

FACULDADE TEOLÓGICA BATISTA DE SÃO PAULO

**O *LOGOS* NO EVANGELHO DE JOÃO: INFLUÊNCIAS E CONCEITOS
FILOSÓFICOS E JUDAICOS NA APRESENTAÇÃO DO DEUS ENCARNADO**

MARCOS PIOVEZAN

SÃO PAULO

2026

Marcos Piovezan

**O LOGOS NO EVANGELHO DE JOÃO: INFLUÊNCIAS E CONCEITOS
FILOSÓFICOS E JUDAICOS NA APRESENTAÇÃO DO DEUS ENCARNADO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
como requisito final no curso de Bacharel em
Teologia da Faculdade Teológica Batista de
São Paulo

Orientador: Prof. Dr. Efstathios Tsotsos

São Paulo

2026

Piovezan, Marcos.

O Logos no evangelho de João: influências e conceitos filosóficos e judaicos na apresentação do Deus encarnado. / Marcos Piovezan. – São Paulo: Faculdade Teológica Batista, 2026.

57 f.

Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Teologia) - Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

Orientador: Prof. Dr. Efstathios Tsotsos.

1. Logos 2. João Evangelista 3. Conceitos filosóficos 4. Tradição judaica I. Título. II. Tsotsos, Efstathios.

CDD 226.507

FACULDADE TEOLÓGICA BATISTA DE SÃO PAULO

Marcos Piovezan

**O LOGOS NO EVANGELHO DE JOÃO: INFLUÊNCIAS E CONCEITOS
FILOSÓFICOS E JUDAICOS NA APRESENTAÇÃO DO DEUS ENCARNADO**

BANCA EXAMINADORA

Prof.Dr. Efstathios Tsotsos-Orientador

AGRADECIMENTOS

Ao meu Soberano Deus criador, razão da minha existência e motivo da minha adoração.

Aos meus pais (in memoriam) que me ensinaram a ser um homem de caráter.

À minha esposa que muito me apoiou nos meus estudos e tem sido um acalento e grande benção na minha vida.

Ao meu orientador professor Efstathios Tsotsos por todo apoio e ajuda.

Enfim, a todos os professores pela dedicação e empenho, e que me influenciaram a prosseguir na busca do conhecimento, não apenas teológico, mas sobretudo no conhecimento de Deus.

Assim, ao Rei eterno, imortal, invisível,
Deus único, honra e glória pelos séculos
dos séculos. Amém! (1 Timóteo 1.17)

RESUMO

Esse trabalho aborda influências e conceitos filosóficos e judaicos na apresentação do Deus encarnado como *Logos* no Evangelho de João. Na primeira parte, o capítulo tratará sobre o conceito do *Logos* na filosofia grega desde o pré-socrático Heráclito de Éfeso aos estoicos. Para a segunda parte de forma descritiva, abrange a tradição veterotestamentária em relação à palavra e Sabedoria divinas, assim como em Fílon de Alexandria. Na terceira parte o enfoque é sobre o *Logos* joanino em comparação a todos os conceitos do *logos* apresentados nos capítulos anteriores. A pesquisa pontua um paralelo do *logos* tanto na filosofia grega quanto em Fílon na tradição rabínica, bem como na tradição das Escrituras veterotestamentárias em relação a palavra e Sabedoria divinas com o *Logos* do Evangelho de João e finaliza com uma análise de possíveis influências do uso do termo atribuído a Cristo pelo apóstolo, assim como o significado do termo *Logos* no Novo Testamento no Evangelho de João. Para essa pesquisa foi utilizado referenciais teóricos assim como conteúdos bíblicos.

Palavras-chaves: *Logos*. João Evangelista. Conceitos filosóficos. Tradição judaica.

ABSTRACT

This work addresses philosophical and Jewish influences and concepts in the presentation of the incarnate God as *Logos* in the Gospel of John. The first part of the chapter will discuss the concept of *Logos* in Greek philosophy, from the pre-Socratic Heraclitus of Ephesus to the Stoics. The second part, in a descriptive manner, covers the Old Testament tradition in relation to the divine word and wisdom, as well as Philo of Alexandria. The third part focuses on the Johannine *Logos* in comparison to all the concepts of *logos* presented in the previous chapters. The research points to a parallel between *logos* in Greek philosophy and in Philo's rabbinic tradition, as well as in the tradition of the Old Testament Scriptures in relation to the divine Word and Wisdom, and concludes with an analysis of possible influences on the use of the term attributed to Christ by the apostle, as well as the meaning of the term *Logos* in the New Testament in the Gospel of John. This research utilized theoretical references as well as biblical content.

