Farel,” n. 76.

⁸⁵ CALVINO, *O Livro dos Salmos*, v. 1, p. 42.

Mas, como ele mesmo diria, comentando o Salmo 13, “é pela fé que tomamos posse de Sua providência invisível”.⁸⁶ Comentando o Salmo 18, diz: “Não há nada mais miserável do que uma pessoa, em adversidade, que entra em desespero por agir segundo o mero impulso de sua própria mente e não em obediência à vocação divina”.⁸⁷ Em tudo isso, ele via a mão de Deus agindo por meio dos eventos e da modelagem de sua vontade.

A sua tarefa não foi fácil nem tranquila.⁸⁸ No entanto, ele tinha a convicção de ser um instrumento de Deus para levar adiante o seu propósito em Genebra na edificação da igreja de Deus. Descrevendo a confiança de Davi, a sua fé em meio a temores, diz:

A verdadeira prova de fé consiste nisto: que quando sentimos as solicitações do medo natural, podemos resisti-las e impedi-las de alcançarem uma indevida ascendência. Medo e esperança podem parecer sensações opostas e incompatíveis, contudo é provado pela observação que esta nunca domina completamente, a não ser quando exista aí alguma medida daquele. Num estado de tranquilidade mental não há qualquer espaço para o exercício da esperança.⁸⁹

Wallace interpreta acertadamente que “os escritos teológicos de Calvino sobre a questão da providência podem frequentemente ser lidos como um testemunho pessoal da fé que o sustentou na obra da sua vida”.⁹⁰

Calvino permaneceu em Genebra até o fim de sua vida (27/05/1564), implementando intensa reforma que se tornou modelo e inspiração especialmente para o mundo ocidental.

Cerca de 300 anos depois, um erudito católico francês, Ernest Renan (1823-1892), como um dos primeiros historiadores da França, revelou sua incompreensão diante da figura inquietante daquele personagem distante no tempo e nas ideias, mas que continuava vivo em seu país e em quase todo mundo ocidental. Assim, nos seus *Estudos da História das Religiões*, revela sua perplexidade, dizendo ter sido ele “o maior cristão do seu século”.⁹¹

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Maquiavel e Calvino, dois personagens contemporâneos, com duas cosmovisões tão distintas e, em muitos aspectos excludentes, marcaram a história

⁸⁶ Ibid., p. 262.

⁸⁷ Ibid., p. 354.

⁸⁸ CALVINO, João. *As pastorais*, São Paulo: Paracletos, 1998, p. 306.

⁸⁹ CALVINO, *O Livro dos Salmos*, v. 2, p. 495. Também: v. 2, p. 329.

⁹⁰ WALLACE, Donald S. *Calvino, Genebra e a reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003, p. 213.

⁹¹ RENAN, Ernst. *Études d'Histoire religieuse*. Paris: Michel Lévy Frères, Libraires-Éditeurs, 1857, p. 342.

de forma indelével. A influência de ambos permanece até os nossos dias. As suas percepções, inclusive religiosas, moldaram suas compreensões da vida, da ética e da História. Logicamente tudo isso delineou os ensinamentos e comportamento de cada um. Maquiavel, no uso do que acreditava ser o livre arbítrio, negocia, em tons racionais e místicos, com a *Sorte (Fortuna)*, tentando lidar com a maldade congênita do ser humano⁹² e tomar com habilidade – “*virtù*” – parte do controle de seu destino, entendendo que esse fim é nobre, portanto, os meios que usar são lícitos. Ele, portanto, rejeita a atitude passiva frente à vida. Ele parte da contemplação à ação.⁹³

Calvino, diferentemente, crê na direção da História por parte de um Deus soberano, santo, sábio, justo, misericordioso e amoroso. Ele se vê – como a todos os seres humanos – como agente da História que tem parte na execução do propósito de Deus dentro de sua esfera de ação; nas pequenas e grandes coisas. Ou seja: somos meios ordinários por meio dos quais Deus dirige a História. Devemos assumir, portanto, as nossas responsabilidades procurando sempre agir conforme os ensinamentos bíblicos. Devemos usar de todos os recursos legítimos que Deus nos fornece. Sem dúvida Deus pode e de fato age sem meios se assim o desejar; contudo, esta não é a sua forma ordinária de agir. Somos responsáveis pelo uso que fazemos dos recursos que Deus mesmo nos disponibiliza. Deus não nos dispensa do uso do bom-senso naquilo que fazemos.⁹⁴

Deste modo, devemos procurar harmonizar os nossos ideais aos meios e aos fins de Deus, que, em última instância, se concretizam na glória de Deus, que é o alvo final de nossa existência (1Co 10.31).⁹⁵

ABSTRACT

In 2013, the 500th anniversary of the writing of *The Prince* (1513), by Machiavelli, was celebrated in many circles. 2014 marked the 450th anniversary

⁹² “... é necessário que quem estabelece a forma de um Estado, e promulga as suas leis, parta do princípio de que todos os homens são maus, estando dispostos a agir com perversidade sempre que haja ocasião. Se esta malvadez se oculta durante um certo tempo, isso se deve a alguma causa desconhecida, que a experiência ainda não desvelou; mas o tempo – conhecido justamente como o pai da verdade – vai manifestá-la. (...) Os homens só fazem o bem quando é necessário; quando cada um tem a liberdade de agir com abandono e licença, a confusão e a desordem não tardam a se manifestar por toda parte”. MAQUIAVEL, *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, I.3, p. 29.

⁹³ EDMOND, Maquiavel, p. 759-760.

⁹⁴ Cf. CALVINO, *As Institutas*, I.17.4. Ver também: *As Institutas*, I.17.9; CALVINO, *As Institutas da Religião Cristã*: edição especial com notas para estudo e pesquisa, v. III, (III.8), p. 77.

⁹⁵ Cf. CALVIN, John. Catechism of the Church of Geneva. In: CALVIN, John. *Tracts and Treatises on the Doctrine and Worship of the Church*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1958, v. 2, p. 37; CALVINO, João. *Instrução na fé*. Goiânia, GO: Logos Editora, 2003, p. 11.

of the death of the French reformer John Calvin (1564). These two characters, with vastly different theoretical frameworks and assumptions, exerted vast influence on the history of ideas and continue to be studied enthusiastically in the 21st century. Costa proposes to examine aspects of their understanding of religion, history, and life, thus evaluating human participation within this scenario.

KEYWORDS

Machiavelli; Calvin; Religion; History; Fortune; Providence.

NOVAMENTE AS OBRAS DA LEI: GÁLATAS 2.16

*Gaspar de Souza**

RESUMO

Este artigo procura examinar a questão das “obras da lei” no contexto de Gálatas 2.15–21, mais precisamente no v. 16. O autor procura abordar o tema a partir de um estudo da retórica e semântica em Gálatas e na perícope a ser investigada. Ele avalia a natureza da Epístola aos Gálatas à luz da proposta de H. D. Betz e outros, tratando-a como uma carta forense/deliberativa. Além disso, o artigo procura interagir com o percurso gerativo de sentido para a construção do sentido do texto paulino. A partir disto, são investigadas as expressões-chave no verso 16, considerando a centralidade deste verso na estrutura retórico-teológica de Gálatas para decifrar a mensagem da epístola. O autor conclui reafirmando o caráter antitético de “obras da lei” e “justificação em Jesus” como de natureza soteriológica e não sociológica, acreditando que a visão tradicional ainda é a melhor explicação para a controvérsia paulina nos primórdios do cristianismo.

PALAVRAS-CHAVE

Obras da lei; Justificação pela fé; Retórica; Semântica; Nova perspectiva.

INTRODUÇÃO

“Obras da lei” (ἔργα νόμου) é uma expressão central na teologia paulina, especialmente em Romanos e Gálatas (Rm 3.20, 28; Gl 2.16 [3x]; 3.2, 5; 3.10).

* O autor é bacharel em teologia pelo Seminário Presbiteriano do Norte; bacharel em teologia pela UMESP e mestrando em teologia pelo CPAJ (filosófica e exegese). É pastor da IP dos Guararapes, em Jaboatão dos Guararapes, PE; professor de teologia exegética e apologética no Seminário Presbiteriano do Norte; professor de hebraico e grego no Seminário Teológico Pentecostal do Nordeste; professor visitante no Seminário Martin Bucer (São José dos Campos, SP) e na Escola Teológica Charles Spurgeon (Fortaleza, CE).

Além disso, o uso corriqueiro da expressão na “teologia popular” como contraponto à salvação pela fé somente é facilmente encontrada nas pregações evangélicas. Porém, essa regularidade não passa incólume na academia, uma vez que há grande polêmica em torno do designativo “obras da lei”. O que ela significa tem sido amplamente debatido por estudiosos da teologia paulina nos últimos quarenta anos, desde a publicação da obra *Paul and Palestinian Judaism* (1977), de Ed Parish Sanders.

O sentido tradicional de “obras da lei” é aquele encontrado na tradição protestante: obras da lei é antitética à salvação pela graça por meio da fé em Jesus Cristo. Ou seja, as obras da lei estão relacionadas com uma forma distinta de salvação baseada especificamente no sistema legalista judaico. De modo geral, então, obras da lei e justificação pela fé são coisas mutuamente excludentes.

O nosso artigo versa sobre o que Paulo queria dizer com a expressão “obras da lei”, levando em conta a investigação recente que entende “obras da lei” com aquilo que definia o caráter distintivo da religião judaica (identity makers), e não como uma antítese.

Para esta pesquisa, considerarei algumas questões retórico-semânticas da perícopes, auxiliado pela exegese, concluindo que a “antiga perspectiva” sobre a relação “obras da lei x justificação pela fé” como antitética ainda é a interpretação mais apropriada para a compreensão de Gálatas.

1. A NATUREZA DA CARTA AOS GÁLATAS

Duas cartas de Paulo estão no centro do debate sobre as “obras da lei”: Romanos e Gálatas. O motivo é que o tema da justificação pela fé e a expressão “obras da lei” são comuns a ambas.¹ Porém, é em Gálatas que Paulo trata com mais detalhe da questão da lei e seu papel na história da redenção. Além do mais, em Gálatas é apresentada a maior ameaça ao evangelho, como pode ser visto na discussão de Paulo com um grupo de “judaizantes” (Gl 2.14).²

1.1 Forma literária de Gálatas

De todas as cartas indubitáveis de Paulo, Gálatas é a única que não começa com qualquer tipo de ação de graças a Deus (*eulogia*),³ o que já revelaria seu caráter polemista e sua natureza apologetica. Especialmente digna de nota é a transição no verso 6, após a breve introdução da carta, com a expressão

¹ A proximidade é tanta que L. M. PETERSEN diz ser Gálatas uma “pequena Romanos” e que Romanos “bem pode ser uma expansão de Gálatas”. “Galatians, Letter to the”. In: TENNEY, Merrill C. (Ed.). *The Zondervan Pictorial Encyclopedia Of The Bible*: Pradis Software. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2002.

² Na verdade, o termo que aparece neste texto é um verbo, Ἰουδαΐζειν, traduzido por “viver como judeu”.

³ MARSHALL, I. Howard. *Teologia do Novo Testamento: diversos testemunhos, um só evangelho*. São Paulo: Vida Nova, 2007, p. 186.

θαυμάζω ὅτι (“Admira-me que”). A expressão é, conforme cartas antigas, usada para repreensão causada pelo espanto da não satisfação das expectativas do autor.⁴ Por causa desta expressão, alguns comentaristas acreditam que a Carta aos Gálatas possui caráter *epidíctico*, procurando *apenas* repreender os Gálatas. Em Gálatas vamos encontrar o esboço da teologia de Paulo sobre a relação dos crentes, especialmente os gentios, com a lei. Esse esboço não se dará, porém, sem a controvérsia de Paulo com seus oponentes, a quem Paulo se refere em diversos lugares de sua carta (1.6-9; 2.4-5; 3.1; 4.17; 5.10, 12; 6.12-13), mas cuja identidade também tem sido motivo de debates.

Esse tom de “polêmica apaixonada”⁵ torna-a a “Carta Magna da emancipação espiritual”,⁶ visto que é notória a defesa de Paulo em prol da liberdade cristã, liberdade que está sob ameaça como se percebe pelo conflito entre “os que são da fé” (3. 7) e os “das obras da lei” (3.10), entre o “evangelho de Cristo” (1.7) e um “outro evangelho” (1. 6–9). Na verdade, Paulo diz que esse “outro evangelho” é o “evangelho de Cristo” transtornado pelos “perturbadores” (οἱ ταρασσόντες). Então, é possível depreender que o propósito primário de Gálatas não é outro senão a refutação de um ensino que conflitava com o que Paulo havia ensinado e recebido por revelação (Gl 1. 9, 10–12ss). Este propósito é visto, ainda mais claramente, na constituição estrutural da carta.⁷

A classificação da forma literária de Gálatas tem sido entendida como “retórica forense”, encontrada nos capítulos 1.6–4.11, e “retórica deliberativa”, encontrada nos capítulos 4.12–6.10.⁸ Neste caso, de fato é possível perceber na carta tanto a acusação (1.6) e a autodefesa (1.11ss), típicas do discurso forense; quanto a persuasão (Cf. 4.12), típica do discurso deliberativo.⁹ Para

⁴ Ver: HANSEN, G. W. Gálatas, Cartas aos. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova e Paulus, 2008, p. 586.

⁵ HIEBERT, D. Edmond. Galatians. In: *New International Bible Dictionary*. Pradis Software. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2002.

⁶ Ibid.

⁷ KERN, Philip H. *Rhetoric and Galatians: Assessing an Approach to Paul’s Epistle*. Society for New Testament Studies Monograph Series. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004. Nesta obra, o autor demonstra que Gálatas não foi escrita em conformidade com a retórica greco-romana, e que isto ainda precisa ser definido, mesmo que a retórica clássica tenha sido aplicada desde cedo por Crisóstomo em seu comentário sobre Gálatas. Porém, o trabalho de H. D. Betz (*The Literary Composition and Function of Paul’s Letter to the Galatians*. In: *General Meeting of the Society for New Testament Studies, 29, August 13, 1974, Siguna: Sweden*), pioneiro sobre o assunto na contemporaneidade, continua relevante.

⁸ HANSEN, Gálatas, Cartas aos, p. 586. Cf. REID, Daniel (Ed). *Dicionário teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova/Loyola, 2012, p. 604, 605.

⁹ Cf. KOK, Ezra Hon-Seng. “The Truth of the Gospel: A Study in Galatians 2.15-21”. Tese de Ph.D., Durham University, 1993, 334p. Disponível em: <http://theses.dur.ac.uk/1555/1/1555.pdf>; LONGENECKER, Richard. *Galatians*. Word Biblical Commentary. N. 41. Dallas: Word, 1990, p. 54-57 (texto eletrônico).

Wright,¹⁰ os estudiosos da forma literária de Gálatas não deveriam ficar tão animados, mas deveriam sempre considerar o que “o texto realmente diz”. Porém, o que o texto quer dizer e a sua forma estão entrelaçados.

Embora haja pouco consenso entre os eruditos sobre os detalhes, o valor do reconhecimento da forma padrão das cartas no Novo Testamento é evidente. Primeiro, a forma da carta revela o *esboço básico* dela. Esse esboço capacita o intérprete a ver *cada parte da carta no contexto do todo*. Segundo, a forma padrão da carta torna o indivíduo consciente de qualquer omissão [...]. Terceiro, conhecer a forma padrão das cartas capacita o intérprete a *discernir as alterações intencionais do escritor*.¹¹

Desta maneira, se Gálatas possui uma estrutura apologética, ficará patente que o problema que Paulo procura combater não é, em hipótese alguma, algo sobre o que houvesse concordância entre ele e os judeus do primeiro século. Antes, seriam pontos substancialmente divergentes, que envolveriam a adoção de outro evangelho, separando de Cristo todos os que adotassem as ideias dos oponentes paulinos.

1.2 Avaliação da forma literária de Gálatas

Desde a proposta de Hans Dieter Betz,¹² a epístola aos Gálatas tem sido analisada segundo os dispositivos da retórica greco-romana. Kern¹³ apresenta alguns esboços retóricos de Gálatas e, mesmo não havendo muitas diferenças e relutando quanto à exposição de Betz, diz que as premissas principais são aceitáveis. O objetivo de Kern é comparar

a forma de Gálatas com os marcos estruturais fornecidos pelos manuais, principalmente aqueles citados nos comentários de Betz, e interagindo com Betz porque ele tem uma defesa articulada de uma análise retórica original e completa da estrutura da epístola com “aqueles que discordam sobre o gênero de Gálatas e não lutaram com os detalhes na medida que Betz o fez”.¹⁴

Os esboços apresentados em Kern são os seguintes:¹⁵

¹⁰ WRIGHT, N. T. The Letter to the Galatians: Exegesis and Theology. Disponível em: http://www.ntwrightpage.com/Wright_Galatians_Exegesis_Theology.htm. Acesso em: 24 jan. 2010.

¹¹ GREIDANUS, Sidney. *O pregador contemporâneo e o texto antigo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 377. Minha ênfase.

¹² BETZ, Hans Dieter. The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians. In: *General Meeting of the Society for New Testament Studies*, 29, August 13, 1974, Sigtuna, Sweden.

¹³ Ibid., p. 90

¹⁴ Ibid., p. 90, 91.

¹⁵ Ibid., p. 91, 92.

Tabela 1

H. D. Betz (1975) 1.1–5: prescrito epistolário 1.6–11: <i>exordium</i> 1.12–2.14: <i>narratio</i> 2.15–21: <i>propositio</i> 3.1–4.31: <i>probatio</i> 5.1–6.10: <i>exhortatio</i> 6.11–18: poscrito epistolário (<i>peroratio</i>)	B. H. Brinsmead (1982) 1.1–5: prescrito epistolário 1.6–10: <i>proemium</i> 1.12–2.14: <i>propositio</i> 2.15–21: <i>propositio</i> 3.1–4.31: <i>probatio</i> 5.1–6.10: <i>refutatio</i> 6.11–18: poscrito epistolário	G. A. Kennedy (1984) 1.1–5: saudação 1.6–10: <i>proemium</i> 1.11–5.1: provas 1.11–2.21: primeira posição 1.11–12: tópico 1.13–2.14: narrativa 2.15–21: <i>epicheireme</i> 3.1–5.1: segunda posição 5.1–6.10: injunções 6.11–18: epílogo/poscrito
B. Standaert (1985) 1.1–5: introdução epistolária 1.6–12: anúncio do tema 1.13–2.14: <i>narratio</i> 2.15–21: <i>peroratio</i> 3.1–4.31: <i>refutatio</i> 5.1–6.10: <i>probatio</i> – <i>exhortatio</i> 6.11–18: epílogo	R. G. Hall (1987) 1.1–5: saudação/ <i>exortatio</i> 1.6–9: proposição 1.10–6.10: prova 1.10–2.21: narração 3.1–6.10: outros títulos 6.11–18: epílogo	J. Smit (1989) 1.1–5: prescrito epistolário 1.6–12: <i>exordium</i> 1.13–2.21: <i>narratio</i> 3.1–4.11: <i>confirmatio</i> 4.12–5.12: <i>conclusio</i> 5.13–6.10: interpolação 6.11–18: <i>amplificatio</i>
R. Longenecker (1990) 1.1–5: saudação 1.6–10: <i>exordium</i> 1.11–2.14: <i>narratio</i> 1.11–12: tese enunciada 1.13–2.14: material autobiográfico 2.15–21: <i>propositio</i> 3.1–4.11: <i>probatio</i> 4.12–6.10: <i>exhortatio</i> 6.11–18: subscrição	J. Hester (1991) 1.1–5: prescrito epistolário 1.6–10: <i>exordium</i> 1.11–12: <i>stasis</i> 1.13–2.21: <i>narratio</i> 2.11–14: <i>chreia</i> 2.15–21: elaboração da <i>chreia</i> 3.1–4.31: <i>probatio</i> 5.1–6.10: <i>exhortatio</i> 6.11–18: poscrito epistolário (<i>peroratio</i>)	W. Russel (1993) 1.1–5: prescrito/saudação 1.6–10: prólogo/proêmio/ <i>exordium</i> 1.11–6.10: prova/ <i>probatio</i> / <i>confirmatio</i> 1.11–2.21: argumento histórico 3.1–4.31: argumento experiencial 5.1–6.10: argumento causal 6.11–18: poscrito/epílogo/ <i>conclusio</i>

Está claro que, apesar das variações, o conteúdo forense/deliberativo da carta continua a aparecer em cada segmento. Parece-nos que Gálatas foi escrita com estes dois vieses: tanto Paulo quer defender a si mesmo (e.g. Betz, Brinsmead) quanto persuadir os Gálatas a unirem-se a ele e ao evangelho em rechaçar os opositores (e.g. Hall, Russel, Smit, Kennedy).¹⁶

¹⁶ Aristóteles diz: “Numa deliberação temos tanto o conselho como a dissuasão; pois tanto os que aconselham em particular como os que falam em público fazem sempre uma destas duas coisas. Num

Note que, contrário a Betz e Kennedy, ele insere um *epicheireme* no capítulo 2.15-21, especialmente os versos do debate sobre o “viver como judeu”, a “justificação pela fé em Cristo Jesus” e a antítese entre “graça de Deus” e “justiça da lei”. É estranha esta inserção de Kennedy, pois, mesmo posicionando-se pelo gênero deliberativo, o *epicheireme* é, conforme Aristóteles, uma tentativa de demonstração que se opõe à demonstração propriamente dita, é uma premissa que acompanha imediatamente a *prova*. Se assim o fosse, então a própria seção seria a *prova*. Standaert entende que a seção 2.15-21 como *peroratio*. A julgar a função da *peroratio*, que é uma conclusão com fins de chamar a atenção da audiência e é onde o orador recorre a apelos sentimentais e emocionais por meio de argumentos éticos ou pragmáticos, Standaert estaria mais próximo o teor da seção do que Kennedy. Ainda assim, a proposta de Betz parece se destacar, e tem sido revisada e retomada (e.g Longenecker), não sem novos debates.