Keywords: *Logos*. John the Evangelist. Philosophical concepts. Jewish tradition.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 O LOGOS NA FILOSOFIA GREGA	12
1.1 O LOGOS EM HERÁCLITO DE ÉFESO	12
1.2 O LOGOS NO ESTOICISMO	15
2 O LOGOS NA TRADIÇÃO VETEROTESTAMENTÁRIA E EM FÍLON DE ALEXANDRIA.....	20
2.1 A TRADIÇÃO NO ANTIGO TESTAMENTO EM RELAÇÃO À PALAVRA DIVINA	20
2.2 A TRADIÇÃO NO ANTIGO TESTAMENTO EM RELAÇÃO À SABEDORIA DIVINA	24
2.3 O LOGOS EM FÍLON DE ALEXANDRIA	29
3 O LOGOS NO EVANGELHO DE JOÃO.....	35
3.1 O SIGNIFICADO DO TERMO LOGOS NO NOVO TESTAMENTO	35
3.2 DISCUSSÕES SOBRE O LOGOS DE JOÃO EM COMPARAÇÃO COM OUTRAS TRADIÇÕES	36
3.2.1 O <i>Logos</i> joanino e o mundo grego	37
3.2.2 O <i>Logos</i> joanino e a palavra e Sabedoria divinas na tradição veterotestamentária e no judaísmo tardio	39
3.2.3 O <i>Logos</i> joanino e Fílon de Alexandria.....	43
3.3 O SIGNIFICADO DO LOGOS NO EVANGELHO DE JOÃO.....	46
CONSIDERAÇÕES FINAIS	52
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	55

INTRODUÇÃO

A apresentação de Jesus como o *Logos* no Evangelho de João, constitui-se algo único em todo o Novo Testamento. Essa atribuição a Cristo como *Logos* só é encontrada nos escritos do apóstolo João. Contudo o termo grego *logos*, já era amplamente conhecido no contexto cultural e religioso do mundo helenizado, tendo suas origens desde os tempos Homéricos, passando por desenvolvimentos na filosofia grega e influenciando o pensamento do judaísmo helenizado.

Diante desse contexto, para uma melhor compreensão do emprego do termo *logos* por João, faz-se necessário analisar o conceito do *logos* desde a filosofia pré-socrática, passando pela tradição rabínica como também pela tradição do Antigo Testamento no uso desse termo na tradução grega das Escrituras. É o que se propõe o presente estudo, analisar as origens e desenvolvimento do conceito do *logos*, bem como suas possíveis influências sobre os escritos joaninos, a fim de contribuir para um aprofundamento do significado das atribuições feitas à Cristo pelo apóstolo em seu Evangelho.

A fim de desenvolver essa análise, no capítulo 1 tomar-se-á como ponto de partida o conceito de *logos* na filosofia grega, especialmente em Heráclito de Éfeso e nos estoicos. No capítulo 2, serão examinadas a tradição veterotestamentária no que diz respeito à palavra e à Sabedoria divinas, bem como a tradição rabínica posterior, concluindo com a análise do pensamento de Fílon de Alexandria, principal representante do judaísmo helenizado. Por fim, no capítulo 3 será inicialmente apresentado o *Logos* no Evangelho de João em diálogo com essas tradições, para, ao final, examinar o significado que João lhe atribui em seu Evangelho.

Nesse sentido, a presente pesquisa se justifica, tendo em vista a necessidade do conhecimento contextual, para um entendimento amplo das nuances envolvidas no uso de determinados termos e expressões, para se chegar à intenção e ao propósito do autor do Evangelho. A escolha do tema, além disso, é fruto das aulas de Filosofia e de exegese bíblicas, onde o tema do *Logos* no Evangelho de João, foi usado como exemplos, tanto em paralelo com a filosofia grega quanto da exegese de

uma perícope textual, no caso João 1.1-18, e análise de termos gregos utilizados pelo apóstolo no texto.

A partir dessas considerações, levanta-se as seguintes questões: ao apresentar Cristo como o *Logos* em seu Evangelho, o que o apóstolo João tem em mente, qual sua intenção ao atribuir à Cristo o título de *Logos*? Quais influências exerceram o judaísmo helenizado ou a filosofia grega em seus escritos? Há alguma relação com o uso do termo conforme usado na tradução das Escrituras hebraicas para o grego, a Septuaginta (LXX)?

Embora tais questões demandem análise mais aprofundada, é possível afirmar inicialmente que João possui uma intenção ao apresentar Cristo como o *Logos* em seu Evangelho. Ao iniciar o prólogo com a expressão “No princípio”, o evangelista remete diretamente ao primeiro versículo do livro de Gênesis, onde o texto nos diz que “No princípio, criou Deus”. Além disso, a referência também leva ao livro de Provérbios, onde a Sabedoria é personificada, estando com Deus desde o princípio da criação. Esses elementos parecem indicar que João tinha em mente as Escrituras judaicas ao elaborar seu prólogo.

Além disso, João apresenta, juntamente com a expressão “no princípio”, o termo *Logos* como uma pessoa que estava com Deus e que, ao mesmo tempo, era Deus, criador e razão da existência de todas as coisas. Esse termo, amplamente conhecido na filosofia grega, possuía um conceito complexo que se desenvolveu ao longo do tempo, sendo também utilizado por Fílon de Alexandria, principal expoente da filosofia judaico-alexandrina, que procurou harmonizar a filosofia grega com os ensinamentos de Moisés.