Talvez o leitor se pergunte por que esta discussão sobre o gênero de Gálatas e sua relação com as “obras da lei”. Mesmo um autor como Moisés Silva foi cético no início ao trabalho de Betz, mas suas reservas à análise de Betz foram se atenuando.¹⁷ Ainda assim, o estudo do caráter literário de Gálatas, desde Betz, marcou uma nova era dos estudos do Novo Testamento,¹⁸ a despeito das críticas levantadas e dos desacordos contra tal abordagem.¹⁹

processo judicial temos tanto a acusação como a defesa, pois é necessário que os que pleiteiam façam uma destas coisas. No gênero epidictico temos tanto o elogio como a censura”. *Retórica*. Obras Completas. 2. ed., v. VIII. Tomo 1. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005, p. 104 [1.3.3].

¹⁷ SILVA, Moises. *Interpreting Galatians: Explorations in Exegetical Method*. 2nd. ed. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001, p. 93.

¹⁸ Cf. CLASSEN, Carl Joachim. *Rhetorical Criticism of the New Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. KENNEDY, George Alexander. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984; KLAUCK, Hans-Josef. *Ancient Letters and the New Testament: A Guide to Context and Exegesis*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2006; TOLMIE, Donald Francois. *A Rhetorical Analysis of the Letter to the Galatians*. Dissertação de Ph.D em Estudos do Novo Testamento. University of the Free State, Bloemfontein, South Africa, 2004, 249 p.; SAMPLEY, J. Paul; LAMPE, Peter (Eds). *Paul and Rhetoric*. New York, London: T & T Clark, 2010; LONGENECKER, Bruce. *Rhetoric at the Boundaries: The Art and Theology of New Testament Chain-Link Transitions*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2005; PORTER, Stanley E. *Paul of Tarsus and his Letters*. In: PORTER, Stanley E. (Ed). *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period*: 330 B.C.–A. D. 400. Leiden; New York; Köln: Brill, 1997, p. 533-547.

¹⁹ Pelo menos duas críticas são importantes: (1) A ambiguidade com as propostas. Um exemplo dado por Silva (*Interpreting Galatians*, p. 93, 94) é a seção hortativa (5.1–6.10), que não cabe em nenhum dos padrões atestados nos discursos apoloéticos e, por isso, Gálatas seria mais bem reconhecida como “retórica deliberativa” (ver: KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, p.145). (2) A questão de se Paulo estava consciente do uso dos modelos e técnicas retóricas. Seja como for, mesmo estas questões forçam-nos a identificar o gênero da carta e “fornecem razões concretas para decisões” (SILVA, *Interpreting Galatians*, p. 95) exegéticas importantes, especialmente em impulsionar novos estudos. Cf. PORTER, *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period*, p. 533-547.

Assim, se a questão das “obras da lei” for demonstrada dependente do gênero de Gálatas, então se perceberá que havia uma contraposição radical entre Paulo e os seus oponentes, especialmente no tocante à justificação pela fé (2.15-21). Ora, se não fosse algo tão sério como a justificação judicial, e fosse apenas uma questão sociológica e não soteriológica, especialmente para os gentios, a Carta aos Gálatas não teria o estilo apologético-deliberativo, e sim o gênero *epidíctico*, ou seja, conteria apenas uma censura pelo fato de os gentios desejarem viver sob “o nomismo pactual”. Isto nos leva a outra consideração da carta que demonstra a *antítese* entre “obras da lei” e “justificação pela fé”: seu discurso semântico.

1.3 Avaliação semântica de Gálatas

Uma vez analisada a estrutura geral da Carta aos Gálatas, ainda que brevemente e tendo ciência das dificuldades, também é possível notar que a sua *estrutura semântica* está em franca oposição à nova concepção sobre as obras da lei. Moises Silva afirma que os “intérpretes bíblicos não podem permitir-se ignorar os avanços neste campo” de pesquisa linguística.²⁰

Na construção do *sentido* ou *significado* do discurso, segue-se um percurso que vai de níveis mais fundamentais até níveis mais profundos, passando do narrativo ao discursivo. Esta gradação é chamada de *percurso gerativo de sentido*.²¹ A construção do sentido, portanto, passa pela elaboração do texto. O autor deixa *marcas* de sua *intencionalidade*, especialmente segundo os mecanismos sintáticos e semânticos responsáveis pela produção de sentido.²²

Segundo Koch,²³ na composição textual, que passa pela “seleção dos campos lexicais e a seleção lexical de modo geral”, são fornecidas “pistas valiosas para a interpretação do texto e a *captação dos propósitos com que é produzido*”.²⁴ Encontramos tais elementos aplicados à seção 2.15–21, especialmente no v. 16, seja na *argumentação* da seção ou no *inventário semântico*, organizando os lexemas e vocábulos de significados sinônimos, “baseado na similaridade”,²⁵ ou de *contraposição*, “baseados na antinomia” de tais termos na própria perícopes.²⁶

²⁰ SILVA, *Interpreting Galatians*, p. 86.

²¹ FIORIN, José Luiz. *Elementos de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 17-53.

²² *Ibid.*, p. 10.

²³ KOCH, Ingedore Villaça. *O texto e a construção dos sentidos*. 9ª ed. São Paulo: Contexto, 2008, p. 45-58.

²⁴ *Ibid.*, p. 55, 56. Minha ênfase.

²⁵ SILVA, Moises. *Biblical Words and their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1983, p. 119-136.

²⁶ Para mais detalhes da análise semântica de Gálatas, ver: CIAMPA, Roy E. *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.

No nível fundamental da Carta aos Gálatas, abrigam-se categorias semânticas que se fundamentam em similaridades e oposições.²⁷ Por exemplo, qualquer leitura do texto de Gálatas, mesmo numa tradução em português, deixará claro o constante uso de Paulo de *adversativas*, seja por conjunções e locuções como ἀλλά, δέ, καί, ὅτι οὐκ, εἰ γάρ, μᾶλλον δέ, ἔαν μή etc. (1.1, 8, 12, 17; 2.7, 14; 3.16, 22; 4.2, 7, 8, 14, 17, 23, 29, 30, 31; 5.6, 13; 6.13, 15; 1.11; 2.14; 2.21; 3.18; 6.3; 3.9; 2.16), seja por *temas* que também implicam em *antíteses* (1.6–9; 2.21; 3.18; 3.3; 5.16; 6.8; 4.21–31; 6.15).

2. DELIMITANDO O CONTEXTO DE GÁLATAS 2.16: A NATUREZA DE ἔργα νόμου

Agora, à luz da abordagem proposta nas linhas acima, será que a questão das “obras da lei” poderia também ser tratada de igual maneira? Ou existe alguma necessidade de revisar a “antiga perspectiva” e adotar uma “nova perspectiva”? À luz dos dispositivos semântico-retóricos utilizados por Paulo, “obras da lei” seria apenas a “convicção de que o *status* dentro da aliança (= justiça) é mantido ao fazer o que a Lei exige (“obras da Lei”)²⁸, isto é, apenas uma referência à distinção ética entre judeus e gentios? Ou seria, como parece, um modo antitético de salvação, que se contrapõe à justificação pela fé? Queremos examinar o problema neste instante.

A articulação teológica de Paulo em Gálatas começa no capítulo 2.15 e se estende até o capítulo 3. Segundo a análise de Betz, a seção 2.15–21 constaria da proposição (*propositio*) da tese teológica de Paulo, enquanto que a seção 3.1–4.31 seria a prova ou confirmação de sua tese. Certamente ninguém discutirá o contraste existente entre obras da lei e justificação pela fé nestas seções. Mas, sem dúvida, a natureza desta antítese deve ser discutida e penso que tal natureza se revela inequivocamente em que “nenhuma carne” (πᾶσα σὰρξ) pode esperar ser justificada diante de Deus pelas “obras da lei”. Ou seja, existe apenas uma alternativa para judeus e gentios (2.14–15): justificação pela fé em Cristo.

Então, por qual motivo Paulo é tão crítico das obras da lei? Certamente porque querer ser justificado pelas obras da lei era reconstruir o que Cristo destruiu (2.18) e aniquilar a graça de Deus, tornando sem propósito (δωρεάν) a morte de Cristo (v. 21). Além do mais, seria viver como judeu (v. 14), ou pior, seria fazer Cristo ministro do pecado (v. 17). Em sua argumentação, Paulo até

²⁷ FIORIN, *Elementos de análise do discurso*, p. 21. Cf. BEEKMAN, John; CALLOW, John. *A arte de interpretar e comunicar a palavra escrita – técnicas de tradução da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1992, p. 272ss.

²⁸ DUNN, James D. G. *The New Perspective on Paul*. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK: Eerdmans, 2008, p. 218.

mesmo aponta a verdadeira filiação abraâmica: apenas os que são da fé são filhos de Abraão (3.18–29).

2.1 O incidente em Antioquia

Os versos 15–21, chamados por D. A. Carson de “a argumentação apostólica sobre a justificação”,²⁹ são considerados a resposta de Paulo ao incidente que aconteceu em Antioquia. Ali, a partir do verso 11, Paulo nos dá um resumo do que aconteceu, esclarecendo-nos o cenário do evento:³⁰ (1) antes da comitiva de Jerusalém chegar à Antioquia, Pedro comia naturalmente com gentios; (2) com a chegada da comitiva, Pedro se retraiu e se afastou (ὑπέστειλεν καὶ ἀφώριζεν) dos gentios por medo dos “da circuncisão” (ἐκ περιτομῆς); (3) como consequência de “ficar longe” dos gentios, houve separação entre judeus e gentios, a ponto de, junto com os judeus, Barnabé juntar-se a Pedro nesta separação; (4) Paulo avaliou a situação, vendo-a como perigosa, sem contar que era uma hipocrisia (ὑποκρίσει) de Pedro e Barnabé; (5) Paulo repreende a Pedro por ele “não andar corretamente para com a verdade do evangelho” (ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου – v. 14).

2.2 A premissa da apologética paulina em Gálatas 2.15–21

Penso, então, que a partir do v. 15 Paulo deseja provar o que é “andar corretamente conforme a verdade do evangelho”: que, sendo judeu por natureza, o comportamento separatista de Pedro obrigava aos gentios a serem judaizados, mesmo Pedro vivendo como gentio. Moisés Silva afirma que o argumento dos versos 15–20 tem “o objetivo de demonstrar a gravidade de qualquer comportamento (por parte de Pedro ou de outros judeus cristãos) que possa coagir os cristãos gentios a adotar o estilo de vida judaico”.³¹ A fim de percebermos a argumentação da apologética paulina nestes versos, podemos assim estruturar os versos:³²

²⁹ CARSON, D. A. A argumentação apostólica sobre a justificação – Gálatas 2.11-21. 25ª Conferência Fiel para Jovens, 2009, Vídeo. Disco Rígido. Também acessível em: <http://www.ministeriofiel.com.br/conferencias/mensagem/417/video>.

³⁰ LONGENECKER, *Galatians*. A expressão do verso 11, ὅτε δὲ como em 1.5, introduz um novo evento, sendo com ἔπειτα um indicador temporal. Porém, ambas têm funções distintas. Segundo Low-Nida (*Léxico grego-português do Novo Testamento* – baseado em domínio semântico. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 563, 565), a primeira indica “um ponto temporal que é mais ou menos simultâneo a outro ponto temporal ou coincide com o mesmo”; a segunda indica “um ponto temporal que segue outro ponto temporal”. Paulo está separando o evento ocorrido em 2.11 do evento ocorrido em 1.18, 21, 2.1. Só sabemos *quando* aconteceu o evento em 1.18ss, mas não sabemos *quando* aconteceu o conflito com Pedro em Antioquia.

³¹ SILVA, 2014, p. 478.

³² Cf. Adaptado de KOK, *The Truth of the Gospel*.

- (15) ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἔθνῳν ἀμαρτωλοί·
- (16a) εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου
ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ,
- (16b) καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν,
(16c) ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου,
(16d) ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ.
- (17a) εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ
(17b) εὐρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἀμαρτωλοί,
(17c) ἄρα Χριστὸς ἀμαρτίας διάκονος;
(17d) μὴ γένοιτο.
- (18a) εἰ γὰρ ἂν κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ,
(18b) παραβάτην ἑμαυτὸν συνιστάνω.
- (19a) ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον,
ἵνα θεῷ ζήσω.
- (19b) Χριστῷ συνεσταύρωμαι·
(20a) ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ,
ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός·
(20b) ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ
(20c) τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἑμοῦ.
- (21a) Οὐκ ἄθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ·
(21b) εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη,
ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν.

Segundo Kern,³³ a centralidade destes versos na estrutura retórico-teológica de Gálatas para decifrar a mensagem de Gálatas já tem sido provada. De fato, estes versos conformam-se à forma e função da *propositio*, ou seja, “ele resume o conteúdo material da *narratio*” (2.11–14) e “define os argumentos a serem discutidos posteriormente na *probatio*”.³⁴ Além de apresentar-se como um novo percurso, certamente, em relação aos versos 2.1–14 e 3.1–4.31, a distinção do conteúdo temático deve ser admitida especialmente na exposição do conteúdo do evangelho pregado e defendido por Paulo (1.1.11,12).³⁵

³³ Ibid., p. 105.

³⁴ BETZ, *The Literary Composition*, p. 17.

³⁵ O argumento de Paulo é que “τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ’ ἑμοῦ” tem origem divina, que fora recebido “δι’ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ” (por meio [agência] da revelação de Jesus Cristo) (1.12).

a justificação se obtém somente através da fé em Cristo e não por meio das obras da lei.³⁶ Mendoza Magallón argumenta que

a unidade 2,15-21 inicia com uma mudança de estilo e de pessoas. O apóstolo passa da narração histórica à forma doutrinal expositiva, utilizando a primeira pessoa plural e singular para indicar e apoiar seus argumentos (v. 15: ἡμεῖς; v. 16: καὶ ἡμεῖς [...] ἐπιστεύσαμεν; v. 17: εὐρέθημεν; v. 18: οἰκοδομῶ, συνιστάνω; v. 19: ἀπέθανον, ζήσω, συνεσταύρωμαι; v. 20: ζῶ) e, no final, à terceira pessoa referida a Cristo (v. 21: ζῆ [sic]).³⁷

Ainda H. D. Betz explica:

Esta passagem é um resumo da doutrina da justificação pela fé... O resumo é feito para aparecer como a conclusão lógica que alguém extrairia da *narratio* como um todo. Os versos 17-18 contêm os pontos de discordância. Aqui especialmente a linguagem da oposição é emprestada. Os versos 19-20 contêm a exposição na forma de quatro teses teológicas, a serem desenvolvidas mais adiante. O verso 21 conclui com uma *refutatio*, uma forma de negar uma declaração. Paulo não usa *partitio* ou *enumeratio* porque existe apenas um ponto contra o qual a completa defesa tem sido feita (2.17). A *propositio* é extremamente concisa e consiste de abreviações largamente dogmáticas, isto é, fórmulas muito breves de resumos das doutrinas.³⁸

Aceita a explicação de Betz, a *propositio* é, então, dividida em duas partes principais: (1) a exposição dos pontos de concordância sobre o tema central (v. 15, 16) e (2) a exposição dos pontos de discordância e que, portanto, serão contestados (εἰ δέ – v. 17, 18).³⁹ Os versos 19–21 seriam a conclusão da *propositio*, uma refutação definitiva à discordância (2.17). Resta-nos perguntar a quem Paulo dirige sua proposição.

À primeira vista, pode-se pensar que Paulo ainda continua a falar com Pedro, como se pensava antes de 1950, quando os comentaristas acreditavam que o v. 15 era a continuação do discurso de Paulo.⁴⁰ Porém, análises mais recentes indicam que o ἡμεῖς (nós) no v. 15, se estendendo ao v. 16, refere-se

³⁶ MENDONZA MAGALLÓN, P. “*Estar crucificado juntamente con Cristo*”: el nuevo status del creyente en Cristo – estudio exegético-teológico de Gal 2, 15-21 y Rom 6, 5-11. Roma: Gregorian University Press, 2005, p. 21.

³⁷ Ibid., p. 22

³⁸ BETZ, *The Literary Composition*, p. 17, 18.

³⁹ LONGENECKER, *Galatians*.

⁴⁰ SCACEWATER, Todd. “Galatians 2:11-21 and the Interpretive Context of ‘Works of the Law’”. *Journal of the Evangelical Theological Society*, n. 56/2, 2013, p. 307-323.

a Paulo, Pedro, Barnabé e aos demais judeus-cristãos.⁴¹ Kok afirma que ἡμεῖς é qualificado pela sentença φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἔθνων ἁμαρτωλοί.⁴²

Diante disto, o pressuposto de uma dicotomia está presente, não apenas uma distinção *étnica* entre judeus e gentios (φύσει Ἰουδαῖοι – judeus por natureza ou nascimento), mas também uma distinção *ética* com implicações soteriológica (οὐκ ἐξ ἔθνων ἁμαρτωλοί – não *pecadores* dentre os gentios). “Os judeus acreditavam que o mundo estava dividido em duas partes: os *judeus* (Ἰουδαῖοι), *justos* por natureza e por eleição divina, e os *gentios* (ἐξ ἔθνων), *pecadores* (ἁμαρτωλοί) porque não tinham recebido a lei e, por consequência, nem podiam praticá-la”.⁴³ Também Ciampa afirma o mesmo, dizendo que, no “judaísmo tardio, esta descrição foi aplicada aos gentios como uma classe, desde que eles eram, por definição, pessoas que rejeitavam e não viviam de acordo com as normas e a vontade de Deus reveladas na Lei”.⁴⁴ Ser “pecadores dentre os gentios”, portanto, é viver sem a lei (ἄνόμοι – ver Rm 2.12–14; 1Co 9.21). Creio, então, que a função de καί no verso 15 é adversativa: judeus e não gentios; justos e não pecadores. Em termos de percurso gerativo de sentido, este enunciado de estado do v. 15 seria uma demarcada oposição do nível narrativo: os judeus e gentios não tinham a competência para serem justificados por Deus pelas “obras da lei”. Para ambos, mesmo um tendo a lei e o outro não, faltavam-lhes o saber necessário para cumprir a sanção divina na mudança do seu *status* inicial: a fé em Jesus Cristo.

Paulo, então, está ciente desta distinção, sem negar a eleição de seu povo, a quem Deus havia dado a lei e não o fez com os demais povos (Sl 147.9,10). Por isso mesmo, os judeus poderiam orgulhar-se de praticar a lei, especialmente nos ritos (circuncisão, guarda de dias [στοιχεῖα], distinções alimentares etc), de não serem “como os demais homens” (Lc 18.11). A fim de não ser mais pecadores dentre os gentios, estes deveriam “viver como judeus”. E é isto que Paulo não aceita:

a exclusividade da forma judaica de viver, seu aspecto cultural, como sendo a única para se obter a salvação no Deus único e verdadeiro, ou o canal da graça de Deus. *Cristo é o critério para viver e conquistar a salvação, e não a cultura judaica. Somente Cristo pode justificar o ser humano, independente de raça ou de outros critérios humanos e culturais* (Cf. 3,8).⁴⁵

⁴¹ Cf. GONZAGA, Waldecir. “A verdade do evangelho” (Gl 2, 5.14) e a autoridade na igreja. Santo André, SP: Academia Cristã, 2014, p. 359-361.

⁴² KOK, The Truth of the Gospel, p. 106.

⁴³ Ibid., p. 359 (itálicos no original).

⁴⁴ CIAMPA, *The Presence and Function*, p. 148.

⁴⁵ GONZAGA, “A verdade do evangelho”, p. 364. Minha ênfase.

2.3 A tese paulina em Gálatas 2.16

Desse modo, o verso 16, onde aparece a primeira ocorrência da expressão “obras da lei”, esclarece o verso 15. Segundo a proposta desta leitura, nos v. 15,16 encontra-se a exposição dos pontos de concordância sobre o tema central. Por isso estes versos são tomados como uma unidade, embora adversativa, especialmente se a conjunção *δέ* for admitida ao texto.⁴⁶ Penso que a conjunção deva permanecer por ser uma *lectio difficilior et antiqua*. Gonzaga, contra Richard Longenecker,⁴⁷ fornece mais motivos para a permanência do *δέ*:

...nós também sustentamos que ele precisa permanecer dado o seu valor adversativo, com respeito ao v.15. Ou seja, ele nos permite traduzir o texto afirmando: “Sabemos, *porém*”, que por sua vez nos indica que esse conhecimento em relação à inoperância das “obras da lei” era algo notório no meio judaico. Este *δέ* é conectivo e antitético, visto que sua função é justamente aquela de sublinhar a posição cristã de Paulo em relação com aquela que vem descrita antes.⁴⁸

Paulo introduz as razões [εἰδότες [δέ] ὅτι] porque as obras da lei não podem justificar nenhum ser humano (v. 16b). O particípio perfeito εἰδότες funciona como um particípio circunstancial, acrescentando um fato ao que fora dito no v. 15.⁴⁹ Acentua-se a dicotomia porque Paulo estrutura o verso 16 em um *quiasmo*:

(16a) εἰδότες [δέ] ὅτι

A οὐ δικαιούται ἄνθρωπος

B ἐξ ἔργων νόμου

C εἰ μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ,

X (16b) καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν,

C' (16c) ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ

B' καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου,

A' (16d) ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ.

⁴⁶ O texto grego da Sociedade Bíblica Unida (UBS) não expôs as evidências para esta variante, embora ponha a conjunção *δέ* entre colchetes, admitindo que a “palavra incluída *poderia* ser considerada como parte do Novo Testamento, mas no atual estado dos estudos do texto do NT *isso não pode ser tomado como completamente certo*”. Para a comissão, “essas passagens tem categoria C no aparato crítico”. E por que a conjunção *δέ* está entre colchetes, mas sem aparato? A UBS responde: “Se a variante é de *menor significação gramatical, sem um apreciável peso para a tradução*, não se toma nota dela no aparato” (ALAND, K. et al. *The Greek New Testament*. 4. ed. New York: United Bible Societies, 1994, p. 2. Minha ênfase). Se o grau de certeza é C, então a comissão teve dificuldades para decidir se colocaria a variante no texto. Porém, o texto de *Nestle-Aland* indica que *δέ* é omitida em 146 (c. 200) e muitas outras testemunhas, mas preservada em boa parte da tradição bizantina (℞).

⁴⁷ LONGENECKER, *Galatians*, p. 123.

⁴⁸ GONZAGA, “*A verdade do evangelho*”, p. 365.

⁴⁹ LONGENECKER, *Galatians*, p. 123.

Este dispositivo retórico não apenas demarca a primeira divisão da perícope avaliada, mas também indica onde recai a ênfase paulina, especificamente no elemento central da *introversão* (v. 16b-X). Por ser uma espécie de paralelismo, temos nele não apenas os aspectos gramaticais – as diversas negativas e morfologias de δικαιόω – mas também semânticos (ἄνθρωπος e πᾶσα σὰρξ). Por esta disposição literária, penso que existe, sim, um forte contraste entre “justificação pela fé” e “justificação pela lei” com forte tom soteriológico, e não um contraste em termos de exclusivismo nacionalista ou sociológico. Notadamente, Paulo exclui a possibilidade de mesmo os judeus serem justificados à parte da fé εἰς Χριστὸν. Isto é reforçado pela função adverbial em καὶ ἡμεῖς. Roy Ciampa chega à seguinte conclusão em sua análise:

Como consequência de conhecer que alguém é justificado διὰ πίστεως, mesmo aqueles que são φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοὶ têm crido em Cristo Jesus [...]. Seu propósito em crer [16c-C'] era que eles podiam ser justificados ἐκ πίστεως Χριστοῦ em vez de pelas obras da lei [16c-B']. A razão de eles esperarem ser justificados ἐκ πίστεως Χριστοῦ em vez de ἐξ ἔργων νόμου era porque eles sabiam que ser justificados ἐξ ἔργων νόμου não era uma opção real [16d].⁵⁰

Ora, o v. 16 demonstra força adversativa necessária para a devida compreensão das “obras da lei”. Primeiro, porque é a primeira vez que a expressão aparece em Gálatas e, considerando sua natureza, ela não aparece de modo positivo. Segundo, porque ela aparece numa seção da tese paulina da justificação pela fé em Cristo. Terceiro, porque ela é vista como negativa em relação à justificação (οὐ δικαιούται [...] ἐξ ἔργων νόμου [16a]; καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου [16c]; ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται [16d]). Quarto, porque, no nível narrativo fundamental, ela é vista como oposição (ἐὰν μὴ) [16a]; καί [16c].

A expressão ἐὰν μὴ também nos ajuda na discussão sobre a natureza de oposição das obras da lei. Existem três possíveis abordagens para três possíveis traduções dessa locução. Caso se deva admitir traduzi-la como excepcional,⁵¹ implicaria que “a lei *deveria* justificar enquanto alguém também tinha fé em Cristo”.⁵² Isso que dizer que ao invés de uma relação antitética entre fé e obras como entendido tradicionalmente, haveria uma relação de complementaridade entre elas. Observe o quadro abaixo que resume as três possíveis traduções:⁵³

⁵⁰ CIAMPA, *The Presence and Function*, p. 288. As referências de Ciampa são diferentes das adotadas pelo autor do artigo. Daí as indicações entres colchetes.

⁵¹ DAS, A. Andrew. “Another Look at ἐὰν μὴ in Gal 2:16”. *Journal of Biblical Literature* 119 (2000): 529-539.

⁵² Ibid., p. 529.

⁵³ Adaptada de DAS, “Another Look”, p. 529-539.

Tabela 2

Tradução de ἐὰν μὴ	Relação entre justificação pela fé e obras da lei
Adversativa (mas, mas unicamente)	Antitético: os dois modos de justificação são mutuamente exclusivos. Posição majoritária
Exceptiva	Complementar: justificação pelas obras da lei quando na presença da fé

O entendimento adversativo da locução condiz mais apropriadamente não apenas com οὐ δικαιούται ἄνθρωπος, contrastando ἔργων νόμου e πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, não sendo, portanto, complementares.⁵⁴ Assim, ἐὰν μὴ ressalta a antítese dos dois modos de justificação.

Se a análise está no caminho certo da compreensão das obras da lei, Paulo refere-se aos judaizantes como legalistas que pretendem obter a justiça de Deus pelas obras da lei [3.21]. Isto nos leva a perguntar se ἐξ ἔργων νόμου deve ser entendido como as obras *que são da lei* ou deve ser entendido como *a lei que produz as obras*. À luz das perguntas de Paulo em Gálatas 3.2,5, os gálatas não receberam o Espírito pelas obras da lei, mas pela pregação da fé (ἐξ ἀκοῆς πίστεως). Isso implica que deveríamos entender obras da lei como “a ‘causa eficiente e origem’ [das] obras que uma pessoa faz enquanto lhe são propostas pela Lei”.⁵⁵ E isso é pressuposto dada a compulsão dos judaizantes em forçar os gentios a viverem segundo (2.21 – διὰ νόμου δικαιοσύνη) as leis prescritas na Lei a fim de obterem a justiça que vem somente pela fé em Cristo. “Paulo parte factualmente de uma *insuficiência* da Torá! Por isso, as ἔργα também não podem ser separadas da Torá, como se Paulo estivesse criticando apenas uma determinada maneira da obediência da Torá [...]”.⁵⁶

Mas, como pode alguém ser justificado? Pela “fé em Jesus Cristo” (πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ). A dificuldade da sentença reside em que ela pode ser vista de duas maneiras: genitivo objetivo, fé *em* Cristo, ou subjetivo, a fé/fidelidade *de* Cristo. Tradicionalmente, pelo menos até antes de 1970, sempre foi aceita a primeira: fé em Cristo. Porém, em décadas recentes tem-se argumentado em favor da segunda.⁵⁷ Mesmo assim, Moisés Silva tentou demonstrar que os argumentos em favor da nova interpretação são irrelevantes.⁵⁸ Augustus Nicodemus Lopes entende que não altera “de forma significativa o argumento

⁵⁴ Cf. DUNN, *The New Perspective on Paul*, p. 133.

⁵⁵ GONZAGA, “*A verdade do evangelho*”, p. 366.

⁵⁶ SCHNELLE, Udo. *Paulo – vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 354, 355.

⁵⁷ LONGENECKER, *Galatians*, p. 125, 126.

⁵⁸ SILVA, 2014, p. 978, 979.

de Paulo” se adotarmos o genitivo subjetivo ou subjetivo.⁵⁹ Penso que deve haver na expressão alguma referência à fidelidade de Cristo, não necessariamente a uma ação de sua fé. Ou seja, a fé não deriva do crente, mas do fato de ser justificado em Cristo e identificado com Cristo. De qualquer forma, a questão gramatical e teológica tem se inclinado para o genitivo subjetivo. Udo Schnelle resume a discussão:

O importante para Paulo não são preceitos individuais (da Torá), mas uma orientação integral da existência humana, como mostram as preposições ἐκ e διὰ, o contexto imediato de Gl 2,16 e todo o produto da argumentação da carta. No conceito de identidade criticado por Paulo, a relação com Deus é realizada “a partir, desde” (ἐκ) uma atuação vinculada a privilégio, enquanto ele mesmo pleiteia um conceito que deixa para Jesus Cristo ou Deus, respectivamente, a mediação da relação com Deus “através, por meio” (διὰ) da fé. Para Paulo já não pode existir uma coexistência de fé em Cristo e cumprimento da lei, porque à lei/Torá já não cabe um significado constitutivo para a relação com Deus. Aquilo Paulo que sempre pressupôs parcialmente em sua missão entre os gentios é elevado agora a uma afirmativa fundamental: a liberdade da lei/a Torá para todos os crentes, porque todos os seres humanos estão sob o poder do pecado que não pode ser superado pela lei/Torá.⁶⁰

CONCLUSÃO

A questão das obras da lei em Gálatas continua a impulsionar os estudos paulinos. Aliados aos novos estudos, questões da crítica retórica e semântica têm se revelado frutíferas para novas discussões. Os proponentes da antiga e da nova perspectiva precisarão lidar com elas. Todavia, não creio que a nova perspectiva absolutamente suplante a antiga. Antes, entendo que os desafios lançados pelos novos estudos sobre Paulo venham oferecer ocasião para o refinamento nas pesquisas sobre a teologia do apóstolo, inclusive na visão tradicional e histórica sobre a justificação pela fé.

Estamos cientes de que não esgotamos o assunto. Aliás, diante das descobertas dos Rolos do Mar Morto, do desenvolvimento da linguística e dos estudos da retórica, parece-nos que, a despeito da profusão de artigos, dissertações e livros, as análises ainda estão longe de se findar.

Por fim, indicamos alguns breves pontos sobre os resultados desta breve pesquisa. Primeiro, os estudos retóricos e semânticos têm se mostrado úteis na exegese, dando a ela um ferramental em que autor e texto são relacionados na busca do sentido textual. Decerto que em meio a dezenas de abordagens de leitura, o chamado método histórico-gramatical ainda se mantém mais adequado

⁵⁹ LOPES, Augustus Nicodemus. *A Nova Perspectiva sobre Paulo: um estudo sobre as “Obras da Lei” em Gálatas*. *Fides Reformata*, X-1, 2006, p. 83-94.

⁶⁰ SCHNELLE, *Paulo – vida e pensamento*, p. 354.

para interpretação textual. Isso em hipótese alguma anula a contribuição de áreas afins como a sociologia da religião ou os métodos socioliterários. Pelo contrário, tais contribuições poderão produzir resultados significativos, ao mesmo tempo em que reconhecemos os limites metodológicos, não absolutizando a abordagem aqui apresentada.

Segundo, Paulo utiliza o ensino da justificação pela fé como a principal doutrina contra qualquer outro meio de se obter a justiça de Deus por mérito, seja ético ou moral. Qualquer redefinição da justificação pela fé implicará numa mudança radical do evangelho, tornando-o outro evangelho. No que vimos, a justificação de pecadores, judeus e gentios, está no coração do evangelho, e por ela a igreja permanece de pé ou cai.

ABSTRACT

This article examines the issue of the “works of the law” in the context of Galatians 2:15–21, specifically in the light of verse 16. The author addresses the issue by discussing the use of rhetoric and semantics both in Galatians as a whole and in the passage being investigated. He assesses the nature of the Letter to the Galatians in light of what has been proposed by H. D. Betz and others, treating the letter as forensic/deliberative. Furthermore, the article interacts with the generative process of sense to construct the meaning of the Pauline text. From this, the key expressions in verse 16 are investigated, considering the centrality of this verse in the rhetorical-theological structure of Galatians, in order to decipher the letter’s message. The author concludes by reaffirming that the antithetical character of the “works of the law” and “justification in Jesus” has a soteriological nature rather than a sociological one, believing that the traditional view is still the best explanation for the Pauline controversy in early Christianity.

KEYWORDS

Works of the law; Justification by faith. Rhetoric; Semantics; New Perspective.

JOHN AND THE OTHERS: TO WHOM DOES THE “WE” IN THE FOURTH GOSPEL’S PROLOGUE AND EPILOGUE REFER?

*P.H.R. (Rob) van Houwelingen**

ABSTRACT

In both its prologue and the epilogue, the Fourth Gospel uses a corresponding first person pronoun in the plural form: *we*. This raises a question for the reader: what is the identity of the ones who say “we have seen his glory” (1:14) and “we know that his testimony is true” (21:24)? To answer this question, other textual indicators from the Fourth Gospel have to be taken into account, in particular those where the reader is directly addressed by the author (19:35: the unique witness of Jesus’ death at the cross; 20:30-31: not simply the book’s ending, but rather its statement of purpose, attached to the confession of Thomas). Additionally, there is the evidence of the so-called Muratorian Canon, according to which the other disciples encouraged John to write his Gospel and read along with him what he wrote down. This article sets out the following argument: the “we” in question must be interpreted as including the author himself as the chief witness. In the role of spokesman, he finds himself in the midst of a circle of eyewitnesses. Furthermore, the “we” given in the prologue does not suggest an identification with the readers, nor should it be interpreted as a substitute for “I”, as though it were a plural of majesty (or the “we” of authoritative testimony, as Richard Bauckham has argued). Thus, the Fourth Gospel is framed by John’s testimony together with that of his fellow eyewitnesses.

* Dr. P. H. R. van Houwelingen is professor of New Testament at the Theological University of Kampen, The Netherlands, as well as research associate in the Department of New Testament Studies, University of Pretoria, South Africa.

KEYWORDS

Fourth Gospel; Gospel of John; “We” passages; Muratorian Canon; Eyewitnesses.

INTRODUCTION

The Fourth Gospel is intriguing for its combination of theological and literary-historical aspects. Theological, by presenting Jesus of Nazareth as a person of heavenly descent, for already in the prologue the Gospel asserts that the divine Word became man (1:14). Literary-historical, insofar as the approach differs from the synoptic tradition, though that does not make the Fourth Gospel less literary and historical in nature than the synoptic Gospels. Various perspectives in the past few decades have again drawn attention to what makes John’s testimony so distinct.¹ This renewed attention to John’s testimony does not take away from the fact that the Fourth Gospel passes on a particular theological message: it is written with the explicit aim that the readers may believe that Jesus is the Christ, the Son of God (20:30-31).

For my working hypothesis I have taken as my starting point the traditional view that the apostle John was the author of the Fourth Gospel (I will use ‘John’ as the author’s name); that he is also the anonymous beloved disciple who is frequently mentioned in this gospel; that the Synoptic Gospels precede the Gospel of John, which according to early Christian tradition was published in Ephesus as last of the four. Today several other views are maintained, however they do not need to be considered here, since my particular intention is to offer an interpretation of some texts from the Fourth Gospel.

One view is that of Martin Hengel, which does not consider the apostle John to be the author and the beloved disciple but the presbyter John,² who would be further a very obscure figure in early Christianity. Neither do I agree with the view that attributes the authorship to the so-called Johannine community,³ which would mean a collective of writers. And like many others,

¹ See e.g. STIBBE, Mark W. *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994; BLOMBERG, Craig L. *The Historical Reliability of John’s Gospel: Issues & Commentary*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2001; BAUCKHAM, Richard. *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006; BARTHOLOMÄ, Philipp F. *The Johannine Discourses and the Teaching of Jesus in the Synoptics: A Comparative Approach to the Authenticity of Jesus’ Words in the Fourth Gospel*. Diss. Heverlee, 2010.

² HENGEL, Martin. *Die johanneische Frage: ein Lösungsversuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.

³ Two pivotal publications with this view: MARTYN, Louis L. *History and Theology in the Fourth Gospel*. Second, Revised and Enlarged Edition. Nashville: Abingdon, 1979; BROWN, Raymond E. *The Community of the Beloved Disciple*. London: Chapman, 1979. Cf. CULPEPPER, R. Alan. *The Johannine School*. Missoula: Scholars Press, 1975; reprint 2007. A cogent critique of the community hypothesis has been offered by BAUCKHAM, Richard (ed.). *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

I also take issue with the view with which John Robinson is often associated, that dates the Gospel of John even prior to 70 AD,⁴ since the early Christian tradition lists this gospel as being *published* last. The word ‘published’ leaves room for the idea that the writer could have worked on the book earlier. In this regard I leave it undecided as to whether or not John made use of the Synoptic Gospels or had been acquainted with the synoptic tradition.

I wish to attempt to answer the following question: in the Fourth Gospel who is the author referred to as “we”? Firstly, this question concerns the prologue and the epilogue when the first person plural is used, respectively: “we beheld his glory” (1:14) and “we know that his testimony is true” (21:24). Secondly, and as a supplement, other references by the author should also be considered, especially when the writer speaks directly to the readers. He uses remarkable congruity in regard to the witness about the death of the Crucified One: ‘He who saw it has borne witness – his testimony is true, and he knows that he is telling the truth – that you also may believe’ (19:35); as well as in regard to the aim of the gospel: “...these signs are written so that you may believe” (20:30-31). Prior to my exegesis I will provide my own translation of these four key texts and also of three other texts from the Johannine literature.⁵ The other texts (1 John 5:15; 3 John 9 and 12) are more or less parallel to the key texts.

In the convention of the ancient Middle East, wisdom literature and prophetic writings bore the names of the authors but historiography was anonymously published.⁶ Historians preferred to conceal their identity in their writings. That is also the case with the Fourth Gospel. The first generation readers knew by whom they were addressed. Readers from following generations could identify the author by the heading of the gospel text, through indications from the Church Fathers, or by reconstructing the identity of the beloved disciple and writer from the content.⁷

Along with the anonymity of historiography comes an expression of purpose written in the passive form. John says: ‘these [signs] are recorded’ ...

⁴ ROBINSON, John A.T. *The priority of John*. London: SCM Press, 1985; BERGER, Klaus. *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*. Stuttgart: Quell, 1997.

⁵ All other Bible citations between double quotation marks are, unless otherwise indicated, taken from the English Standard Version.

⁶ Different than in Greek-Roman historiography, where the author habitually mentions his name in the prologue. See BAUM, Armin D. The Anonymity of the New Testament History Books: A Stylistic Device in the Context of Greco-Roman and Ancient Near Eastern Literature. *Novum Testamentum* 50 (2008), p. 120-142.

⁷ The anonymity of the beloved disciple concurs with the anonymity of the gospel of which he is the author. According to Baum the usage of the third person in John can best be taken as autobiographical. See BAUM, Armin D. Autobiografische Wir- und Er-Stellen in den neutestamentlichen Geschichtsbüchern im Kontext der antiken Literaturgeschichte. *Biblica* 88 (2007), p. 473-495 [494-494].

and not: ‘... I have recorded’. Compare 1 Maccabees 9:22 – the phrase is not written at the conclusion of the book but at the conclusion of the part about Judas Maccabaeus: “Now the rest of the acts of Judas, and his wars and the brave deeds that he did, and his greatness, have not been recorded, but they were very many.” (NRSV; also see 1 Maccabees 16:23).

The use of “we” in the prologue and the epilogue of the Fourth Gospel is even more striking. Why is this book enclosed by the first person plural? And by using that plural, what does the author – who apparently prefers to conceal himself in his material – want to make clear to his readers? These questions will be pursued in the present essay, which consists of two parts. Part 1 deals with the prologue, part 2 with the epilogue of the Gospel of John. It will be argued that for both passages John, as the last surviving apostle, was the chief witness, and that there was a group of other eyewitnesses with him. Thus, the Fourth Gospel is framed by John’s testimony together with that of his fellow eyewitnesses.

1. “WE” IN THE PROLOGUE OF THE FOURTH GOSPEL

John 1:14

ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. The Word became a man, a person of flesh and blood; he pitched his tent among us and we beheld his glory, the glory of the Father’s Only Begotten, full of grace and truth.