Dessa forma, ao que tudo indica, João emprega o termo *Logos* para descrever Cristo a leitores gregos familiarizados com esse conceito filosófico, tendo como pano de fundo as Escrituras judaicas e, em certa medida, a forma como Fílon de Alexandria compreendia o *Logos*. Contudo, João confere ao termo um novo enfoque, apresentando o *Logos* como o Cristo de Deus que se fez carne e habitou entre os homens para trazer salvação à humanidade.

Portanto, o objetivo geral desta pesquisa é apresentar o significado do uso do termo *Logos* pelo apóstolo João em seu Evangelho. Busca-se também compreender sua relação com o conceito de *logos* na filosofia grega, bem como verificar possíveis

influências do judaísmo helenizado na apresentação do termo aplicado a Cristo. Além disso, pretende-se estabelecer a relação entre o uso do termo *logos* na Septuaginta (LXX) e a tradição veterotestamentária referente à palavra e à Sabedoria divinas.

A pesquisa se valerá da metodologia bibliográfica, através de análises e investigações dos referenciais teóricos de cada capítulo e demais obras levantadas nas referências bibliográficas que contemplam autores que são referências na relação com o tema principal e respectivos objetivos. Esse processo incorporado, resultará em um trabalho teórico.

Para a elaboração do primeiro capítulo, que tratará sobre o conceito do *logos* na filosofia grega desde os pré-socráticos até os estoicos, serão tomadas como principais referências as seguintes obras: REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: antiguidade e idade média*. São Paulo: Paulus, 1990; REALE, Giovanni. *Pré-socráticos e orfismo: história da filosofia grega e romana*, vol. I. São Paulo: Edições Loyola, 2012; KUNZ, Claiton André. *A ideia do Logos segundo Heráclito de Éfeso*. **Revista Pioneira Batista**, Rio Grande do Sul, v. 8, n. 2, p. 247–275, Dez 2019.

Para a elaboração do segundo capítulo, no qual serão analisadas a tradição veterotestamentária acerca da palavra e da Sabedoria divinas, a tradição rabínica posterior e o pensamento de Fílon de Alexandria, serão adotadas como principais referências as seguintes obras: MORAES, Dax. *O logos em Filon de Alexandria: a fronteira entre o pensamento grego e o pensamento cristão nas origens da teologia bíblica*. Natal: EDUFRN, 2017; TSOTSOS, Efstathios. *A Verdadeira filosofia e o “logos seminal” de São Justino: a sua teologia e interpretação das escrituras em diálogo com as culturas da época*. Curitiba, 2024. 210 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2024; FEUILLET, André. *O Prólogo do Quarto Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 1971.

Para a elaboração do terceiro capítulo, que examinará o *Logos* na perspectiva de João em diálogo com os conceitos e tradições apresentados nos capítulos anteriores, serão empregadas como principais referências as seguintes obras: CARSON, D.A. *O Comentário de João*. Tradução de Daniel de Oliveira e Vivian Nunes do Amaral. São Paulo: Shedd Publicações, 2007; BROWN, Raymond E. *A Comunidade do Discípulo Amado*. São Paulo: Paulus, 2003; DOOD, C. H. *A interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 1977.

1 O LOGOS NA FILOSOFIA GREGA

O conceito de *logos* na filosofia grega é bastante amplo e abrange diversos significados, como se poderá observar, indo muito além do objetivo deste trabalho. Assim, o que se pretende com este capítulo é analisar o *logos* como aquele “princípio” que, conforme Reale (2012, p. 48), “é aquilo do qual as coisas vêm, aquilo pelo que são, aquilo no qual terminam”. Para esse fim, parte-se do pensamento de Heráclito de Éfeso, chegando-se ao seu desenvolvimento e à sua conceituação pela escola filosófica dos estóicos¹.

1.1 O LOGOS EM HERÁCLITO DE ÉFESO

Heráclito nasceu em Éfeso e viveu entre os séculos VI e V a.C. (Reale, 2012, p. 63), foi um filósofo pré-socrático da escola Jônica (Hebeche, 2012, p. 20) e de uma geração após os pensadores representantes de Mileto, cidade jônica onde se desenvolveu o pensamento filosófico, sendo Éfeso, sua cidade natal, a segunda jônica após Mileto (Tsotsos, 2025, p. 62). Heráclito leva a outros níveis o discurso filosófico dos filósofos de Mileto trazendo em grande medida ideias novas (Reale, *op. cit.*). Segundo *Κουφόπουλος* (*apud* Tsotsos, 2025, p. 62):

a diferença mais importante entre Heráclito e os filósofos de Mileto, Tales, Anaximandro e Anaxímenes, está na mudança do seu interesse sobre a busca da primeira “*Arque*” (princípio). Heráclito não é concentrado mais no primeiro elemento essencial do mundo, como pensavam os filósofos de Mileto, mas, ele destaca e enfatiza o “poder” ou o princípio que move esse elemento, que para Heráclito esse princípio é o “Logos”.