1.1 We beheld

To readers of the Gospel of John it is not immediately clear who are meant by those who beheld the glory of the incarnate Word. Does “we” exclusively point to the author, or does it include him and other witnesses, or is it the author together with the believing readers, the Johannine community? The text only says what the “we” beheld. This does not concern “witnessing”. That is mentioned in the next verse about John the Baptist. In fact he would be the first eyewitness of God revealed in the flesh (1:29-32). Verse 14 remains ambiguous to its readers.⁸

What does John mean precisely with “to behold”? Based on ἐθεασάμεθα some commentators refer to mystical gazing at a deeper reality.⁹ The Greek verb

⁸ BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses*, p. 381. From verse 14 a new section of the prologue begins that reflects on the redemptive historical line in verses 1-13. See WATT, Jan G. van der. The Composition of the Prologue of John’s Gospel: The Historical Jesus Introducing Divine Grace. *Westminster Theological Journal* 57.2 (1995), p. 311-332.

⁹ For instance THYEN, Hartwig. *Das Johannesevangelium*. HNT. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, p. 95-97.

that John uses means: to observe something unusual.¹⁰ However, it is important to bear in mind that something unusual does not necessarily refer to mysticism.

(1) In the Johannine writings “to see” or “to behold” are practically synonymous, as the following phrase shows: “no one has ever seen God”, where *ἑώρακεν* or *τεθέαται* can be used (John 1:18; 1 John 4:12; see also John 1:32; 1:38; 4:35; 6:5; 11:45);

(2) The Greek form of the verb has an aorist aspect, whereby an obvious fact is expressed of what the “we-group” has seen;

(3) The prologue of the Gospel of John shows a clear parallel with the prologue of the first Epistle of John: “what we beheld” (*ὃ ἑθεασάμεθα*) is like “which we have seen with our eyes” (*ὃ ἑώρακαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν*).¹¹

Therefore, even though the term “witness” is not used here, what the “we-group” refers to is all about perceiving with their eyes and ears – later on these people would become eye and ear-witnesses. The statement of purpose is comparable to this: “Jesus did many other signs in the presence of his disciples” (20:30: *ἐνώπιον τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ]*, see also the comment of the evangelist: *Τοσαῦτα δὲ αὐτοῦ σημεῖα πεποιηκότος ἔμπροσθεν αὐτῶν* (12:37)).¹²

It is precisely their seeing with their own eyes that does not apply to the readers of John, neither the first nor the later ones. Who then are those indicated by “we”? The problem gets even more complicated when we consider that the prologue contains two other “we”-statements: one in the same verse: “the Word pitched his tent among us (*ἔσκηνωσεν ἐν ἡμῖν*)” and one in verse 16: “we have all received, grace upon grace (*ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος*).” The preceding verses stated that the Word came to the world. The world did not know him; the Jewish people (“his own”) did not receive him. Yet God’s children gave him a believing welcome. One can thus envisage the “we” in verse 14 coming from within the circle of God’s children, without forgetting the wider context, namely the Jewish people and the world.

Within the context, then, the connection is as follows: the incarnate Word has pitched his tent among *us* (which reminds of the Tent of Meeting in Israel, cf. Rev.21), so that *we* could see his glory (which is a reminder of Moses’ question whether he could see God’s glory, Ex.33:18-19¹³). There is a physical

¹⁰ LOUW, Johannes P. & NIDA, Eugene A. (eds.). *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, v. 2. Cape Town: Bible Society of South Africa, 1989, p. 279.

¹¹ Neither of the two passages mentions the other eyewitnesses by name, probably because the apostle was considered to be the chief witness. Evidently, the force of the argument is the collective testimony of all eyewitnesses (cf. the named apostles and the group of 500 unnamed brothers and sisters in 1 Cor. 15:1-7).

¹² More than with normal seeing, the own activity is expressed here, according to SCHLATTER, Adolf. *Der evangelist Johannes. Ein Kommentar zum vierten Evangelium*, Dritte Auflage. Stuttgart: Calwer Verlag, 1960, p. 24: “Dieses θεάσασθαι hat aus den Jüngern “Zeugen” gemacht”.

¹³ KEENER, Craig S. “‘We beheld His Glory!’ (John 1:14)”. In: ANDERSON, Paul N. et al. (eds.). *John, Jesus, and History. Volume 2: Aspects of Historicity in the Fourth Gospel*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009, p. 15-25.

presence of the incarnate Word among physical people.¹⁴ In this case, we may think of the “we-group” as being especially the disciples of Jesus and others who have heard and seen him (cf. 20:30-31). In verse 16 that circle becomes wider again as it includes all God’s children.¹⁵

The subject of verse 14 is not *we all*, but we as *eyewitnesses*, we who beheld him for all God’s children. After all, not everyone has seen Christ (20:29: “Blessed are those who have not seen and yet have believed”¹⁶). The testimonies of those who have seen him need to convince others to believe without seeing. Thus, the prologue concerns the interaction with Jesus when he, the Word, became a man of flesh and blood. Later his name is mentioned in verse 17: Jesus Christ. In verse 18 the prologue ends: “No one [that is: nobody] has ever seen God [that is: never met him physically]; the only God, who is at the Father’s side, he has made him known” [because we have seen the glory of the Only Begotten of the Father] – through Jesus Christ God is made known.” Seeing Jesus could be so normal that one could to ask him where he lived and promptly be invited by him to come to that place (1:38b-39: Andrew and the other disciple who later would become the beloved disciple).

Thus, by using the first person plural the author does not have the intention of identifying himself with his readers. Instead, he wants to distinguish himself from them on an essential point, namely that he, and not the readers, was present to behold the events that are recorded. He belongs to the eyewitnesses, the readers do not. He met Jesus in person, while his readers did not. There are now two probable interpretations. “We” could be a substitute for ‘I’ – a plural of majesty or in this case a plural of authority, as Richard Bauckham purports.¹⁷ Notice, however, that the testimony of John the Baptist is stated in the form of the first person singular, in the “I-form” (1:15; 1:19-20; 1:32). Therefore, most of the other exegetes rightly prefer the idea that the author identifies himself with the others of his inner circle who have heard and seen the same as he did; they too are eyewitnesses of the glory of the incarnate Word.¹⁸

¹⁴ BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses*, p. 404.

¹⁵ Phillips also draws attention to the broadening of the “we-group” that takes place in the prologue of John, but he disregards the distinction between verse 14 and verse 16 regarding the “we-group”. PHILLIPS, Peter M. *The Prologue of the Fourth Gospel. A Sequential Reading*. London: T&T Clark, 2006, p. 200-201; 210-211. This broadening is fully disregarded by MCHUGH, John F. *John 1-4*. ICC. London: T&T Clark, 2009, p. 56, 64.

¹⁶ In this “beatitude” prompted by the confession of Thomas a distinction is also made between “seeing” and “not seeing”. See HOUWELINGEN, P.H.R. van. *Johannes. Het evangelie van het Woord*. CNT. Fourth revised printing. Kampen: Kok, 2010, p. 396-398; MOLONEY, Francis J. *The Gospel of John*. Sacra Pagina. Collegeville: Liturgical Press, 1998, p. 538.

¹⁷ BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses*, p. 372: “the plural intensifies the authority expressed”.

¹⁸ For instance the classic commentary of SCHNACKENBURG, Rudolf. *Das Johannesevangelium*. Erster Teil. Freiburg: Herder, 1965, p. 245-246.

1.2 *We beheld his glory*

What exactly is meant by “glory”? Usually a reference is immediately made to 2:11, where the evangelist writes: “This, the first of his signs, Jesus did at Cana in Galilee, and manifested his glory (καὶ ἐφανερώσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ). And his disciples believed in him.” After that occurrence more instances follow in John’s Gospel where Jesus’ divine glory is revealed (7:39; 11:4,40; 12:16,20-33,41; 13:31-32; 14:13; 15:8; 16:14; 17:5,22-24).

It is not putting it too strongly to say that we now have the main theme of the Fourth Gospel. In order to see the glory of Jesus Christ one needs to be aware of what consistently comes to the fore: his unique relation with God. Jesus Christ is from heavenly descent, he is God’s own Son. However, Jesus showing his glory or the revelation of his glory is not exactly the same as what John begins to say in the prologue. Here the “we-group” is the subject: we beheld his glory (ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ). The Son of God is seen by the eyes of those who were with him at that moment; they beheld his divine glory.

It is well known that the transfiguration on the mount is not recorded in John’s Gospel. That event is described in detail in the Synoptic Gospels. A glorification of Christ would also correspond with John’s approach very well: describing Jesus’ earthly life in the light of his divine glory. So we ask: why do the Synoptic Gospels have this central instance but John does not? The suggestion of Paul Anderson is as follows. According to 1:25 John the Baptist emphatically denies being Elijah or being “the Prophet” – that is a prophet like Moses.¹⁹ The synoptic writers link both men to John the Baptist. The Fourth Gospel, however, presents Jesus as the great successor of Moses (sent by the Father) and Elijah (who did extraordinary miracles). It was truly a climactic experience in Jesus’ life on earth when those two men, Moses and Elijah, appeared on the mount of transfiguration. John, however, does not mention this climax of his life. Instead, he demonstrates how Jesus’ whole ministry follows the line of Moses and Elijah, and by doing so he supersedes their appearance.

Anderson sees a contradiction between John and the Synoptic Gospels. This is an interesting approach, but it would be preferable to consider another solution. The phrase “we beheld his glory” can be an allusion to the transfiguration as reported in the synoptic tradition. According to the first three Gospels, John was present at that event; he was there with his brother James and also with Simon Peter. They witnessed that high point in his life on earth. However,

¹⁹ ANDERSON, Paul N. *The Riddles of the Fourth Gospel. An Introduction to John*. Minneapolis: Fortress Press, 2011, p. 209; *The Fourth Gospel and the Quest for Jesus. Modern Foundations Reconsidered*. London: T&T Clark, 2006, p. 156-157.

that occurrence was not a public matter, which is why the Fourth Gospel leaves it out. Three arguments speak in favour of this approach:

1. In the prologue the glory becoming visible to the eyes of men is more precisely described as the glory of the Father's Only Begotten (δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός). In this description the echo of the heavenly voice resounds on the mount of transfiguration; that voice sounds from a cloud (a sign of God's presence) and says: "this is my beloved Son!"

2. We read an eyewitness report of the transfiguration in 2 Peter 1:16-18a. In the address of this letter, the name Simeon Peter is prominently mentioned; the author also uses the 'apostolic plural' in his letter.²⁰ Regardless of how one might assess the authenticity of 2 Peter, the report is about the three disciples who were present on the mountain. "For we did not follow cleverly devised myths when we made known to you the power and the coming of our Lord Jesus Christ, but we were eyewitnesses of his majesty (ἀλλ' ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος). For when he received honor and glory (τιμὴν καὶ δόξαν) from God the Father, and the voice was borne to him by the Majestic Glory (ὕπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης), 'This is my beloved Son with whom I am well pleased'." This passage too refers to a "we-group". They are people who have seen the divine glory in Jesus Christ with their eyes and have also heard the heavenly voice with their ears.

3. In their report about the transfiguration on the mount, Matthew and Mark only mention the hearing of the voice. Luke 9 is similar to John's prologue as he accentuates the experience of *seeing*. Luke declares that Moses and Elijah appeared, or rather "were seen" (verse 30: ὁφθέντες ἐν δόξῃ) in heavenly glory. He also mentions that Peter and the two other disciples saw Jesus in all his splendour: "they saw his glory" (verse 32: εἶδαν τὴν δόξαν αὐτοῦ). Luke's record concludes with: "And they kept silent and told no one in those days anything of what they had seen" (verse 36). The phrase 'in those days' suggests that they did speak about it later, as evidenced for instance by Luke's record in this reference.

Finally I want to make one additional comment. The remarkable ἐσκήνωσεν in John 1:14 could refer to what Peter said on the mountain (Luke 9:33b also found in Matthew and Mark): "Master, it is good that we are here. Let us make three tents (ποιήσωμεν σκηνὰς τρεῖς), one for you and one for Moses and one for Elijah".²¹ On that mountain John experienced that Jesus himself had set up his tent.

²⁰ HOUWELINGEN, P.H.R. van. *2 Petrus en Judas. Testament in tweevoud*. CNT. Fourth revised printing. Kampen: Kok, 2011, p. 45; followed by RUF, Martin G. *Die heiligen Propheten, eure Apostel und ich. Metatextuelle Studien zum zweiten Petrusbrief*. Diss. Utrecht 2010, p. 108-109. Compare the apostolic plural used sometimes by Paul in 1 and 2 Corinthians.

²¹ Cf. the usage of σκῆνωμα in 2 Peter 1:14, right before the recall of the event of the transfiguration.

In his commentary about the passage of John 1:14, Herman Ridderbos deems the link with the transfiguration to be unlikely; at the same time he does refer to Luke 9 and 2 Peter 1.²² B.F. Westcott makes only a mere textual reference to Luke 9 without drawing the conclusion that, in the prologue of John, an allusion is possibly made to the transfiguration.²³

In the introduction to his commentary on John, C.K. Barrett has pointed out that John did not mistakenly leave out important synoptic passages. This observation could explain the absence of the transfiguration in the Fourth Gospel. Barrett writes: “John safeguards their meaning by stripping them of their historical individuality and building them into the theological framework of his gospel”.²⁴ This means that the evangelist subsumed the transfiguration in his prologue, and by doing so he used it as thematic principle for his entire gospel.

As an alternative for the transfiguration John records a heavenly voice in chapter 12, which we do not find in the Synoptic Gospels. His passage starts with the request from Greeks whether they could see Jesus, or rather meet him (12:21: θέλομεν τὸν Ἰησοῦν ἰδεῖν). During that meeting Jesus calls upon his heavenly Father: “Father, glorify your name!” (πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα). Then a voice came from heaven: “I have glorified it and will glorify it again” (Καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω (verse 28); also see 8:54 and 17:4-8, to be considered as a commentary on this glorification). That voice sounded in the presence of a large crowd of people; ὁ ὄχλος is the subject of this entire chapter. “The crowd that was there and heard it said...” (verse 29: ὁ οὖν ὄχλος ὁ ἐστὼς καὶ ἀκούσας), represents a collective reaction: Greeks, disciples, bystanders (Jews). Unlike the transfiguration, where only three disciples were present, this glorification of Jesus happened in public. It is an ‘international’ signal, intended to show that the kingdom of God will be opened for Jews and non-Jews alike.²⁵

In conclusion, where Jesus who is the incarnate Word appears, divine glory is made audible and visible. Now, John together with the other eyewitnesses says: *we* were privileged to behold that divine glory. This means that all readers of the Fourth Gospel are assured that John, as the last surviving apostle, represents a group of eyewitnesses who are in a position to confirm and support his testimony.

²² RIDDERBOS, Herman. *Het evangelie naar Johannes: proeve van een theologische exegetese*, v. 1. Kampen: Kok, 1987, p. 69.

²³ WESTCOTT, B.F. *The Gospel according to St. John: The Authorized Version with Introduction and Notes*. Reprinted. Grand Rapids: Eerdmans, 1975, p. 12.

²⁴ BARRETT, C.K. *The Gospel according to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*. London: SPCK, 1955, p. 42 in the first edition; somewhat shorter in the second edition (1978), 53.

²⁵ KIM, Byun-Gook. *The Voice from Heaven in the Gospel of John. Meaning and Function of John 12:20-36*. Kampen: Mondiss, 1998, p. 84-86, 94.

2. "WE" IN THE EPILOGUE OF THE FOURTH GOSPEL

John 21:24-25

Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ οἶδαμεν ὅτι ἀληθῆς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν. Ἔστιν δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ' ἓν, οὐδ' αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία.

This is the disciple who bears testimony to these facts and wrote these things; and we know that his testimony is trustworthy. There are also many other things which Jesus did. I suppose that if they were written down one by one, the world would be too small to contain the books that would have to be written.

2.1 Chapter 21 as a whole

A common view is that chapter 21 was originally not part of the Fourth Gospel. Consequently, there would have been no direct relation between the witness of the prologue and that of the epilogue. It is necessary, therefore, that we deal with a preliminary question: How does chapter 21 relate to the rest of John's Gospel? Three options are possible:

1. Chapter 20:30-31 is the conclusion of John's Gospel; chapter 21 is a later addition;
2. Chapter 21 belongs to the whole of John's Gospel;
3. Only the verses 24-25 are a later addition.

Option 3, although generally accepted today and in itself grammatically possible because the verses 24-25 are two independent clauses, may be ruled out for the following reasons. In the first place we should take note that the comment of the evangelist already starts in verse 23. Οὗτός points back to the beloved disciple mentioned there; it does not have reference outside of the gospel text.²⁶ Moreover, verse 24a contains three favourite terms of John: ἀληθῆς, μαρτυρεῖν, μαρτυρία. In the second place, without the addition of the verses 24-25, chapter 21 would have ended without a formal conclusion, which would seem very strange.²⁷ In that case the end would seem to be a question

²⁶ THYEN, *Das Johannesevangelium*, p. 793. JONGE, M. de. *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God*. Missoula: Scholars Press, 1977, p. 212: not without reason does verse 20 point back to chapter 13, where the beloved disciple as such is mentioned for the first time.

²⁷ BAUM, Armin D. The Original Epilogue (John 20:30-31), the Secondary Appendix (John 21:1-23), and the Editorial Epilogues (21:24-25) of John's Gospel. Observations against the Background of Ancient Literary Conventions. In: BIRD, Michael F. & MASTON, Jason (eds.). *Earliest Christian History: History, Literature, and Theology. Essays from the Tyndale Fellowship in Honor of Martin Hengel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, p. 117-160 [149]. Contrary to Culpepper, who interprets 24-25

of Jesus to his beloved disciple in direct speech, a question that would remain up in the air: “If it is my will that he [Peter] remain until I come, what is that to you?” In the third place, in John’s Gospel we find a parallel in which the author corrects a wrong interpretation of an utterance from Jesus, namely 2:21: “But he was speaking about the temple of his body.” This shows that the verses 24-25 do not need to be taken as an editorial addition; rather, they form an integral part of chapter 21, whatever one may think about the authenticity of this chapter.²⁸

Option 2 can be traced back to Augustine; more recent proponents of it are Hartwig Thyen and Richard Bauckham. In their view, 20:30-31 and 21:24-25 form a carefully arranged inclusion within chapter 21. Thyen considers chapter 1-20 to be a testimony to Jesus through this Gospel and regards chapter 21 as a testimony of Jesus to this Gospel.²⁹ According to Bauckham the prologue outlines the pre-history of the gospel as the epilogue does the post-history.³⁰ Many conservative exegetes share that view. However, they downplay a textual problem. How is it possible that the author of the Fourth Gospel refers to himself in three different ways, even in one sentence, and continues in the next one with the first person singular? The “we”-form evokes questions particularly in verse 24b. In Part 1 above we already saw how Bauckham tries to avoid this textual problem by interpreting this first person plural as a plural of authority.

Option 1 is favoured by most exegetes today. However, they also downplay the above mentioned problem. They state that from the verses 23/24 onward the publishers are speaking and are responsible for this chapter as a whole. They first identify the beloved disciple as the author, then they say

as a certificate of authenticity, which would have been added by an editor, Baum argues that this would only be true for poetic literature, and only as self-identification by the author [155-156]. CULPEPPER, R. Alan. John 21:24-25: The Johannine *Sphragis*. In: ANDERSON, Paul N. e.a. (eds.). *John, Jesus, and History, Volume 2. Aspects of Historicity in the Fourth Gospel*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009, p. 349-364.

²⁸ On careful consideration of all the arguments, Porter comes to the conclusion that there are no compelling reasons whatsoever against the authenticity of chapter 21. Taking the tradition of the manuscripts into consideration, the Fourth Gospel has never been in circulation without chapter 21. PORTER, Stanley E. The Ending of John’s Gospel. In: BRACKNEY, William H. & EVANS, Craig A. (eds.). *From Biblical Criticism to Biblical Faith*. FS Lee M. McDonald. Macon: Mercer, 2007, p. 55-73; see also MINEAR, Paul S. The Original Functions of John 21. *Journal of Biblical Literature* 102 (1983), p. 85-98; BERGER, Klaus. *Kommentar zum Neuen Testament*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011, p. 412-413: he says among other things that a redactor could have easily removed the disagreeable “first ending” (20:30-31). The reference to “sons of Zebedee” (21:2) has a connection point only outside the Fourth Gospel (Baum, *Observations*, p. 136: the names of both sons are not mentioned, nor the names of their parents), yet the same is true for other references to the synoptic tradition, such as 11:2 (it does not point ahead to 12:1-8 but it refers to that what generally was known). This reference is made in the context of going fishing on the lake of Galilee.

²⁹ THYEN, *Das Johannesevangelium*, p. 772-774.

³⁰ BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses*, p. 364-369.

that his testimony is true, and finally that one of them is making a personal comment. One wonders, however, (1) how editors speaking on behalf of the Johannine community can guarantee the testimony of an eyewitness (the general view is that the comparable reference of John 19:35 which has the third person singular – he knows that his testimony is true – is from the evangelist himself); and (2) where else in ancient literature does one find a postscript from a group of editors among whom one person rounds that off with a concluding phrase?

The epilogue of the Fourth Gospel requires further examination in regard to the used “we”-form, in comparison with the use of the third person singular and the first person singular. The verses 24a, 24b and 25 will be discussed separately.

2.2 *Identification of the writer*

By using the demonstrative pronoun twice, verse 24a points to the identification of the beloved disciple as the witness who has lived the longest and the writer of the book. Since the phrase “he who wrote these things” (ὁ γράψας ταῦτα) is parallel to the phrase where the purpose for writing is expressed “but these are written” (ταῦτα δὲ γέγραπται), one should relate that to the whole of the book. The authorship of the Fourth Gospel apparently cannot be attributed to the other disciple, Simon Peter, who played such an important role in chapter 21.³¹ Would attributing the Fourth Gospel to the beloved disciple be fiction – an obvious attempt at giving authority to this Gospel? However, let us not gloss over the usage of the third person singular in verse 24a identifying somebody as witness being comparable to the testimony of Jesus’ death on the cross, which according to communis opinio is from the Evangelist.³²

What happens in verse 24a is in complete agreement with John 19:35:

καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύ[σ]ητε.

He that saw it has borne witness, and his testimony is trustworthy, and he knows that he is telling the truth, so that you also may believe.

The readers are directly addressed here; the testimony of Jesus’ death on the cross is aimed also (just as it counts for the witness himself too) at their

³¹ PORTER, *The Ending of John’s Gospel*, p. 67: “The major focus is Peter, with secondary interest in the beloved disciple”.

³² In fact verse 23 does not give an indication whether or not the beloved disciple was alive. Jesus gave an indication concerning Peter about the manner of his death. He did so concerning John about his exceptionally long life. RESE, Martin. *Das Selbstzeugnis des Johannesevangeliums über seinen Verfasser. Ephemerides theologicae lovanienses* 72 (1996), p. 75-111 [87]; KEENER, Craig S. *The Gospel of John. A Commentary*, 2 Volumes. Peabody: Hendrickson, 2003, p. 1240: μαρτυρῶν is durative, though one could interpret it otherwise; also see λέγει in 19:35.

profession of faith.³³ Think of the purpose for the writing of the whole book according to verse 20:31 “so that you also may believe” (ἵνα πιστεύ[σ]ητε). The faith, to which the writer endeavours to arouse the addressees, is closely connected with and based on past history.

Formally speaking, John 19:35 is a parenthesis where the text does not define the subject or the object of seeing. Both need to be derived from the preceding verses. The witness does not explicitly indicate himself as the author (that only comes later in 21:24). However he does so implicitly through the manner in which he addresses the readers with his stated purpose for his testimony. λέγει is durative: the witness is still speaking; he is more than his book. Seeing and hearing are closely connected (cf. 1 John 4:14: ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατήρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτήρα τοῦ κόσμου).³⁴ Why is his testimony true and trustworthy?³⁵ Two aspects can be distinguished: 1. An objective aspect, in connection with the testimony: he saw it himself; 2. A subjective aspect, from the perspective of the speaker (not the author, though Scripture too can speak, see the introduction of verse 36): he knows that he says true things (ἀληθῆ is neuter plural) for Scripture was fulfilled!

Can a person guarantee his own testimony? If he is the only witness then according to the law of Moses it would not be a valid one (John 5:31-32; in connection with this see 8:14-18 as well: since Jesus testifies about himself and that testimony receives confirmation by the Father, it is legal because there are two witnesses). John 19:35 however, does not concern the legality of the witness as such but the content of his testimony as an observed fact.³⁶ That fact is ἀληθινῆ, trustworthy, because it has unearthly authenticity, dependability and quality. The beloved disciple testifies with a good conscience about Jesus' death on the cross. At the same time, as the conclusion of chapter 21 shows, he is also the author of the Fourth Gospel.³⁷

³³ BYRSKOG, Samuel. *Story as History – History as Story*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, p. 236-237: “legitimation of the faith of those who were not eyewitnesses”; “the faith of the story is the faith of history, and vice versa”.

³⁴ See John 1:14; here it concerns his glory on the cross; see John 4:46 for Jesus as the Saviour of the world.

³⁵ The term ἀληθινῆ points to divine or heavenly truth. See 1:9; 6:32-33; 7:28; 17:3; cf. 1 John 5:20. Would no other witness of the crucifixion have been alive anymore?

³⁶ MORRIS, Leon. *The Gospel According to John*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, Revised Edition, 1995, p. 725, footnote 100.

³⁷ THYEN is of the opinion that the Roman soldier is presented by the author as witness, *Johannesevangelium*, p. 748-749. The Greek word ἐκεῖνος would mark a second subject in the sentence. Therefore the Church Fathers have often taken this with God or Jesus as subject. However, in 13:25 and 21:7,23 we find ἐκεῖνος in combination with μαθητῆς referring to the beloved disciple; and it is also used referring to John the Baptist (5:35 > 5:33 his witness), Moses, the man born blind, Mary of Bethany, and Peter. ἐκεῖνος is John's favourite word to refer emphatically to someone, so BERNARD, J.H. *A Critical*

2.3 *The author as spokesperson*

Verse 24b says: “and we know that his testimony is trustworthy.” Four possible interpretations have been proposed:

(a) I, the evangelist, and you, my readers, we know that my testimony is trustworthy. The thought here is that the “we”-form would have greater importance as a claim of authority; however, as already remarked, the testimony of John the Baptist is stated in the “I”-form.

(b) I, the evangelist, know that my own testimony is trustworthy. Here the problem is that the tension between the third person singular, the first person plural and the first person singular, all occurring in one sentence, is difficult to explain.

In short, the “we” does not necessarily represent the evangelist on his own but rather the evangelist in the company of a group around him. When that is clear the two first possibilities can be dropped. Now, when we think of a “we-group”, then there are also two other possibilities:

(c) Including the evangelist: I, the evangelist, and my fellow eyewitnesses or fellow workers, we know that my testimony is trustworthy.

(d) Excluding the evangelist: We from the congregation at Ephesus³⁸, or the authors and editors of chapter 21, know that the testimony of the evangelist is trustworthy.

Here we need to consider: when John writes “we know” (οἴδαμεν), he is always including the spokesperson, as is clear from these examples:

- 3:2: “We know that you are a teacher come from God”; Nicodemus on behalf of the Pharisees.
- 4:22: “We worship what we know”; the Samaritan woman on behalf of the Samaritans. The “you-group” is the Jews who do not know that.
- 14:5: “We do not know where you are going”; Thomas on behalf of the other disciples.

and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John, Volume II. ICC; Edinburgh, T&T Clark, 1942, p. 650 with the other passages: 5:35; 5:46; 9:10; 11:29; 18:17,25; 20:15-16. Formulated more precisely: it is always used for a change of subject a, via subject b, and back again to subject a. In this case, the person who has seen it (ὁ ἑωρακώς), his testimony (ἡ μαρτυρία αὐτοῦ), he knows that he speaks the truth (ἐκεῖνος = ὁ ἑωρακώς). Cf. 13:23-25: the beloved disciple was reclining at table, Simon Peter motioned to him [to the beloved disciple], leaned back against Jesus (ἀνακείμενος εἰς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, νεύει οὖν τούτῳ Σίμων Πέτρος, ἀναπεσὼν οὖν ἐκεῖνος). Thus, in the Gospel of John ἐκεῖνος does not mark a simple change of the subject (except when recording a conversation) but it is taking up a previously used subject in the sentence.

³⁸ GROTIUS, Hugo. *Annotationes in Novum Testamentum*, Volumen IV. Groningen: Zuidema, 1828, p. 287: “Loquitur Ecclesia Ephesina”. De JONGE, *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God*, p. 211-213: “pluralis ecclesiasticus” [212]. BLOMBERG, *Historical Reliability*, p. 38 is thinking of the approval of a group of John’s followers from the Johannine congregation.

- 16:30: “Now we know that you know all things”; the disciples as group.
- 20:2: “... and we do not know where they have laid him”; Mary Magdalene on behalf of Peter and John. The “they-group” consists of Joseph of Arimathea and Nicodemus.^{39 40}

Thus, when John uses the phrase “we know” in a narrative context, he includes the speaker as part of the “we-group”. One also finds this usage of the first person plural in the context of a letter that is found in 3 John: 9 and 12. Those two verses form a parallel with the epilogue of John’s Gospel:

Ἐγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ:
ἀλλ’ ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρέφης οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς.
I wrote something to the congregation,
but Diotrophes who loves to have the first place among them, declines
to recognise us.

The “I-figure” represents only the author; the “we-group” is the author and the brothers who came to the congregation of Diotrophes with him.

Δημητρίῳ μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων καὶ ὑπὸ αὐτῆς τῆς ἀληθείας: καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν,
καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθῆς ἐστίν.
Everyone speaks well of Demetrius, and the Truth itself speaks for him.
We too speak well of him, and you know that our testimony is trustworthy.

Three witnesses are mentioned who provide a positive commendation of Demetrius: a. “everyone” = the (Johannine) Christians; b. the personified truth of the gospel of Jesus Christ who indeed is the Truth; c. our testimony as given by the group of ear- and eyewitnesses of whom the author is the representative (cf. 1 John 1:1-4). Now Gaius, the recipient of this letter, *knows* that the latter testimony (that is *ours*) is trustworthy.⁴¹

³⁹ In 3:11 John probably speaks on behalf of himself and his Father, “we speak of what we know, and bear witness to what we have seen, but you do not receive our testimony” (see 14:23); thus van HOUWELINGEN, *Johannes*, p. 94-95. Even if one likes to think of John the Baptist or of the group of disciples, yet the “we” is including Jesus. The Johannine community cannot be meant here since they cannot testify to what they have seen.

⁴⁰ In 7:27 and 9:24,29,31 it seems to be a matter of collective knowing certain things in which the speakers also share: it is common knowledge that, etc.

⁴¹ LALLEMAN, Pieter J. *1, 2 en 3 Johannes. Brieven van een kroongetuige*. CNT; Kampen: Kok, 2005, p. 99-100.

The *Muratorian Canon* provides a hint to determine the “we-group” further, line 9-16a:

The fourth of the Gospels is that of John, [one] of the disciples. (To his fellow disciples and bishops, who had been urging him [to write], he said, 'Fast with me from today to three days, and what will be revealed to each one let us tell it to one another.' In the same night it was revealed to Andrew, [one] of the apostles, that John should write down all things in his own name while all of them should review it.⁴²

It was Andrew, together with the other disciple who later was called the beloved disciple, who belonged to the first disciples of Jesus (John 1:40). In line 14-15 the Latin text has the verb *recognoscere*: “while they all were considering it”. At the moment when it all was narrated, they remembered everything: it all actually happened that way. The *Muratorian Canon* relates the Fourth Gospel to recollection and recognition. John is part of a circle of eyewitnesses. We see that line 26-34 complements the reference to 1 John 1:1:

What marvel is it then, if John so consistently mentions these particular points also in his Epistles, saying about himself, 'What we have seen with our eyes and heard with our ears and our hands have handled, these things we have written to you? For in this way he professes [himself] to be not only an eyewitness and hearer, but also a writer of all the marvellous deeds of the Lord, in their order.⁴³

It appears, that John was the center of and the spokesman for a circle of eyewitnesses. Considering the relation between the prologue and the epilogue, the retrospective effect of John’s position for the prologue is that the circle around John is the same “we-group” of 1:14. John does not identify himself with his readers there; neither does he use a plural of authority. He knows himself to be closely bound to the other eyewitnesses who also saw the glory of the One and Only Begotten. They are part of the same “we-group” who confirms the trustworthiness of his testimony in the epilogue as written in the Fourth Gospel.

⁴² Translation by METZGER, Bruce M. *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Clarendon Press, 1987. Online: <http://www.bible-researcher.com/muratorian.html>. See also VERHEYDEN, J. The Canon Muratori: A Matter of Dispute. In: AUWERS, J. M. & JONGE, H. J. de (eds.). *The Biblical Canons*. Leuven: Peeters, 2003, p. 487-556.

⁴³ One could also discover something similar in Clement of Alexandria, Eusebius, *Ecclesiastical History* VI 14,7: “But that John, last of all, conscious that the outward facts had been set forth in the Gospels, was urged on by his disciples, and, divinely moved by the Spirit, composed a spiritual Gospel” (translation by J.E.L. Oulton in the Loeb-series).

2.4 *The author has the last word*

The singular of verse 25 still needs our attention now. The phrase “I suppose” (οἶμαι) expresses humility on the part of an ancient author who is making his own comment to his readers.

Furthermore, as Andreas Köstenberger shows after extensive research, it is an “integral part of the authorial perspective.”⁴⁴ In antiquity there is no precedent for such usage of οἶμαι by a later editor or a group of editors. In fact, why should one voice from a group of editors still add a last word? The probability is much greater that the author himself has the last word, considering the just given testimony of the “we-group” of which he is a constituent. The “I-form” is prepared by the impersonal construction of the statement of purpose (20:30-31).

Moreover, it has become possible through the author’s identification with the beloved disciple in verse 24a. The argument that the author never speaks in the first person singular⁴⁵ is not valid at the conclusion of the book anymore. The writer of the Gospel of John gives his own commentary in the verses 19-20, starting already from verse 23.⁴⁶ Therefore, verse 25 presents a self-conscious author who at the end is reflecting modestly on his starting point, namely that he has written this book.

Finally, verse 25 is not a substantial duplication of 20:30-31. John is not a book with two endings. Foremost, because **John 20:30-31** is not an ending but a statement of purpose.

Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ], ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζῶν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.⁴⁷

Many other miraculous signs did Jesus in the presence of his disciples, which are not written down in this book, but these are written that you

⁴⁴ KÖSTENBERGER, Andreas J. ‘I Suppose’ (οἶμαι): The Conclusion of John’s Gospel in Its Literary and Historical Context. In: WILLIAMS, Peter J. et al. (eds.). *The New Testament in Its First Century Setting. Essays on Context and Background*. FS Bruce W. Winter; Grand Rapids: Eerdmans, 2004, p. 72-88 [87].

⁴⁵ BAUM, Observations, p. 151. Baum himself indicates that there is a partial analogy between the books of John and Acts, if one considers the “we-passages” from Acts as biographical. In the prologue of Acts Luke uses an “I-form” (see also BAUM, Autobiografische Wir- und Er-Stellen).

⁴⁶ RESE, Selbstzeugnis, p. 89.

⁴⁷ The text-critical issue (πιστεύητε with the aspect of duration: “so that you would continue to believe” or πιστεῦσθε with the aspect of an aorist: “so that you begin to believe”) does not need to be touched here since it does not have bearing on the theme of this article; about that see: van HOUWELINGEN, *Johannes*, p. 399; ANDERSON, *The Riddles of the Fourth Gospel*, p. 85-87; VAN DER WATT, Jan G. *An Introduction to the Johannine Gospel and Letters*. London: T&T Clark, 2007, p. 10-11.

may believe that Jesus is the Christ, the Son of God, and that by believing you may have life in his name.

Here ταῦτα δὲ γέγραπται does cover the whole book, because (a) the first of the σημεῖα is already recorded in chapter 2; (b) ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ has to imply the book as a whole. We also find here an impersonal passive construction, because the author keeps concealing himself in the material he is presenting. However, he connects it to the confession of Thomas that Jesus is his Lord and his God. He has reached his goal with that, because the writer desires to lead his readers to the same profession of faith as Thomas. In 12:37 the evangelist assessed their response yet with disappointment: “Though he had done so many signs before them, they did not believe in him.” The more blessed are those who have not seen and yet have believed.

The first Epistle of John also has an objective, where the writer personally directs himself to his readers in the “I”-form:

1 John 5:13

Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

These things have I written to you that you may know that you have eternal life, you who believe in the name of the Son of God.

This objective of 1 John 5:13 is not written at the end of the epistle⁴⁸, but it is connected to the confession of God’s Son being the true life (verse 12). The writer (“I”) would like to lead his readers (“you”) to the same confession of faith.

When we similarly reconstruct **John 20:30-31** in the first person plural the purpose for recording the events is expressed as follows:

Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον ἡμῶν, ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ: ταῦτα δὲ γέγραφα ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

Many other miraculous signs did Jesus in our presence, which are not written down in this book, but I have written these that you may believe

⁴⁸ For the sake of comparison Baum quotes four Old Testament epilogues from the Old Testament; three of them are not placed at the end (Ps. 72:20; Jer. 51:64; 1 Kings 11:41). The one of Numbers 36:13 only functions as the end of the whole book. BAUM, *Observations*, p. 125: John does not follow the Greek-Roman convention, but – if he had, in any event, a specific example in mind – the Old Testament or the early Jewish custom. See also 1 Mac.9:22.

that Jesus is the Christ, the Son of God, and that by believing you may have life in his name.

The above clearly shows that there is a “we-group” including the writer as eyewitnesses. There is also an “I-figure”; he is one from the “we-group” who subsequently takes up his pen to formulate his objective. The second person plural “you” indicates a community of believers engaged in a relationship with both the “I-figure” and the “we-group”.

There is still another reason why the Gospel of John does not have two endings: chapter 21:25 does not give a review of the Gospel of John but rather looks forward to the apostolic period. There Jesus’ earthly life is not in view, but his acts from heaven.⁴⁹ We note:

- (1) With reference to 20:30-31 we do not read the phrase ἐνώπιον τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ], “in the presence of his disciples”, nor the term σημεῖα, “signs”;
- (2) According to verse 23 the period of John’s extraordinarily long life needs to be considered. It does not make any difference whether this verse or even the whole chapter 21 would have been written by the author or by an editor. John was now at such an old age that the rumor had spread in the church that he would stay alive till Christ’s return;
- (3) Such a forward-looking view corresponds with the ending of the other gospels: Matthew ends with an eschatological perspective, the completion of the world; the long ending of Mark narrates the period after Pentecost; Luke even dedicated a whole book to that apostolic period: the Acts of the Apostles.⁵⁰

CONCLUSION

Looking back we may state that the working hypothesis as outlined in the introduction of this article proved to give a plausible and coherent explanation of the usage of the “we-form” in the prologue and the epilogue of the Fourth Gospel. Written towards the end of the first century, when nearly the entire first generation of Christians had passed away, this corresponding “we” denotes John (the last surviving apostle and therefore the chief witness) and the others (together with the group of his still-living fellow eyewitnesses). This explanation does not conflict with current models in Johannine scholarship, but offers insights that may be helpful in understanding the coherent conceptual framework of the Fourth Gospel.

⁴⁹ van HOUWELINGEN, *Johannes*, p. 414.

⁵⁰ CARSON, D. A. *The gospel according to John*. Leicester: InterVarsity Press, 1991, p. 686: at the end of the prologue Jesus is the one who now rests at the Father’s side.

More specifically, the results of this essay may be summarised in five points:

1. In the prologue (1:1-18) and the epilogue (that formally starts in 21:23) “we” should be understood as including the author as an eyewitness. He acts as the spokesman of a circle of observers who are in a position to confirm and support his testimony.
2. Through the “we-form” the author does not wish to identify himself with his readers or to dignify his style of writing. Rather, he desires to emphasize the unique reality of being witness. The Fourth Gospel is framed by John’s testimony *together* with that of his fellow eyewitnesses.
3. In the prologue, “seeing God’s glory” could include a reference to the transfiguration. In that case “we” would point to John, James, and Peter in particular. The “we”, however, should not be restricted to those three eyewitnesses. John 12 records a public occasion of glorification, while the transfiguration was a private event.
4. In chapter 20:30-31 the Fourth Gospel gives the statement of purpose in the passive form (it is linked to the confession of Thomas), while chapter 21:24-25 differs with that because it has a more personal ending (linked with the last statement on the beloved disciple).
5. Through the eyes of John as the longest living apostle who was also the chief witness, the end of the Fourth Gospel looks forward to the apostolic period that had already started at the time of the publication of his book.

RESUMO

Tanto em seu prólogo quanto no seu epílogo, o Quarto Evangelho usa um pronome correspondente da primeira pessoa na forma plural: *nós*. Isso levanta uma questão para o leitor: qual é a identidade daqueles que dizem “vimos a sua glória” (1.14) e “sabemos que o seu testemunho é verdadeiro” (21.24)? Para responder essa pergunta, outros indícios textuais do Quarto Evangelho precisam ser levados em consideração, em particular aqueles nos quais o autor se dirige diretamente ao leitor (19.35: o testemunho singular da morte de Jesus na cruz; 20.30-31: não somente o final do livro, mas sua declaração de propósito, ligada à confissão de Tomé). Além disso, existe a evidência do chamado Cânon Muratoriano, segundo o qual os outros discípulos incentivaram João a escrever o seu evangelho e leram junto com ele o que ele escrevia. Este artigo propõe o seguinte argumento: o “nós” em questão deve ser interpretado no sentido de incluir o próprio autor como a testemunha principal. No papel de porta-voz, ele se encontra no meio de um círculo de testemunhas oculares. Além disso, o “nós” encontrado no prólogo não sugere uma identificação com os leitores,

nem deve ser interpretado como um substituto para “eu”, como se fosse um plural de majestade (ou o “nós” de um testemunho autorizado, como Richard Bauckham argumenta). Assim, o Quarto Evangelho é moldado pelo testemunho de João junto com o de seus companheiros, também testemunhas oculares.