A respeito do significado de *logos* em Heráclito, Fries (2000, p.1510) afirma que é com Heráclito que há uma efetiva mudança no uso e significado da palavra *logos*. Para Heráclito a palavra *logos* tem vários significados podendo significar “discurso”, “preleção didática”, “ensino” (frag.87)², até mesmo “reputação” (frag.39). Também

¹ Inicia-se com Heráclito, pois é com ele que ocorre uma efetiva mudança no significado do termo *logos* (Fries, 2000, p. 1510), e de Heráclito parte-se para os estoicos, pois eles retomam o conceito do *logos* desenvolvido por Heráclito e o ampliam, segundo Champlin (1995, p. 264).

² Refere-se aos fragmentos de Heráclito (cf. Berge, 1969, p. 10).

pode significar “relação”, “proporção” (frag.31), “significado” (frag.50), “lei universal comum” (frag.2), “verdade” (frag.1). É evidente que Heráclito está pensando no significado pleno de cada uso particular da palavra, as palavras que trazem distinção entre os objetos, os relacionamentos concomitantes existentes entre os objetos, a lei subjacente nestes mesmos relacionamentos (lei comum que inclui os seres humanos) e em consequência dessa lei, a exigência no que se refere ao comportamento adequado.

Não há uma preocupação em Heráclito com um método filosófico, mas por meio da “lei universal da proporção” existente, que está subjacente a contínua mudança, compreender que há uma unidade entre o Um e o Tudo. Então para Heráclito, o *logos* revela tanto o desenvolvimento do pensamento e sua conclusão, quanto as consequências que dele decorrem para o pensador, como o objeto do pensamento. (Fries, 2000, p.1510)

Verifica-se, portanto, vários significados da palavra *logos* em Heráclito, o que corrobora Ullmann (*apud* Kunz, 2019, p. 266), que concorda sobre os múltiplos significados da palavra *logos*, dentre os quais ele cita “palavra, conceito, juízo, discurso, razão, Deus, Zeus, fogo primigênio, alma, consciência, hino, tradição, destino”. Em sentido amplo, *logos* pode ser definido como “princípio inteligente e vital de tudo e de todos. Reconhecê-lo e segui-lo é a atitude correta”.

Quanto ao pensamento de Heráclito em contraste com os filósofos de Mileto supracitados, Reale (2012, p. 64) afirma que Heráclito enfatizou que todas as coisas têm uma mobilidade constante, pois nada permanece imóvel, tudo se move, tudo se transforma. Diz ainda que esse devir (vir a ser) caracteriza-se por um fluxo contínuo das coisas indo de um oposto ao outro e conforme o fragmento 8, as coisas opostas se conciliam, e a mais bela harmonia nasce das diferentes coisas e por meio de contrastes tudo se cria (Reale, 2012, p. 65–66).

Logo, essa harmonia, essa unidade que há entre os opostos é o princípio divino, deus, sendo assim “Deus é dia-noite, é inverno-verão, é guerra e paz, é saciedade e fome.” De fato, Heráclito considerou como princípio fundamental o fogo, e tudo como suas transformações, pois o fogo revela os aspectos de mudança contínua, de maneira exemplar, como também de contraste e harmonia, segundo

mostram nitidamente os fragmentos como também a tradição indireta (Reale e Antiseri, 1990, p. 37).

Desse modo, Reale (2012, p. 68–69) sustenta que fica evidente que esse deus, o divino de Heráclito corresponde a esse fogo. Ele afirma ainda sobre esse primeiro princípio divino, de que não lhe atribuíam inteligência os filósofos de Mileto, mas Heráclito claramente lhe atribuía, como depreende-se do fragmento 78 que apenas a natureza divina possui conhecimentos (*γνώμας*) e a humana não, e do fragmento 41 que há apenas uma sabedoria, que consiste em admitir como verdadeiro a inteligência (*γηώμην*) que governa tudo por meio de tudo. Assim então conclui:

Parece também praticamente certo que Heráclito chamou este seu princípio de *lógos*, o que, em todo caso, como muitos sustentam – se não quer dizer propriamente *razão* e *inteligência*, mas antes, *regra segundo a qual todas as coisas se realizam e lei comum a todas as coisas e que a todas governa* – inclui racionalidade e inteligência. (Zeller-Mondolfo *apud* Reale, 2012, p. 69)

Da mesma forma, Kessidi (*apud* Kunz, 2019, p. 270) entende o *logos*, com base no fragmento 50, como sendo o princípio objetivo que estabelece para todas as coisas a unidade. Também Peters (*apud* Kunz 2019, p. 270), afirma que para Heráclito o *logos* é um “princípio subjacente e organizador do universo”. Além disso, o *logos* não é uma inteligência ordenadora que existe distante do mundo, nem realidade que é transcendente, trata-se antes, de uma lei inerente às coisas, de caráter imanente (Mondim, 1981, p. 26).