PALAVRAS-CHAVE

Quarto Evangelho; Evangelho de João; Passagens “nós”; Cânon Muratoriano; Testemunhas oculares.

RESENHA

*Christian Brially de Medeiros**

GRUDEM, Wayne. **Política segundo a Bíblia**: princípios que todo cristão deve conhecer. São Paulo: Vida Nova, 2014. 192p.

Wayne Grudem é graduado pela Universidade de Harvard, mestre em Divindade pelo Seminário Teológico Westminster e doutor em Novo Testamento pela Universidade de Cambridge. Foi professor de teologia bíblica e sistemática na Trinity Evangelical Divinity School e atualmente leciona no Phoenix Seminary. É autor de diversos livros e artigos, vários deles disponíveis em língua portuguesa.

A publicação desta obra por Edições Vida Nova vem preencher uma lacuna de obras que analisam esta dimensão pública dos cristãos que é a discussão sobre a política segundo os parâmetros delineados pelas Sagradas Escrituras. A obra também auxilia no resgate, em certa medida, da tradição histórica protestante de apresentar o ensino bíblico como o padrão de análise crítica da realidade das relações humanas nas suas mais diversas dimensões, mesmo aquelas que suscitem posicionamentos passionais, como por vezes é a dimensão política destas relações. Em outro sentido, ajuda os cristãos a perceberem sua responsabilidade no mundo em que vivem, em especial quanto à sua pátria. O testemunho cristão do evangelho redentor de Cristo deve ser proclamado por meio de nossa estrutura bíblica de pensamento neste aspecto particular que é a responsabilidade política do crente.

Grudem inicia o seu livro, no primeiro capítulo de um total de quatro, fazendo uma espécie de desconstrução de pressupostos e visões equivocadas acerca da relação entre cristianismo e governo. Ei-las: (a) “o governo deve impor a religião”; (b) “o governo deve excluir a religião”; (c) “todos os governos são perversos e demoníacos”; (d) “a igreja deve se dedicar ao evangelho, e

* Pastor presbiteriano; mestre e doutor em Ciências da Religião; professor da Universidade Presbiteriana Mackenzie e do Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição.

não à política”; (e) “a igreja deve se dedicar à política, e não ao evangelismo”. Seus argumentos para desconstruir tais visões são amparados por uma exegese objetiva e direta em busca de princípios bíblicos que demonstrem a incompatibilidade destes posicionamentos com uma perspectiva cristã coerentemente fundamentada. Não deixa, contudo, de buscar aplicar os princípios apresentados de um modo prático, ainda que diretamente relevante apenas ao contexto americano. Também faz uso de um método “dialético” ao “conversar” com outros autores cristãos de interpretações divergentes quanto ao tema proposto, seja para concordar ou confrontá-los, o que enriquece o debate sobre a correta postura cristã diante deste tema.

Após desconstruir os posicionamentos que julga equivocados, Grudem, no segundo capítulo, concentra-se em apresentar objetivamente a sua própria perspectiva sobre a relação entre cristianismo e governo: “uma influência cristã expressiva sobre o governo”. Ele defende que a visão adequada para o cristão é caracterizada pelo dever de influenciar o governo segundo os padrões morais definidos por Deus e de acordo com os propósitos determinados pelo Senhor para os governos, ambos revelados nas Sagradas Escrituras. Enfatiza que os cristãos devem reivindicar a liberdade religiosa para todos os cidadãos, independentemente de seu direcionamento religioso, pois o evangelho não pode ser imposto arbitrariamente (temática abordada no primeiro capítulo). Contudo, os cristãos devem dedicar-se a influenciar os governos segundo os padrões escriturísticos. Também é enfático na ressalva de que a ação cristã não deve ser caracterizada pela violência ou intolerância, mas sim por uma influência expressiva amável e persuasiva, ainda que firme no que concerne à veracidade e excelência moral segundo expostas na Bíblia. Para tanto, apresenta uma série de exemplo extraídos tanto do Antigo quanto do Novo Testamento, como os casos de Daniel, Jeremias, José, Moisés, Neemias, Mordecai, Ester, João Batista e Paulo. Pontua, mesmo que rapidamente, a importância de textos-chave para o tema: Romanos 13.1-7 e 1Pedro 2.13-14.

O autor enfatiza: “As pessoas fiéis a Deus têm a responsabilidade de dar testemunho dos padrões morais da Bíblia com base nos quais todos terão de prestar contas, inclusive quem ocupa cargos públicos” (p. 83). Amplamente importante para a nossa realidade, ele destaca:

Outro argumento em favor da influência cristã expressiva sobre o governo se aplica a qualquer um que viva numa democracia, pois, nesse sistema, uma parte considerável do poder de governo é confiada aos cidadãos em geral por meio das eleições. Ter a possibilidade de votar significa ter uma parcela do poder de governar. Logo, todos os cidadãos com idade para votar têm a *responsabilidade* diante de Deus de saber o que ele espera do governo civil e de conhecer os padrões morais e legais que, de acordo com ele, o governo deve seguir (p. 86-87).

Outras abordagens são essenciais à proposta de Grudem, como a importância da influência cristã como um elemento norteador das ações justas dos governos, apontando a influência positiva dos pais peregrinos na formação dos Estados Unidos da América. Não deixa, contudo, de abordar a responsabilidade dos pastores em ensinar toda a Escritura, implicando na necessidade de pregar sobre o tema da política, pois está claramente apresentado na Palavra de Deus, do mesmo modo que a responsabilidade dos cristãos frente a este tema também se encontra explicitada.

No capítulo 3, Grudem apresenta os princípios bíblicos sobre o governo civil, sua origem e sua finalidade. Também aborda qual deve ser a melhor forma de escolher este governo e quais são as responsabilidades dos governantes. Primeiramente, os governos devem punir o mal e incentivar o bem; promover a justiça e proteger os mais fracos; aplicar as sanções necessárias para refrear o mal, todos esses ensinamentos frequentes nas Escrituras do Antigo e do Novo Testamentos, fundantes desses princípios. Segue outro princípio relevante: Deus é Senhor soberano sobre todas as nações e os seus governos prestarão contas de suas ações a ele, uma perspectiva que traz conforto ao crente, mesmo diante de realidades nada agradáveis. No entanto, esse princípio traz consigo a responsabilidade do crente em obedecer às autoridades instituídas por Deus, sujeitando-se a elas dentro de certos limites, pois “Deus requer que seu povo desobedeça ao governo civil nos casos em que a obediência ao governo civil implique desobediência direta a Deus” (p. 124) e “é moralmente correto um funcionário de escalão inferior do governo proteger os cidadãos sob seus cuidados de um funcionário de escalão superior que esteja cometendo crimes contra esses cidadãos” (p. 126).

Também pontua de modo enfático a responsabilidade que os governos têm de salvaguardar a liberdade humana, considerando esta como um dos principais elementos constituintes da humanidade essencial. Todavia, lembra que uma transformação espiritual na vida dos homens não ocorre mediante a ação correta dos governos, pois extrapola a sua esfera de responsabilidade. Contudo, exercem enorme grau de influência no comportamento moral da sociedade.

Em sequência, no capítulo, apresenta o que considera os princípios adequados para a relação correta entre a igreja e o estado: (1) a igreja não deve exercer qualquer controle sobre o estado; (2) governo da igreja e governo do estado são sistemas diferentes; (3) o governo deve apoiar todas as religiões idôneas em geral; (4) a esfera de ação de ambos os tipos de governo deve estar muito bem delineada. Defende, adequadamente, que a divisão firme e clara de poderes no governo civil é um dos meios necessários para se evitar a corrupção no mesmo; que o estado de direito, um sistema de leis, deve vigorar acima de todos os governantes. Por fim, apresenta duas concepções que obviamente causam certo desconforto em alguns: a de que a Bíblia apoia, mesmo que indiretamente, uma certa concepção de governo democrático, escolhido pelo povo,

e a de que ela sustenta o patriotismo. Contudo, creio que há necessidade de maior fundamentação na argumentação bíblica para sustentar tais conclusões.

No último capítulo o autor expõe o que considera uma cosmovisão bíblica como um parâmetro de análise crítica da realidade que nos cerca nos seus mais diversos âmbitos, o quê obviamente inclui a dimensão política das relações humanas. O autor estimula o uso dessa visão de mundo bíblicamente determinada como a regra aferidora no exame das concepções políticas com que nos deparamos quando analisamos as relações entre igreja e estado, e seus subsequentes desmembramentos e particularidades próprios do âmbito pessoal. Conclui sua obra chamando atenção para a necessidade de termos uma visão adequada da relação entre fé e obras no que concerne ao exercício de influência expressiva do cristão na política e no governo. Deus governa soberanamente sobre todos os governos e dirige a história. Deus realizará completamente todos os seus planos e propósito benéficos para os cristãos e para a igreja. Os planos de Deus para toda a história prevalecerão e não serão frustrados. Cristo voltará e governará todas as nações. Ter em mente estas realidades traz consolo e conforto ao crente diante de uma possível injustiça reinante ou em meio aos desmandos dos governantes, e mesmo quando trazem implicações mortíferas aos crentes.

É importante ressaltar que esta edição é uma publicação parcial da obra primeiramente apresentada no original de língua inglesa. A supressão de partes da obra foi necessária por ser destinada especificamente ao seu público originalmente americano, contendo deste modo análises voltadas às particularidades da política dos Estados Unidos da América. Contudo, a presente edição não deixa de apresentar, creio eu, de modo por demais excessivo, algumas abordagens que são de interesse apenas daquele público-alvo primevo. A exclusão dos exemplos frequentes que tratam destes elementos específicos, que porventura não tenham nenhuma importância para os brasileiros, de modo algum desmerece a relevância da obra para o nosso cenário, por conter a exposição de princípios bíblicos proposicionais que estão acima de qualquer caráter circunstancialmente relativo, temporal, regional ou culturalmente falando.

No entanto, cabe o estímulo a nós brasileiros para que não somente tomemos conhecimento de tais princípios bíblicos, mas sigamos em frente na tarefa de meditar sobre eles, buscando as formas, os meios e as oportunidades de concretizá-los nas particularidades da dimensão política que está em vigor em nosso país. Devemos pontuar que essa obra nos serve como exemplo da necessidade urgente de que um cristão protestante conheça, em alguma medida, os sistemas doutrinários da política partidária em vigor no Brasil, buscando compreender quais são as implicações destes sistemas “ideológicos” para a nossa cosmovisão, ou, muito provavelmente, a sua incompatibilidade completa. Seguindo esta perspectiva, seria grandemente proveitoso complementar a leitura deste livro de Grudem com a obra *Visões & Ilusões Políticas: uma análise & crítica cristã das ideologias contemporâneas*, de David T. Koyzis, publicado pela mesma editora.

RESENHA

Filipe Costa Fontes*

DEYOUNG, K.; GILBERT, G. **Qual a missão da igreja?** São José dos Campos, SP: Fiel, 2012. 357p.

“Se tudo é missão, nada é missão!” Essa frase, destacada na parte superior da última capa, resume bem o livro *Qual a Missão da Igreja?*. Nele, Kevin DeYoung e Greg Gilbert se propõem a estabelecer um diálogo com o movimento missional contemporâneo, que tem procurado ampliar as fronteiras do que tradicionalmente tem sido compreendido como a missão da igreja: proclamação. DeYoung pastoreia a University Reformed Church, em Michigan, é mestre em teologia pelo Gordon-Conwell Theological Seminary e membro do ministério The Gospel Coalition, além de autor de outros livros, alguns deles já traduzidos para o português: *Faça Alguma Coisa, Não Quero um Pastor Bacana e Por Que Amamos a Igreja*. Gilbert é pastor da Third Avenue Baptist Church, em Kentucky, mestre em teologia pelo Southern Theological Seminary e também escreveu um livro já disponível em português: *O Que É o Evangelho*. Os autores são ambos pastores e fazem questão de ressaltar o caráter prático desta obra.

Este não é um livro escrito por e para eruditos bíblicos e teológicos. Lidaremos com muitos textos e interagiremos com muita teologia (e espero que façamos com muita responsabilidade), mas não estamos tentando elaborar uma monografia erudita sobre teologia bíblica de missão. (...) Somos pastores que escrevem para o cristão “normal” e o pastor “comum” e tentamos dar sentido a uma série de questões missiológicas (p. 29).

* O autor é graduado em teologia pelo Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição, licenciado em filosofia pelo Centro Universitário Assunção, mestre em teologia filosófica pelo C. P. Andrew Jumper e em educação, arte e história da cultura pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. É professor assistente do CPAJ na área de teologia e filosofia.

O livro se divide em três grandes seções. A primeira, cujo título é “Entendendo nossa missão”, é composta de dois capítulos. O primeiro deles tem como objetivo encontrar uma definição de missão. Como o termo “missão” não é estritamente bíblico, embora encontre paralelos no Novo Testamento, a definição proposta pelos autores é encontrada em seu uso popular: missão é “aquela coisa primária que você se propõe a realizar” ou “a tarefa ou propósito específico que uma pessoa ou grupo de pessoas procura realizar”. A conclusão é que missão não é tudo o que fazemos em nome de Cristo, mas a tarefa que recebemos para cumprir (p. 35). O segundo capítulo é uma verificação bíblica da missão da igreja. Sua tese central é que a passagem bíblica da Grande Comissão e seus textos paralelos devem servir de fundamento para a definição da missão da igreja. As razões oferecidas para tanto é que são textos imperativos, encontram-se no Novo Testamento – período de expansão universal do evangelho –, trazem as palavras do próprio Jesus e possuem importância estratégica, visto serem relatos das palavras finais de Jesus aos seus discípulos. A conclusão do segundo capítulo é que

... a missão da igreja é ir ao mundo e fazer discípulos, proclamando o evangelho de Jesus Cristo, no poder do Espírito, e reunindo esses discípulos em igrejas, para que eles adorem o Senhor e obedeçam aos seus mandamentos, agora e na eternidade para a glória de Deus, o Pai (p. 64).

Esta parte inicial mostra um ponto forte do trabalho de DeYoung e Gilbert: a busca da centralidade da revelação de Deus na definição da missão da igreja.

A segunda seção do livro, intitulada “Entendendo nossas categorias”, é composta de seis capítulos. Se na primeira seção os autores trabalham diretamente com a exposição de textos bíblicos, nesta segunda eles trabalham mais teologicamente, procurando localizar a questão da missão da igreja dentro da história da redenção. A tese central desta seção é que a ideia da missão da igreja como composta essencialmente de proclamação e discipulado se encaixa com a grande história da Bíblia, resumida em *Criação, Queda, Redenção e Consumo*. O argumento é que não teríamos dificuldade em admitir que a missão da igreja é essencialmente proclamação e discipulado se considerássemos que a principal tensão da narrativa bíblica gira em torno da questão: “Como podem pessoas terrivelmente rebeldes e pecaminosas viver na presença de um Deus perfeitamente justo e santo?” (p. 117-118) e que o meio desta reconciliação é o perdão recebido em Cristo. Uma interessante consequência destes capítulos é a busca de uma definição teológica mais bíblica de muitos conceitos que geralmente estão presentes em nossa discussão sobre a missão da igreja. De maneira especial, são trabalhados os conceitos de “evangelho”, “reino de Deus” e “justiça social”, provocando algumas perspectivas interessantes. Uma delas, por exemplo, é a percepção de que muitos cristãos falam sobre a ativa

participação humana na construção ou edificação do reino, enquanto que os verbos associados ao reino são geralmente passivos (entrar, receber, herdar) (p. 173-177).

Na terceira seção, “Entendendo o que fazemos e por que o fazemos”, DeYoung e Gilbert procuram mostrar que a ênfase no caráter evangelístico da missão da igreja não significa, necessariamente, desconsideração para com a prática das boas obras. O objetivo dos dois últimos capítulos da obra, que compõem essa seção, é identificar “onde e como a prática das boas obras se encaixa na teologia cristã e na vida cristã” (p. 300). Na tentativa de fazer isso, dois importantes pressupostos são estabelecidos. Primeiro, que não devemos confundir a missão cristã com a missão da igreja. “Definir a missão da igreja institucional não é tão simples como identificar todos os mandamentos bíblicos dados aos cristãos” (p. 313). Em segundo lugar, devemos fugir da tendência de nossa geração de pensar sobre motivação apenas em duas categorias: aquilo que é da maior importância e aquilo que não tem importância nenhuma. “Precisamos de uma categoria que esteja entre *da maior importância e de nenhuma importância*” (p. 309). A partir destes pressupostos, o argumento destes dois últimos capítulos é que a prática das boas obras é um dever de todo cristão, mas que ele cumpre por razões outras que não cumprir a missão da igreja. E que tal prática pode e deve estar presente na vida da igreja, mas não deve se tornar o foco, a ênfase, de sua missão. Ou seja, de um lado, os cristãos devem compreender que foram chamados para as boas obras. De outro, devem cuidar para não lançar sobre a igreja uma responsabilidade maior do que aquela que foi dada por Jesus Cristo, provocando uma situação desnecessária de frustração e culpa. Em resumo, poderíamos dizer que o clamor final destes capítulos é que a principal coisa seja mantida como a principal.

O livro termina com um epílogo de cunho prático. Trata-se de um texto narrativo com dois personagens fictícios em diálogo: um pastor mais velho e um jovem pastor. Este foi um agradável artifício encontrado pelos dois autores para oferecer conselhos práticos a alguém que está empolgado com um determinado modelo eclesial e, aparentemente, apegado a ele como o caminho para o sucesso ministerial. DeYoung e Gilbert, neste texto final, apresentam princípios muito práticos que ajudam a frear aquele ímpeto quase inconsequente próprio da juventude, mas que também se apropria de homens mais experientes quando estes são colocados diante de uma proposta que parece messiânica.

Qual a Missão da Igreja? é um livro importante para quem deseja se envolver com as discussões mais recentes sobre o assunto. Kevin DeYoung e Greg Gilbert fazem uma avaliação bíblico-teológica muito responsável do tema. Contudo creio que cabe um alerta. Tendo sido escrito no contexto norte-americano, o livro parece considerar um contexto avançado de secularização. Isto é, uma realidade em que cristãos se envolveram pouco criteriosamente com a cultura. Por consequência, sua ênfase recai na recuperação do conteúdo do

evangelho, e não na aplicação abrangente dele. Um livro com o mesmo tema, escrito para o público brasileiro, talvez tivesse que lidar com esse desafio: mostrar como o evangelho se aplica à vida de modo abrangente e o que a igreja deve fazer diante dessa compreensão. Pois, na igreja brasileira, o extremo da secularização ainda convive intensamente com o extremo da alienação, isto é, do afastamento dos cristãos e da igreja da vida cultural. Esta ênfase pode levar um leitor brasileiro a ver traços de alienação em *Qual a Missão da Igreja?*. Minha impressão, no entanto, é de que se trata de uma questão de ênfase perfeitamente compreensível e explicável à luz do contexto cultural, e levar isso em conta poderá ajustar o foco de quem decidir ler a obra.

RESENHA

João Batista dos Santos Almeida*

Ouweneel, Willem. **Coração e alma – uma perspectiva cristã da psicologia**. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

Willem Ouweneel é um prolífico erudito holandês, com mais de 100 livros publicados e diversos artigos na revista holandesa *Philosophia Reformata*. É graduado e pós-graduado em biologia (1962-1967), com estudos doutorais nas áreas de genética e embriologia. Seu segundo doutorado foi em filosofia (1986), tratando sobre a antropologia do filósofo reformado holandês Herman Dooyeweerd.¹ *Coração e alma (Hart en Ziel)* foi publicado em 1984, quando o autor provavelmente estava em meio aos seus estudos doutorais de filosofia. Seu doutorado em teologia só viria mais tarde, em 1993.

O livro possui seis capítulos, divididos em tópicos e subtópicos curtos. O primeiro capítulo aborda a difícil situação dos psicólogos cristãos, uma vez que os pioneiros da psicologia moderna não costumam consultar a Deus ao predicarem sobre sua criatura, o ser humano. Ouweneel afirma que isso seria menos grave em outras áreas, como engenharia ou odontologia. Mas sustenta a gravidade disto na psicologia, uma vez que “estamos falando de uma ciência que, desde o início, tem-se afirmado capaz de revelar-nos algo de grande importância sobre quem e o que o ‘ser humano’ é” (p. 9). Para ele, uma verdadeira psicologia precisa ser guiada pela luz das Escrituras se quiser obter conhecimento verdadeiro por meio de observação e experimentação (p. 11). Ela deve ser desconstruída “tijolo por tijolo”, sendo que alguns deles serão úteis, outros terão de ser descartados e haverá necessidade de tijolos novos. Sobretudo, o edifício a que chamamos *Psicologia* deverá ser erigido sobre um

* O autor é bacharel em teologia pelo Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição e mestre em Comunicação e Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie.

¹ Cf. <<http://www.willemouweneel.nl/curriculum>>. Acesso em: 30 set. 2014.

novo fundamento (p. 12). Neste capítulo, e por toda a obra, há ênfases típicas da filosofia reformacional² holandesa, como a impossibilidade da neutralidade científica (p. 8), a ideia do coração como raiz religiosa da existência humana (p. 10) e a diferença entre Escritura e teologia (p. 11).