Portanto, fica evidente que para Heráclito o *logos* tem muitos significados. Mas pode-se compreender que ele fala de um *logos* universal, uma lei que governa todas as coisas e a todas as coisas une, e que é o princípio vital, inteligente, organizador do universo, e chama esse princípio de deus ou divino. Contudo, não é uma inteligência ordenadora fora do mundo, transcendente, mas uma lei existente nas coisas, que governa todas as coisas através de todas as coisas, uma lei intrínseca, imanente. Após a exposição do conceito do *logos* conforme desenvolvido por Heráclito, passa-se, em seguida, à análise do conceito do *logos* conforme apreendido pela escola filosófica dos estóicos, bem como de seus desdobramentos.

1.2 O LOGOS NO ESTOICISMO

O estoicismo está entre as maiores escolas da filosofia grega, fundada por Zenão de Cítio aproximadamente em 300 a.C. no período helenista (Abbagnano, 2007 p. 375). Segundo *Κρικίωνης* (*apud* Tsotsos, 2024, p. 159) trata-se do mais importante movimento filosófico desse período, e que exerceu nas correntes ideológicas vigentes, como também em toda sociedade greco-romana, de forma direta ou indireta a maior influência, chegando à época dos Pais apostólicos³ e do filósofo grego Plotino⁴. Distinguem-se três períodos da escola estóica⁵, chegando o terceiro período até segundo século da era cristã, de acordo com Reale e Antiseri (1990, p. 253–254). Não se pretende discutir toda a filosofia estóica nem tão pouco discorrer sobre esses três períodos, mas apresentar como os estóicos entenderam e conceituaram o *logos*.

Nesse contexto, sabe-se que a filosofia estóica no período helenístico, assim como todo o mundo antigo, foi influenciado pelo pensamento de Heráclito (Tsotsos, 2024. p. 158). Com isso, concorda Dinucci (*apud* Santos, 2022, p. 102) ao afirmar que os estóicos retomam de Heráclito seu pensamento crítico e sua noção do *logos*. De acordo Champlin (1995, p. 264), eles expandiram a ideia de Heráclito sobre a lei de transformação e da razão universal, tomando seus conceitos metafísicos de empréstimo. Com isso se vê que os estoicos retomam o conceito de Heráclito sobre o *logos* e ampliam o seu significado, como se verificará a seguir.

Na filosofia estóica o *logos* desenvolveu, como na pré-socrática, um papel significativo. Segundo Reis (2012, p. 21) o *logos* para os estóicos era o princípio da harmonia cósmica e ao mesmo tempo o princípio da ordem, eles o consideravam como fundamento tanto da vida racional como moral. Também Bréhier (*apud* Moraes, 2017, p. 64–65), fala do *logos* como princípio da ordem e lei universal onde as leis morais e políticas devem-se fundar. Essa lei, que é uma lei natural, onde cada coisa tem seu lugar e tempo, um destino prescrito, sem acaso, e todo “Destino” é conduzido em concordância com uma harmonia estabelecida de antemão (não se reconhece no

³ Pais apostólicos é um título dado a escritores cristãos da era imediatamente após o período do NT (Coenen e Brown, 2000, p. LXXII).

⁴ Filósofo neoplatônico do sec. III d.C. (Reale e Antiseri, 1990, p. 337).

⁵ Alguns dos principais filósofos estóicos são: Zenão de Cítio, Cleanto de Assos, Crísipo de Solis (Reale e Antiseri, 1990, p. 252), Epicteto, Sêneca, Marco Aurélio (Mondim, 1981, p. 109), dentre outros.

mundo mal essencial); pois, o mundo é encaminhado para o seu melhor por essa lei que manifestando-se como inteligência suprema, racionalidade absoluta, também é “Providência”.

Desse modo, enquanto lei política e moral está em conformidade com “a lei universal”. O *logos* humano deve agir em concordância com a harmonia estabelecida para o mundo pelo *logos* divino, ou seja, estabelecer o mesmo para a cidade-Estado, pois a entende como parte do universo, um microcosmo. Deve compreender pela razão que é fruto de uma ordem natural e parte desse universo que foi ordenado de maneira racional, e submeter à razão a vontade e o desejo, não se rebelando contra essa ordem natural. O *logos* também é a fonte que dá origem ao universo, e continua sendo a causa de o mundo permanecer e o que fundamenta suas transformações, seja essa fonte chamada de divindade, mente divina, fogo etéreo ou motor imóvel (Bréhier *apud* Moraes, 2017, p. 65).

De acordo com Reale e Antiseri (1990, p. 256), os estoicos falam que no universo, há dois princípios: um passivo identificado com a matéria, substância sem qualidade; e um princípio ativo identificado com a forma, razão na matéria, que segundo os estóicos “é a Razão divina, o *Logos*, Deus”. Afirmam, ainda, que toda a realidade está penetrada por “Deus”, “que ora é inteligência, ora alma, ora natureza [...]”. Nessa perspectiva, Feuillet (1971, p. 216) afirma que o *logos* é o “princípio divino que realiza a unidade do cosmos e é-lhe como que a alma (panteísmo)”.

Em suma, pode-se ver claramente, nessas afirmações sobre o *logos*, uma concepção panteísta de deus, que penetra toda realidade e é, ao mesmo tempo, a fonte que dá origem ao universo, unindo todas as coisas no cosmos e manifestando-se nele como que a alma. Reale e Antiseri (1990, p. 257) trazem maior clareza ao afirmarem que “dado que o princípio ativo, que é Deus, é inseparável da matéria e como não existe matéria sem forma, Deus está em tudo e Deus é tudo. Deus coincide com o cosmos”. Feuillet (1971, p. 216) apresenta mais detalhes:

O *Logos* dos estoicos é a razão imanente do mundo; ele garante-lhe a coesão, prende o passado ao presente e ao futuro e faz de todos os seres um gigantesco organismo de quem é, ao mesmo tempo, a lei e a força que anima, a razão seminal. Nos seres inanimados, é a propriedade essencial que os especifica, na matéria, o que une as diversas partes, nas plantas, o crescimento vital, nos animais o princípio do movimento. No homem, ele se encontra sob a forma da razão.

Diante disso, vê-se que Feuillet confirma os conceitos apresentados anteriormente e introduz uma expressão ainda não utilizada, “razão imanente”, até então apenas implícita nas afirmações supracitadas, a qual será desenvolvida mais adiante. Ademais, apresenta uma segunda expressão, “razão seminal”, que se pretende analisar a seguir.

Acerca disso, Feuillet (1971, p. 217) diz que a escola estoica parece ter falado de “razões seminais no plural” no sentido de germes, razões íntimas, de onde procedem todas as coisas, que se harmonizam numa única força vital. Do mesmo modo, Reale e Antiseri (1990, p. 257) sustentam que os estóicos chamavam essa doutrina de “razões seminais”, e explicam que todas as coisas e o próprio mundo nascem da mesma essência da matéria, por meio do *logos* imanente que é uno, mas também capaz de distinguir-se nas infinitas coisas. “O logos é como o *sêmem* de todas as coisas, é como um *sêmem* que contém muitos *sêmens*”.

Conforme os autores, “Deus” é inteligente, afirmam os estóicos: fogo criador que dá início e conduz, de forma ordenada, o cosmo e abarca em si totalmente as razões seminais, que geram as coisas segundo o fado. A razão seminal do universo é “Deus”. O *logos* manifesta-se operando no interior da matéria em potências germinativas, infinitos sêmenes criativos que são imanentes à essência da matéria, sendo completamente indissociáveis dela. Todo o universo é como um grande organismo único, no qual se harmonizam as partes e o todo (Reale e Antiseri, *op. cit.*).

Compreende-se, com isso, que as razões seminais estão presentes em todas as coisas e que deus é a razão seminal que contém todas as demais razões seminais, das quais procedem todas as coisas, bem como a força vital e a inteligência que organizam e mantêm o cosmos. A respeito da imanência do *logos*, esta será apresentada a seguir, juntamente com outros conceitos defendidos pelos estóicos.

O estoicismo defendia uma rigorosa concepção finalística do *logos*. Se esse princípio divino imanente — inteligência e razão —, sem exceção, produz todas as coisas, então, de forma profunda e rigorosa, tudo é racional, tudo é segundo a vontade da razão, como tem de ser e como é adequado que seja, pois ela só pode querer que assim seja. Todas as coisas existentes têm um sentido definido e são feitas da melhor maneira possível; o conjunto delas é perfeito. Ao Artífice imanente não há barreira

ontológica à sua obra, sendo-lhe veículo a própria matéria. Mesmo que, em si mesmas, as coisas singulares sejam imperfeitas, têm a sua perfeição no todo, que é perfeito em si mesmo (Reale e Antiseri, 1990, p. 258-259).

À essa concepção finalística, onde tudo é conforme a vontade da razão e não pode ser de outra forma senão como deve ser, encontra-se em estreita ligação a ideia de Providência. Reale e Antiseri (1990, p. 259) assim definem essa relação:

A Providência estóica, afirma-se, nada tem a ver com a Providência de um Deus pessoal. É o finalismo universal que faz com que cada coisa (mesmo a menor das coisas) seja feita como é bom e como é melhor que seja. É uma Providência imanente e não transcendente, que coincide com o Artífice imanente, com a Alma do mundo.