O capítulo 2, “Pontos de partida para uma psicologia cristã”, introduz a antropologia do autor. Seguindo Dooyeweerd, ele apresenta os aspectos mais básicos que constituem o ser humano, chamados por ele de *reinos*, “ou outro termo qualquer que queiramos chamá-los” (p. 18). Trata-se de um modo popular de apresentar e aplicar à antropologia a teoria dooyeweerdiana dos aspectos modais. Ouweneel lista quatro “reinos” ou aspectos: o *inorgânico* (físico), o *orgânico* (biótico), o *psíquico* (reino dos animais)³ e o *espiritual* (reino dos seres humanos) (p. 18,19). Ele reflete os conceitos reformacionais de *antecipação* e *retrocipação*, ao dizer que “cada uma dessas áreas contém a anterior” (p. 19). Embora seja tipicamente espiritual, o ser humano também possui um aspecto psíquico, um biótico e um físico. Para evitar reducionismos, ele propõe ao leitor que entenda “espiritual” como “espiritivo”, incluindo neste termo todos os aspectos superiores específicos do ser humano, que ficam acima dos elementos que o equiparam aos minerais, vegetais e animais (físico, biótico e psíquico). O aspecto “espiritivo”, desse modo, incluiria os modos de ser *analítico, histórico, linguístico, social, econômico, estético, jurídico, ético e pístico* do ser humano (p. 43).⁴ Finalmente, Ouweneel retoma seu assunto antropológico central, o coração (p. 32-34), e destaca a importância de conhecê-lo, à luz das Escrituras, para que seja obtido o verdadeiro conhecimento psicológico (p. 40, 41).

O capítulo 3, “O desenvolvimento da psicologia”, trata especificamente da psicologia experimental, abordando seu desenvolvimento a partir de meados do século 19. Ele apresenta um resumo histórico e crítico das escolas psicológicas surgidas desde então (Estruturalismo e Funcionalismo, Psicologia Profunda, Reflexologia, Behaviorismo, Psicologia Humanista, Cognitiva, Gestalt e Existencialista, p. 50-63) e conclui que, embora todas tenham contribuído de

² O termo “reformacional” (do holandês *reformatorisch*) foi cunhado pelo filósofo canadense Calvin Seerveld para descrever a tradição da filosofia reformada que inclui, além da obra de Herman Dooyeweerd e Dirk Vollenhoven, o trabalho de eruditos que edificam sobre as obras dos dois e que também se identificam como participantes da tradição kuyperiana do cristianismo calvinista. ZUIDERVAART, Lambert. *The Great Turning Point: Religion and Rationality in Dooyeweerd’s Transcendental Critique. Faith and Philosophy*, v. 21, n. 1, 2004 (p. 65-89), p. 84.

³ Na p. 19, Ouweneel divide o reino psíquico em dois, que mais à frente chamará de “o perceptível e o sensível” (p. 21). Essa sugestão não vem de Dooyeweerd, mas de pensadores como Vollenhoven, Troost e Van Dijk. GLAS, Gerrit. *Christian Philosophical Anthropology. A Reformational Perspective. Philosophia Reformata* 75, 2010 (p. 141-189), p. 180. A importância disso será notada na exposição do capítulo 4.

⁴ Na pág. 20, Ouweneel define o aspecto “espiritivo” como se referindo “à mente intelectual, imaginativa e volitiva, e não especificamente à vida que temos no Espírito ou à vida que é nossa em Cristo”. O termo “espiritivo” refere-se ao que Dooyeweerd chamou de *ato-estrutura* ou a estrutura típica dos atos humanos (KALSBECK, L. *Contours of a Christian Philosophy*. Toronto: Wedge, 1975, p. 289ss).

algum modo para o conhecimento da alma humana, somente a psicologia cristã tem condições de lidar com a natureza mais profunda do coração humano, que só pode ser captada “em termos do relacionamento do homem com Deus ou com os ídolos” (p. 63, 64).

O capítulo 4, “As estruturas mentais”, é certamente o mais discutível da obra. Ouweneel anuncia que vai interagir com materiais seculares, mas promete dar às informações coletadas “uma roupagem totalmente nova” (p. 65). Embora não o mencione, ele faz uso considerável da obra do neurocientista norte-americano Paul D. MacLean e de sua *Teoria do cérebro trino*, popular na década de 1980, cuja suposição básica é que o cérebro humano integra três diferentes cérebros ou setores, cada um respondendo por um nível evolutivo: *reptiliano*, *límbico* e *neocórtex*. Segundo esta teoria, na base do cérebro haveria uma camada, presente na maioria dos animais, que controla os impulsos instintivos; ela estaria envolvida por uma segunda, que responde pelas afeições. Acima dela, haveria a terceira, responsável pela linguagem, planejamento, introspecção e consciência.⁵ Em sua interação, Ouweneel está consciente do impulso evolucionista dessa visão que “empilha” o cérebro de répteis, mamíferos e primatas (p. 69). No entanto, ele faz associação dessa teoria com sua teoria dos aspectos modais ao sustentar, por exemplo, que: o córtex cerebral “é a base, o ‘portador’, por excelência, da estrutura espiritual” (p. 66); o sistema límbico “é a base ou o ‘portador’ por excelência da estrutura sensível” (p. 67) e o sistema nervoso autônomo (ele não o chama de *reptiliano*) age em várias funções corporais não sujeitas ao controle voluntário, “tais como a digestão, a respiração” etc., sendo importante para as estruturas *bióticas* e *psíquicas* (p. 68).

A apropriação da *Teoria do cérebro trino* feita por Ouweneel foi questionada devido aos avanços neurocientíficos e observações clínicas nos últimos 30 anos. Gerrit Glas, outro estudioso reformacional, embora admita os atrativos da proposta de Ouweneel, apresenta duas objeções a ela.⁶ A primeira, de tipo *empírico*, é a de que tronco cerebral e gânglios basais, apenas, “provavelmente não são suficientes para originar nem mesmo a forma mais elementar de consciência: formas elementares de consciência pressupõem atividade cortical, pelo menos em seres humanos”.⁷

⁵ Ver MACLEAN, P. D. *A Triune Concept of the Brain and Behavior*. Toronto: University of Toronto Press, 1973.

⁶ Em seu artigo, Glas analisa o livro *De leer van de mens. Proeve van een christelijk-wijsgerige antropologie* (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1986). A obra é a tese de Ouweneel – em formato comercial – sobre a antropologia filosófica dooyeweerdiana (um sumário em inglês pode ser lido em: <http://www.plantinga.ca/cp/SA-MO.HTM>; acesso em 30 set. 2014). Embora Glas esteja avaliando um livro de Ouweneel lançado dois anos depois da primeira publicação de *Coração e alma*, considero sua análise útil, tanto pela proximidade temporal entre as duas obras, como por abordar o mesmo ponto discutido aqui.

⁷ GLAS, *Christian Philosophical Anthropology*, p. 181.

No caso de seres humanos em estado vegetativo, o córtex cerebral e partes importantes do sistema límbico são desligados. O tronco cerebral (e os núcleos básicos), no entanto, ficam intactos. Esses pacientes estão em coma permanente, e estão inconscientes, embora possam, via de regra, respirar e engolir sem ajuda mecânica. Em outras palavras, esses pacientes em coma possuem um “cérebro reptiliano” intacto, mas não funcionam no sentido perceptivo.⁸

A segunda objeção resulta da primeira, e é de tipo *metodológico*. Segundo Glas, Ouweneel identifica rápido demais certas estruturas cerebrais com subestruturas em sua teoria. Em suas palavras: “parece que Ouweneel identifica as várias camadas (anatômicas e funcionais) no cérebro com o funcionamento de aspectos modais de uma determinada infraestrutura”⁹. Para Glas, a visão dooyeweerdiana dos processos cerebrais deve sempre ser estudada considerando todo o funcionamento humano, isto é, as quatro subestruturas. A questão, portanto, é se a particularidade de cada setor cerebral seria suficientemente incisiva para postular a existência de uma esfera de lei separada que correspondesse a cada um deles.¹⁰

Além da teoria de MacLean, ainda há no capítulo 4 outra teoria com a qual Ouweneel interage. É a de que a natureza humana consiste em quatro humores, e que as propriedades de cada um deles “correspondem a cada uma das quatro estações, cada humor predominando na estação que compartilha a mesma natureza”.¹¹ Sangue, quente ou frio, predomina na primavera; bile amarela, quente e seca, no verão; bile negra, fria e seca, no outono; e fleuma, fria e molhada, no inverno.¹² Essa visão é atribuída tradicionalmente ao médico grego Hipócrates (460-370 a.C.) e ao seu discípulo e genro Pólipo,¹³ e era entendida “em termos de uma teoria cosmológica geral em que fogo, terra, ar e água eram os quatro elementos básicos de todas as coisas”.¹⁴ Mais tarde, ela foi desenvolvida pelo médico e filósofo greco-romano Cláudio Galeno (129-204 d.C.), que afirmou que quatro qualidades seriam combinadas nos quatro humores (sangue, bile, bile negra e fleuma), formando os chamados

⁸ Ibid.

⁹ Ibid. Para Glas, Ouweneel encontrou, nas divisões propostas por MacLean, a confirmação científica de que precisava para a sua divisão do aspecto físico em duas modalidades (*perceptiva e sensitiva*). Ibid., p. 180.

¹⁰ GLAS, *Christian Philosophical Anthropology*, p. 181.

¹¹ JOUANNA, Jacques. *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*. Leiden/Boston: Brill, 2012, p. 335.

¹² Ibid.

¹³ Ver HIPÓCRATES, Da natureza do homem. In: CAIRUS, Henrique F.; RIBEIRO, Wilson A. (Eds.). *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005, p. 39-59.

¹⁴ STELMACK, Robert M.; STALIKAS, Anastasios. Galen and the Humour Theory of Temperament. *Personality and Individual Differences*, v. 12, No. 3, 1991, (p. 255-263), p. 262. Sobre a influência da cosmologia pitagórica sobre essa teoria, ver p. 257ss.

“temperamentos”: sanguíneo, melancólico, colérico e fleumático.¹⁵ Para Gale-
no, uma mistura proporcional desses humores (*eucrasia*) produziria equilíbrio
na alma, enquanto uma mistura desproporcional (*dyscrasia*), causaria doenças.¹⁶
Nas páginas 69 e 70, Ouweneel relaciona essa crença milenar às visões mo-
dernas de hereditariedade, e seu silêncio crítico tem um efeito legitimador. Ao
que parece, ele não percebeu os perigos de se integrar a uma visão cristã uma
teoria cuja suposição básica é a de que existem *interações causais absolutas*
entre estados físicos e psicológicos. Ouweneel afirma que o temperamento deve
ser considerado como “um núcleo de nosso caráter” (p. 70), sem notar que no
esquema hipocrático-galênico o elemento da responsabilidade e do equilíbrio
do caráter não tem a ver com o coração que deve se voltar para Deus, conforme
afirma Ouweneel (p. 70), mas depende dos níveis mais baixos da escala de
modalidades da experiência humana. Neste ponto, ele poderia ser acusado do
mesmo erro dos integracionistas, o de serem “muito apressados em pressupor
a verdade da psicologia que se pratica hoje [e que não é cristã]” (p. 11).

Os problemas apontados no capítulo 4 acabam ressaltando a grandeza
do esforço de Ouweneel. *Coração e Alma* é uma espécie de esboço do que,
dois anos depois (1986), se tornaria (com sua tese de doutorado publicada
como livro) o primeiro tratado sistemático de antropologia filosófica numa
perspectiva reformacional, algo que não tinha sido elaborado até então nem
mesmo pelos fundadores dessa filosofia.¹⁷ Como qualquer incursão pioneira
dessa magnitude, é impossível não haver imprecisões. Contudo, tais lacunas
contribuem para novas discussões e refinamentos teóricos.

No capítulo 5, “A personalidade normal”, Ouweneel trata do desenvol-
vimento do caráter (*ethos*) humano, que se dá no interior dos indivíduos, pela
articulação de necessidades, desejos e valores (p. 93-94), e quando eles se
relacionam com o próximo e com Deus. Ouweneel também discute a perso-
nalidade criminosa (p. 103) e dedica os últimos tópicos do capítulo outra vez
ao tema do coração, sua relação com a consciência e seus condicionamentos,
com a caridade (p. 109), a fé (p. 111) e a verdade (p. 112). Considerando os
problemas da personalidade normal (desarmonias interiores, dissonância cog-
nitiva, falsa obediência e agressividade) e sua responsabilidade perante Deus,
o capítulo bem que poderia ser intitulado “Pecadores normais”.

¹⁵ Conf. COXE, John Redman (Ed.). *The Writings of Hippocrates and Galen*. Philadelphia: Lindsay and Blakiston, 1846, p. 492-493.

¹⁶ GALEN. *On the Natural Faculties* (II.VIII). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1952, p. 189. A teoria fundamentou a ciência patológica e terapêutica pelo menos até o final do século 18 e ainda sobrevive até hoje, como indica nosso uso contínuo de termos tais como “melancolia” e “sangue quente”. LOUDEN, Robert B. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 79.

¹⁷ Conf. GLAS, *Christian Philosophical Anthropology*, p. 149.

No último capítulo, “A personalidade anormal”, o autor começa abordando os critérios estatístico e sociocultural que costumam definir quem é ou não é anormal (p. 114-116). Ele conclui que tais explicações “são tão complicadas como a discussão das normas” (p. 118), apontando como razão disso as explicações históricas que reduzem as causas da anormalidade humana a uma ou outra explicação (p. 118). E propõe, por sua vez, que o comportamento anormal seja caracterizado por: “(a) uma aberração perceptivo-cognitiva, isto é, uma imagem distorcida da realidade” (p. 116) e “(b) uma aberração sensível, isto é, sentimo-nos pouco à vontade, ou infelizes, ou deprimidos, ou estamos com medo, ou não conseguimos dormir, temos falta de apetite, sofremos de todo tipo de doenças e dores” (p. 117). Ouweneel também defende a existência de um entrelaçamento entre os aspectos biótico e mental, e afirma que todas as estruturas humanas (e sobretudo o coração) “estão envolvidas em todas as doenças ou distúrbios” (p. 121). As duas características da personalidade anormal serão tratadas em detalhes no mesmo capítulo (p. 122-125), bem como suas possíveis causas (fatores pessoais, situacionais e religiosos).

Ainda no último capítulo, da página 131 até a conclusão do livro (p. 143), o autor deixa claro que não mais tratará sobre sintomas ou causas de doenças mentais, mas dos seus modos de tratamento. Para que houvesse uma divisão mais clara da obra, talvez fosse melhor se os tópicos de 6.4 em diante, que tratam sobre terapias mentais (6.4), psicoterapia cristã (6.5) e aconselhamento cristão (6.6), abrissem um novo capítulo, até porque o tipo de ajuda fornecido pelas terapias é importante não apenas para os “anormais” descritos no capítulo em questão, mas também para os “normais” do capítulo 5.

O subtítulo do livro, *Uma perspectiva cristã da psicologia* (em inglês, *A Christian view of psychology*, e em holandês, *Een christelijke kijk op de psychologie*), parece sugerir (caso a ênfase do subtítulo esteja sobre o termo *cristã*, como penso que está) a indicação de uma abordagem histórica mínima, algo como um relato conciso dos momentos importantes da psicologia na cristandade, por meio de seus principais representantes. Contudo, a única abordagem desse tipo foi às psicologias experimentais do século 19 em diante (p. 49ss) culminando com a abordagem “cristã” (isto é, a de Amsterdã). Se Ouweneel não quisesse citar muitos pais da igreja, bastaria citar Agostinho, cujas *Confissões*, por exemplo, têm até hoje força explicativa sobre fenômenos como a memória e a imaginação. Abordá-lo seria cobrir quase mil anos de “uma perspectiva cristã da psicologia”. A força do teólogo africano na formação da *psique* moderna tem sido reconhecida por psicólogos¹⁸ e até por literatos.

¹⁸ Ver, por exemplo: ROBINSON, Daniel N. *An Intellectual History of Psychology*. Madison: University of Wisconsin Press, 1995, p. 68ss, e MARTIN, Raymond; BARRESI, John. *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*. New York: Columbia University Press, 2006, p. 69ss.

É a abordagem cristã ao homem e ao universo e, sobretudo, a agostiniana, que conduz ao caminho da psicologia. Sem um Agostinho, nós nunca teríamos um Freud. Passagens das *Confissões*, como aquelas sobre o ciúme nas crianças (I, 7), sobre as motivações do furto juvenil (I, 19; II, 4) e o amor à luxúria (passim) são surpreendentes na medida em que se transformam num olhar essencialmente cheio de frescor e desimpedido sobre o *self*. Após Agostinho, novas profundezas da caracterização tornaram-se acessíveis aos artistas narrativos, não importando as formas que poderiam encontrar para contê-las e explorá-las.¹⁹

Isso para não falar de homens como Gregório de Nissa (séc. IV), Bernardo de Claraval (séc. XIII), Richard Baxter e John Owen (sécs. XVI e XVII), Jonathan Edwards (sec. XVIII) e, numa abordagem histórica e teológica, Cornelius Van Til, cujo capítulo 5 da sua *Psychology of Religion* (publicado 14 anos antes da obra de Ouweneel) vale por um curso crítico e reformado sobre a história da psicologia moderna.²⁰

Além disso, embora tenha se valido das abordagens de Paul D. MacLean (Teoria do cérebro trino), Hipócrates e Galeno (Teoria dos humores/temperamentos), Leon Festinger (Teoria da dissonância cognitiva²¹), Vollenhoven e (fundamentalmente) Dooyeweerd, a falta de referências específicas a esses autores (ainda que nominalmente e de modo geral, embora nem isso tenha sido feito) pode levar o leitor desavisado a passar do pensamento de Ouweneel para um desses autores ou vice-versa sem se dar conta disso, o que resultaria em confusões e perigosos mal-entendidos, mesmo num livro introdutório.

Ouweneel faz parte de uma tradição que, percebendo que as lutas da igreja se deslocavam para a esfera da graça comum, buscaram entender a vida cultural à luz da Bíblia. Tal foi o caso da filosofia de Amsterdã. Um empreendimento desse porte certamente terá imprecisões. Porém, na medida em que suas pesquisas se desenvolvem, a igreja é ajudada a se posicionar bíblicamente no mundo e a refinar seu pensamento. Por isso, insisto em destacar a contribuição de Ouweneel no suprimento da maior carência da igreja cristã no século XX até hoje: fazer uso bíblicamente orientado dos recursos da graça comum. Só esse esforço (presente em toda a obra) vale a leitura do livro.

Por fim, a Editora Cultura Cristã deve ser parabenizada por essa grande contribuição à causa reformada. Ela já havia deitado as bases para isso publicando a trilogia (e outras obras) de Francis Schaeffer, um gênio da teologia que sintetizou as escolas reformadas norte-americana e holandesa (como “filho

¹⁹ SCHOLES, Robert; PHELAN, James; KELLOG, Robert. *The Nature of Narrative*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 78, 79.

²⁰ VAN TIL, Cornelius. *Psychology of Religion*. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1971, p. 66-80.

²¹ Ver sua obra *Teoria da dissonância cognitiva*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

teológico” de Cornelius Van Til e “neto cultural” de Dooyeweerd, via Hans Rookmaaker). Agora, após publicar estudiosos da psicologia reformada norteamericana como David Powlison, Edward Welch e Paul Tripp, introduz também uma visão sobre o assunto tal como processada pela Escola de Amsterdã. Isso certamente ajudará ainda mais tanto à liderança da igreja como também aos demais interessados nesse assunto tão importante.

RESENHA

Tarcízio José de Freitas Carvalho*

HARRIS, Joshua; STANFORD, Eric. **Ortodoxia humilde**: defendendo as verdades bíblicas sem ferir as pessoas. São Paulo: Vida Nova, 2013.

Joshua Harris e Eric Stanford são autores norte-americanos. Joshua é pastor titular da Igreja Covenant Life desde setembro de 2004, em Gaithersburg, um subúrbio de Washington, D.C. Eric é um escritor amigo e parceiro que mesclou os sermões de Joshua com o capítulo final do livro *Dug Down Deep* (“Cave bem fundo”), do mesmo autor, a fim de produzir este livro, *Ortodoxia humilde* – que leva o mesmo título do capítulo final referido anteriormente. Eric também escreveu os guias para estudo ao final de cada capítulo.

O alvo da obra é despertar a geração atual a fim de que ela cuide da verdade cristã sem ser rude ou parecer tola. O título “ortodoxia humilde” foi uma ideia de Eric Simmons, amigo de Harris e pastor da Redeemer Church, de Arlington, na Virgínia.

Joshua Harris já é conhecido do leitor brasileiro. Em 2010 a Editora Cultura Cristã publicou um de seus livros, *Sexo não é problema (lascívia, sim)*, em que Joshua mostra ao leitor, de modo claro e honesto, como a lascívia ilude. Clareza e honestidade são características constantes de seus livros, escritos geralmente de forma simples e sem muitos termos técnicos.