Com isso, observa-se que os autores, ao falarem da “Providência” estóica, a declaram imanente e a identificam com o “Artífice imanente”, na visão estóica. *ἑποδιακόνου* (*apud* Tsotsos, 2024, p. 161) corrobora essa afirmação ao sustentar que, para os estóicos, deus é imanente, isto é, move-se inteiramente dentro do universo e, portanto, não transcendente, e que providencia a ordem do mundo, assim como a todos os entes que são parte desse mesmo mundo.

Somado a isso, Reale e Antiseri (1990, p. 259) afirmam que essa Providência imanente, em estreita ligação com o finalismo, quando vista sob outro prisma, mostra-se como “Destino”, “Necessidade” inevitável e como “Fado”. Assim, eles a definem:

Os estóicos entendiam esse Fado como a série irreversível das causas, como a “ordem natural e necessária de todas as coisas”, como a indissolúvel trama que liga todos os seres, como o *logos* segundo o qual as coisas acontecidas aconteceram: “aquelas que acontecem, acontecem; e aquelas que acontecerão, acontecerão”.

Diante desse fatalismo, pergunta-se: o homem como ser livre pode se salvar? Ser sábio é conformar-se à vontade do “Destino”, submetendo sua própria vontade: é querer racionalmente o que quer o “Fado”, o qual é racionalidade e nisso consiste a verdadeira liberdade, pois, ao querer o que o “Destino” quer, quererá o que quer o *logos*, uma vez que o “Destino” é o *logos*. Liberdade então, é estar em absoluta harmonia com o *logos* (Reale e Antiseri, *op. cit.*).

Enfim, os referidos autores valem-se de uma passagem de uma antiga fonte, na qual se afirma que os estóicos, para ilustrar aquilo que afirmam com certeza, de que tudo o que acontece é por “Fado” ou “Destino”, servem-se do seguinte exemplo:

“um cão que está amarrado a um carro, se quiser segui-lo é puxado e o segue, fazendo necessariamente aquilo que também faz por sua vontade; se, ao contrário, não quiser segui-lo, será obrigado, de toda forma, a fazê-lo”. O mesmo sucede com os homens, ainda que não queiram seguir ao “Destino”, serão obrigados a atingir aquilo que o “Fado” estabeleceu (Reale e Antiseri, 1990, p. 259-260).

Dessa forma, pode-se concluir que, para os estóicos, o *logos* é o princípio divino e racional da ordem do universo, fonte originária que realiza a unidade de todas as coisas, a causa de o mundo permanecer e que fundamenta suas transformações. Também é a lei do universo que fundamenta as leis morais e políticas, de modo que o *logos* humano deve agir em concordância com a harmonia estabelecida para o mundo pelo *logos* divino. Ele é identificado com o “Artífice do universo”, que é “Deus”, e que está em tudo e tudo está nele, ou seja, tudo é deus (panteísmo). É também imanente e não transcendente, a razão seminal que contém muitas razões seminais, das quais procedem todas as coisas, que se harmonizam numa única força. Além disso, é “Providência” imanente, ligada à concepção finalística, segundo a qual tudo é conforme a vontade da razão e não pode ser de outra forma senão como deve ser; assim, tudo é necessário e se revela como “Destino” e como “Fado”, sendo que a liberdade do homem consiste em fazer a vontade do “Destino”, que é o *logos*.

Após a exposição da doutrina do *logos* na filosofia grega, especialmente em Heráclito e no estoicismo da antiga escola estóica, será apresentado, no capítulo seguinte, o conceito do *logos* conforme desenvolvido pelo judeu helenista Fílon de Alexandria. No entanto, para uma melhor compreensão de seu pensamento, bem como do *logos* no Evangelho de João, a ser abordado posteriormente, torna-se necessário visitar a tradição veterotestamentária relativa à palavra divina e à Sabedoria, assim como ao uso do termo *logos* na tradução grega do Antigo Testamento.

2 O LOGOS NA TRADIÇÃO VETEROTESTAMENTÁRIA E EM FÍLON DE ALEXANDRIA

Ao se falar sobre o *logos* na tradição veterotestamentária, tem-se em mente o uso que foi feito pelos tradutores das escrituras hebraicas do Antigo Testamento (AT) para o grego (LXX)⁶ ao traduzirem a palavra divina, e não propriamente um empréstimo do conceito filosófico grego. Convém analisar, tanto o significado de palavra divina no Antigo Testamento como sua relação com a Sabedoria, o que será demonstrado separadamente. Na sequência, apresentar-se a influência dessa tradição veterotestamentária no conceito do *logos* em Fílon de Alexandria bem como da cultura helenista, compreensões estas necessárias para compreender-se o pano de fundo e o significado do *logos* no Evangelho de João, que será discutido no próximo capítulo.