Voltando à obra em questão, o termo “ortodoxia”, em alguns círculos, é identificado com “ultrapassado e antiquado”. Ainda assim é um termo com razoável respeitabilidade geral. E é um bálsamo que a adjetivação tenha ocorrido no título do livro: *humilde*. A julgar pelos embates nos blogs e opiniões

* Graduado em teologia pelo Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição e em filosofia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, mestre em teologia exegética (Antigo Testamento) pelo CPAJ e doutorando em Antigo Testamento pela Universidade Livre de Amsterdã. É professor assistente de Antigo Testamento no CPAJ.

emitidas em profusão nos vídeos publicados na internet na última década no Brasil e no exterior, nem sempre se pode afirmar que o adjetivo tenha sido sequer considerado.

O livro tem quatro capítulos, sem uma estrutura aparente, a não ser o título/tema. Apenas o final do capítulo 3 tentou unir-se ao capítulo final seguinte.

No capítulo 1 Joshua trabalha com a definição de termos. Nele, o autor procura mostrar o que, em geral, as pessoas pensam sobre ortodoxia, e o que vem a ser a sua proposta de uma ortodoxia humilde. O texto bíblico de apoio para esta etapa encontra-se na segunda carta de Paulo a Timóteo (2.8; 2.17-18). Aqui ele propõe uma distinção inicial entre ortodoxia humilde e ortodoxia arrogante, incentivando seus leitores, por fim, à primeira opção. “A ortodoxia humilde não é fácil. Mas, com a ajuda graciosa de Deus, por meio de sua Palavra e seu Espírito, você e eu – e todos os outros irmãos e irmãs em Cristo – *podemos* vivê-la na prática” (p. 31).

No capítulo 2, Joshua reflete sobre a humildade na ortodoxia a partir da parábola do fariseu e do publicano, registrada em Lucas 18. Sua tese é que o coração do adorador, mesmo adquirindo mais conhecimento sobre Deus, deve sempre se lembrar de que foi alcançado pela misericórdia dele. Ainda neste capítulo, o autor se utiliza de Josué 5 como base para o ensino de que, quando a questão é uma batalha teológica, Deus não está do seu ou do meu lado:

Queremos que ele declare estar do *nosso lado*. Dizemos a nós mesmos que estamos lutando pela ortodoxia e pela fidelidade à Bíblia; no entanto, de forma sutil, a luta que se trava dentro do nosso coração acaba sendo por nossa própria identidade, retidão, pureza e verdade (p. 42).

A confusão nessa luta pela ortodoxia pode ser ainda maior quando a luta não é apenas pessoal, mas a de um grupo com certo matiz teológico. A luta passa a ser também por identidade, mas a identidade com a qual o grupo se identifica. Na verdade, não há nenhum problema quanto a isso, uma vez que a associação por afinidade de ideias é algo bem comum. O que o autor estranha é a ausência de humildade nos debates e embates teológicos. Ao contrário do que se suporia, “a solução para a ortodoxia arrogante não é menos ortodoxia. É mais” (p. 49). A verdadeira ortodoxia, portanto, inclui a humildade e compaixão – não sendo estes itens opcionais.

No capítulo 3, Joshua baseia seu argumento em favor de uma ortodoxia humilde inicialmente com o rei Josias (2 Reis 22). Como o autor destaca, “todos nós temos bons motivos para rasgar nossas vestes (p. 60)”, e assim lutar para conformar a própria vida à “autoridade da Escritura e às exigências do Evangelho” (p. 61). Em seguida, o episódio de rebeldia do povo de Deus e também de seu líder Moisés (Números 20) é utilizado para realçar a santidade de Deus que é mostrada através das decisões que tomamos. O capítulo termina com uma

lembança pessoal da “fase jaula” – fase em que alguém recém-descobre o zelo pela verdade e age e fala de forma beligerante. O autor lamenta ter caminhado por esta trilha, mas reconhece hoje o quanto uma ortodoxia humilde o auxilia a ver graça em outras denominações e ministérios (p. 68).

No capítulo 4, Joshua responde à questão posta no parágrafo final do capítulo anterior (p. 68), retomando o texto base da segunda carta de Paulo a Timóteo. A questão crucial posta é: “Paulo disse para Timóteo viver pela aprovação de Deus. E nós, pela aprovação de quem estamos vivendo? E o que precisamos fazer para consegui-la?” (p. 78). A instrução é que os cristãos devem viver de modo a serem aprovados por Deus. O autor relembra que “o evangelho é e sempre será ofensivo aos pecadores” e enfatiza que “a ortodoxia humilde não é uma técnica para ganhar seguidores” (p. 88). O valor dela está em ser a verdade de Deus, e esta verdade é a realidade do seu caráter. Deus, portanto, através de sua verdade revelada é quem molda nosso caráter. “Não somos aqueles que estão certos; somos aqueles que foram redimidos” (p. 89).

Creio que a maior força do livro esteja em lembrar a todos quantos somos discípulos de Jesus Cristo da necessidade de humildade. Este adjetivo reflete um dos elementos que deveriam compor a verdadeira humanidade conforme vista em Cristo e nos auxilia a manter as portas abertas ao diálogo e à conversa franca, sem que se recorra à violência verbal ou física para anunciar o reino de Deus.

É bem verdade que *Ortodoxia humilde* não possui o fôlego literário de obras como as de Tim Keller ou Chesterton, mas as reflexões que ele apresenta a partir destes autores e a simplicidade com que as ideias são apresentadas também são um elemento valioso. Faço as observações críticas com espírito de humildade, tendo já cometido diversos dos erros levantados aqui, acreditando ainda que as críticas sejam mais úteis à editora do que aos leitores em geral. Assim, vamos a elas.

Os boxes que aparecem nas páginas geralmente não destacam as “melhores frases”, e em algumas ocasiões (p. 21, 43, 67, 76, 81, 86) eles seriam desnecessários, pois além de já prejudicarem a fluidez da leitura, em diversos casos destacam o que está muito próximo na mesma página.

Ocorre um deslize ou outro no vernáculo (como o da p. 56, na concórdância sujeito/verbo – comentários/tornar). Por vezes a leitura fica mecânica, possivelmente, por causa da tradução. Em todo o livro os períodos são em geral curtos, o que é bom, mas corre-se o risco de conduzir o leitor através de “solavancos” – constantes paradas. O espaçamento maior entre as linhas amplia esta percepção. A título de ilustração, observe este parágrafo da p. 56, quanto à pontuação em geral:

O texto está da seguinte forma:

Justin se importa com a verdade, mas demonstra graça para com aqueles de quem discorda. Ele alcança cristãos que divergem dele em questões doutrinárias. Ele os ouve. Nunca abre mão de seu compromisso com a ortodoxia, no entanto defende sua posição com humildade genuína. E, quando encontra ódio pela frente, recusa-se a odiar de volta.

Mas poderia ter uma leitura mais desenvolvida, como, por exemplo:

Justin se importa com a verdade e demonstra graça para com aqueles de quem discorda. Ele alcança cristãos que divergem dele em questões doutrinárias. Ele os ouve, ainda que não abra mão de seu compromisso com a ortodoxia! No entanto, defende sua posição com humildade genuína e, mesmo quando encontra ódio pela frente, recusa-se a odiar de volta.

A sentença final do capítulo 3 remete o leitor ao capítulo 4 com a antecipação de que leremos algo sobre a ortodoxia humilde que leva à aprovação de Deus (p. 68). Isso aconteceu, mas da forma como ficou na página 68, deu a impressão de que algum texto tivesse sido cortado. Talvez um simples: “Mas deixe-me explicar o que quero dizer com isso” [no capítulo seguinte] tivesse resolvido.

Senti falta de textos bíblicos que são clássicos na tratativa deste assunto, como Efésios 4.15; 2 Tessalonicenses 2.10; 1 Pedro 1.22 ou 2 João 3. Mas, nesse caso, é como ouve-se por aí. Se eu quiser ver estes textos trabalhados, devo produzir o meu próprio livro! Mesmo sabendo disso, creio que esta observação seja importante para apontar o que já havia dito, que o livro não apresenta uma estrutura tão clara de trabalho.

Feitas estas observações desejo recomendar o livro a todo tipo de leitor, especialmente aqueles que desejam se afadigar em conhecer mais e mais a Palavra de Deus a fim de ensiná-la a outros. E não deixem de ler o texto apologético sugerido na página 31. Afinal, “não podemos nem temos permissão bíblica para nos dar ao luxo de ficar incertos em relação àquelas coisas sobre as quais Deus foi claro” (p. 31).

RESENHA

*Filipe Costa Fontes**

DEYOUNG, K. **Super Ocupado**. São José dos Campos: Fiel, 2014, 144 p.

Escrito por Kevin DeYoung e publicado recentemente pela Editora Fiel, *Super Ocupado* é um livro que considera o seu público alvo. Ele é curto e está dividido em dez capítulos pequenos, cuja leitura não leva, em média, mais do que quinze minutos. Além disso, foi sido publicado paralelamente em papel e ebook. Ou seja, é um livro para quem está ocupado. E, considerando que possivelmente são tais pessoas que se interessarão por esta resenha, procuraremos seguir a obra em sua brevidade.

Depois de um capítulo introdutório, que procura justificar as razões para o livro mostrando a abrangência do problema da superocupação, o capítulo dois estabelece o pano de fundo da discussão, mostrando o risco de confusão entre ocupação e fidelidade. Seu objetivo é mostrar que estar “ocupado demais não significa que você seja um cristão fiel ou frutífero. Só quer dizer que você está ocupado, como todo mundo. E como todo mundo, a sua alegria, o seu coração, a sua alma estão em perigo” (p. 35). Este é certamente um alerta atual, já que a nossa época costuma atribuir valor às pessoas pelo critério da produtividade.

Os três capítulos seguintes procuram desvelar possíveis raízes religiosas do desequilíbrio de nossa agenda. O capítulo três sugere que o excesso de ocupações pode ser resultado do orgulho. Ele faz isto mostrando, por exemplo, como uma agenda lotada pode ser gerada pela dificuldade de dizer não às pessoas, o que tem sua origem no temor de contrariá-las e, finalmente, em nossa necessidade de reconhecimento. Ou então, como ela pode nascer da tendência de nos envolvermos com muitos projetos em virtude da crença de que somos

* Graduado em teologia pelo Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição, licenciado em filosofia pelo Centro Universitário Assunção, mestre em teologia filosófica pelo CPAJ e em educação, arte e história da cultura pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. É professor assistente de teologia filosófica no CPAJ.

indispensáveis para todos eles. Como se o sucesso de todos dependesse de nossa participação.

O capítulo quatro, por sua vez, sugere que a falta de compreensão do evangelho também pode ser causa de nossa ocupação exagerada. Sob o título “O terror da obrigação total”, ele procura mostrar como um entendimento legalista da vida cristã – que parte da ideia de que Deus nos aceita por algo que nós fazemos – pode conduzir cristãos sinceros a um estilo de vida ativista e ocupado. Este capítulo enfatiza a necessidade de recuperarmos a aplicação da doutrina da salvação pela graça e apresenta duas interessantes distinções úteis: entre oportunidade e obrigação, e entre dar importância e fazer. Em paralelo com estas distinções, o autor nos convida a considerarmos a nossa limitação de tempo, talentos e dons, e a confiarmos em Cristo Jesus. Isto significa não perder de vista “as boas novas de que o universo não é sustentado pelo *meu* poder (Hb 1.3). Isso é trabalho de Cristo e ninguém mais poderá fazê-lo” (p. 59).

O assunto do capítulo quatro é ampliado no capítulo cinco, que se propõe a estabelecer um paralelo entre a missão de Jesus e a nossa. A partir da narrativa de Marcos 1.35-39, que mostra que Jesus estabeleceu prioridades e posterioridades – “as coisas que não devemos fazer por amor de fazer as coisas que devemos fazer” (p. 72) – o argumento principal do capítulo é que é necessário imitar Jesus no estabelecimento destes dois elementos se quisermos servir às pessoas de forma eficiente. Considerando o caráter comunitário do projeto de Deus, Kevin DeYoung nos alerta, de modo perspicaz, para o fato de que além de estabelecer prioridades e posterioridades precisamos permitir e compreender que as outras pessoas façam o mesmo, conscientes de que não estaremos sempre contemplados entre as prioridades delas. Isto não deveria ser nada extraordinário, pois “a não ser que sejamos Deus, nenhum de nós merece ser prioridade de todo mundo o tempo todo” (p. 75). Como é um capítulo cujo assunto central é a missão de Cristo, ele tem muitas preciosidades. Dentre elas destaco a identificação que Jesus tem conosco no quesito ocupação. Este capítulo começa a delinear algo que ficará mais claro no nono capítulo: que nem toda ocupação é pecaminosa. A ocupação nociva é aquela que se revela de forma frenética, ansiosa, irritável, orgulhosa, invejosa, que acontece pela distração por coisas inferiores (cf. p. 63).

A partir do capítulo seis a obra lida com alguns elementos de nosso *Zeitgeist* (espírito de época) que podem contribuir para o comprometimento de nossa agenda. Estes capítulos mostram que, embora o autor considere que nossa dificuldade de pacificar nossa agenda tenha a ver, primariamente, com nosso relacionamento com Deus, a questão é demasiadamente complexa, envolvendo uma diversidade de elementos. No sexto capítulo o autor trata do que ele denomina “puerigarquia”; termo usado para definir o domínio que os filhos pequenos exercem sobre os pais. Kevin DeYoung está longe de negligenciar o papel dos pais na formação dos filhos, mas procura acusar a mentalidade

determinista que sustenta haver uma relação absoluta entre todos os detalhes da criação que damos a nossos filhos e o que eles serão no futuro. Segundo ele, essa mentalidade também pode nos levar a um ativismo que redunde em cansaço, insatisfação e, finalmente, em prejuízo relacional. O objetivo do autor não é tornar-nos pais irresponsáveis, mas ensinar-nos a descansar no Senhor ao invés de criarmos filhos como se tudo dependesse de nós mesmos.

No capítulo sete a tecnologia é apresentada como potencial instrumento de complicação de nossa agenda. Nas palavras de Kevin DeYoung: “Nada faz com que você seja mais ocupado – o tempo todo, com qualquer pessoa, em qualquer lugar – que ter o mundo inteiro num pequeno retângulo preto em seu bolso” (p. 98). A sugestão do capítulo não é o extremo do abandono das inovações tecnológicas, mas: a) o cultivo de uma suspeita saudável da tecnologia; b) maior racionalidade e compreensão em nossas conexões com as pessoas; c) a utilização deliberada de tecnologia “antiga”, como o telefone, por exemplo; d) a imposição de limites acompanhada de esforço para protegê-los; e) a influência de nossa teologia cristã sobre os perigos da era digital. Neste último item, espaço importante é ocupado pela doutrina da encarnação, utilizada como argumento contrário à aceitação de “encontros virtuais como substitutos adequados para relacionamentos de carne e sangue” (p. 104).

O oitavo capítulo põe fim à tratativa sobre os elementos da vida contemporânea que contribuem para nosso asoberbamento, tratando da falta de ritmo da relação trabalho/descanso. A obra procura apresentar a importância do estabelecimento desse ritmo a partir do conceito bíblico de “sábado”.

Os capítulos nove e dez são capítulos conclusivos. O nono visa balancear a tratativa dos capítulos anteriores, mostrando que, até certo ponto, a ocupação é natural e desejável. Ele defende que nem toda ocupação é pecaminosa e prejudicial. A ocupação nociva é a ocupação da alma, aquela “que se esforça demais com as coisas erradas. É ocupar-se tentando agradar as pessoas, controlar os outros, tentando fazer as coisas para as quais não fomos chamados” (p. 120-121). Consequentemente, “o antídoto para a ocupação desenfreada da alma não é indolência ou indiferença” (p. 120). Este tipo de ocupação não se resolve através da rejeição de todo pedido difícil, ou de uma vida centrada no lazer. “O antídoto é repouso, ritmo, morte do orgulho, aceitação de nossa própria finitude e confiança na providência de Deus” (p. 120).

A ação prática necessária para a apropriação deste antídoto é apresentada no capítulo dez. Com base no encontro de Jesus com as irmãs Maria e Marta (Lc 10.38-42), Kevin DeYoung apresenta o cultivo da vida devocional como único hábito a ser estabelecido como prioridade na busca pela melhor administração do tempo. A exclusividade deste hábito é defendida pela consideração de duas de suas características. A primeira é sua força. “Providenciar o tempo consistente para estarmos com a Palavra de Deus e a oração é o lugar

para começar, por que estar com Jesus é a única coisa forte o bastante para nos arrancar de nossa ocupação” (p. 140). A segunda é seu caráter reprodutor.

Se concentrarmos em um hábito específico, em vez de nas milhares de áreas que compõem nossas vidas cheias de ocupação, seremos mais aptos ao sucesso, não somente naquela única área como também em muitas outras. Por exemplo, pense no que aconteceria se você tornasse seu único alvo firme e resoluto o gastar tempo todos os dias com a Palavra de Deus e em oração. Provavelmente você resolveria que precisa ir para a cama mais cedo para ter tempo de manhã para a leitura e oração (ou para que você não caia no sono mais tarde durante o dia). E porque quer dormir mais cedo, você terá maior cuidado com o que come tarde da noite. E pensaria duas vezes antes de assistir um programa que não tinha a mínima intenção de ver ou remexer pela internet por trinta minutos por nada em especial. E, também, talvez você sentisse menos estresse, se precisasse sair deixando a casa um pouco desarrumada, se tivesse escolhido a melhor parte, e se sentado aos pés de Jesus. Quem sabe você também passasse a ignorar aqueles e-mails depois do horário do trabalho, ou simplesmente guardasse todas as telinhas. Quem sabe quantas distrações pequeninas você conseguiria deixar de lado em um esforço para ser mais como Maria do que como Marta? (p.137-138).

Super Ocupado não é um livro para quem procura um tratado de antropologia teológica, ou uma análise acadêmica do *Zeitgeist* contemporâneo. É um bom livro devocional, que conjuga boa percepção da vida atual com uma teologia consistente habilmente aplicada. Ele foi escrito por um pastor ocupado e, por consequência, trabalha, na maioria das vezes, com exemplos da lide pastoral diária. Contudo, porque apresenta o problema numa perspectiva centrada no evangelho, e também porque a função pastoral envolve uma multiplicidade de aspectos (relacionamento, docência, gestão) – o que permite que os exemplos sejam facilmente transpostos para as mais diferentes ocupações – o livro pode ser útil para todo cristão que esteja lidando com a superocupação.

EXCELÊNCIA E PIEDADE A SERVIÇO DO REINO DE DEUS

CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO ANDREW JUMPER

Venha estudar conosco!

Cursos modulares, corpo docente pós-graduado, convênio com instituições internacionais, biblioteca teológica com mais de 40.000 volumes, acervo bibliográfico atualizado e informatizado.

ESPECIALIZAÇÃO À DISTÂNCIA (EAD)

São três cursos totalmente online: Especialização em Estudos Teológicos (EET), Especialização em Teologia Bíblica (ETB) e Especialização em Teologia Prática (ETP).

REVITALIZAÇÃO E MULTIPLICAÇÃO DE IGREJAS (RMI)

O RMI objetiva capacitar pastores e líderes na condução do processo de restauração do ministério pastoral, da oração e da expansão da igreja por meio de missões, usando ferramentas bíblico-teológicas e de outras áreas das ciências.

MESTRADO EM DIVINDADE (*MAGISTER DIVINITATIS* – MDiv)

Trata-se do mestrado eclesiástico do CPAJ. É análogo aos já tradicionais mestrados profissionalizantes, diferindo, entretanto, do *Master of Divinity* norte-americano apenas no fato de que não constitui e nem pretende oferecer a formação básica para o ministério pastoral. O MDiv do CPAJ não é submetido à avaliação e não possui credenciamento da CAPES.

MESTRADO EM TEOLOGIA (*SACRAE THEOLOGIAE MAGISTER* – STM)

Esse mestrado acadêmico difere do *Magister Divinitatis* por sua ênfase na pesquisa e sua harmonização com os mestrados acadêmicos em teologia oferecidos em universidades e escolas de teologia internacionais. O STM do CPAJ não é submetido à avaliação e não possui credenciamento da CAPES.

DOUTORADO EM MINISTÉRIO (DMin)

O Doutorado em Ministério (DMin) é um curso oferecido em parceria com o *Reformed Theological Seminary* (RTS), de Jackson, Mississippi. O programa possui o reconhecimento da JET/IPB e da *Association of Theological Schools* (ATS), nos Estados Unidos. O corpo docente inclui acadêmicos brasileiros, americanos e de outras nacionalidades, com sólida formação em suas respectivas áreas.

.....
Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper
Rua Maria Borba, 40/44 - Vila Buarque - São Paulo - SP - Brasil - CEP: 01221-040
Telefone: +55 (11) 2114-8644/8759 - Fax +55 (11) 3256-6611
atendimentocpaj@mackenzie.br
www.mackenzie.com.br/teologia
https://www.facebook.com/cppaj

Editoração eletrônica
LIBRO Comunicação

Impressão e acabamento
Yangraf Gráfica e Editora