2.1 A TRADIÇÃO NO ANTIGO TESTAMENTO EM RELAÇÃO À PALAVRA DIVINA

Na versão dos Setenta (LXX)⁶, geralmente se traduz a palavra hebraica דָּבָר (*dabar*, “palavra”), para o termo *logos*, apesar de nos livros proféticos normalmente se traduzir pelo grego ῥῆμα (*rhema*). Não há significado filosófico, tampouco esotérico⁷ na palavra *dabar* no Antigo Testamento, mas seu significado é de Deus se comunicando, seja com os patriarcas, com os profetas ou falando ao seu povo. Se vê por vezes *dabar* sendo aplicada, com definição absoluta, aos dez mandamentos, “as dez palavras” (*deka logous*) conforme Êxodo 34.28, significando as regras da aliança (Pikaza; Silanes *apud* Artuso; Silva, 2020, p. 679).

Segundo Brown (2022, p. 825), *dabar* vai além de palavra falada, significando também ação, atividade, coisa, evento. Então, na concepção hebraica, por ela

⁶ LXX (Septuaginta) – refere-se à tradução grega do Antigo Testamento (cf. Dicionário Bíblico Wycliffe, 2006, p. 1994).

⁷ Esotérico é o conhecimento “oferecido e cultivado somente entre alguns poucos iniciados que penetram, desta forma, no mistério das coisas ou das ciências, superando, assim, o nível de vida e de saberes do grande vulgo, da multidão dos ignorantes (Pikaza; Silanes, 2014, verbete “Esoterismo”).

abranger palavra e ato, continha essencialmente certa vitalidade e energia dinâmicas. Assim, compreende-se o significado hebraico de *dabar* como palavra, ao mesmo tempo que significa acontecimento ou coisa. Esse mesmo sentido duplo está na palavra *rhema* na Septuaginta (LXX) (Feuillet, 1971, p. 220–221).

A partir dessa compreensão, Robert (*apud* Dufour, 1996, p. 49) observa que a realidade da palavra de Deus, é dinâmica e eficaz, pois conforme Deus fala, também age, assim pode-se ver na criação (Gn 1.3ss). Verifica-se que Deus apenas fala, e sua palavra, que é poderosa, cria, como no Salmo 33.6: “Mediante a palavra do Senhor foram feitos os céus” (Carson, 2007, p. 115). O seu *dabar* criador (Sl 33.6,9) permanece sendo a providência para seu eleito, o seu povo (Is 40.26; 48.13; Sl 147.15,18), força que vivifica e dá saúde (Is 40.8; Ez 37.4ss; Sl 107.20), tornando eficaz a palavra na boca do profeta (Jr 1.4,11) e passando a ser Lei (Dt 30.11s; Sl 119.89-96), conforme Robert (*apud* Dufour, *op. cit.*). Além de ser o poder criador, a palavra de *Javé* sustenta o mundo (Sl 147:15-18; 148:8), ela traz luz (Sl 119.105), revelação (Am 3.8), como também julgamento (Os 6.5), afirma Zabatiero (2000, p. 1531).

Portanto, todas essas afirmações a respeito da palavra (*dabar*) de Deus, e conseqüentemente sua associação com o termo *logos* conforme a Septuaginta (LXX), mostram que não se trata de um *logos* como palavra intelectual, mas de uma palavra relacionada imediatamente com a ação (Robert *apud* Dufour, 1996, p. 49). Com isso, passa-se a analisar a eficácia da palavra, sua relação com a experiência profética e quando se sugere sua personificação.

De acordo Feuillet (1971, p. 222), a palavra de Deus ao ser pronunciada, produz de modo infalível seus efeitos. Ela exerce irresistivelmente sua ação quando comparada a um martelo e ao fogo (Jr 23.29; 5.14), a um bastão (Is 11.4), a uma espada (Sab 18.14-16; Hb 4.12; Ap 19.15). Pela obra da palavra vieram no Egito as pragas: “A uma palavra sua, vieram nuvens de moscas...ele disse e vieram os gafanhotos (Sl 105,31.34)”⁸. Em relação ao povo escolhido, sua restauração acontece da mesma forma: “Sou eu que digo de Jerusalém seja ela reabitada e das cidades de

⁸ Todas as citações de Feuillet são da bíblia de Jerusalém.

Judá: reergam-se de suas ruínas [...] Sou eu que digo ao Oceano: seca-te [...] Sou eu que digo de Ciro: meu pastor (Isaías 44,26-28)”.

Além disso, tanto Deus quanto o Messias, pelas palavras provenientes de sua boca, vivificam e matam (Sl 119. 50; Gn 1.20; Is 11,4; Os 6.5). Como um emissário vivo, a palavra de Deus é enviada por ele (Is 9,7; Sl 147.18; At 10.36), e se lança à seu fim, pois dirige-se ao homem, o atinge e o agarra, assim como faz a ave de rapina à sua presa (Nm 11.23; Is 9.7; Zc 1.6). Sob todas as formas, afirma-se que a palavra divina se cumpre até o fim, Números 23.19 (Feuillet, 1971, p. 222–223).

A respeito da experiência profética, Feuillet (1971, p. 224) diz que ela se constitui, no Antigo Testamento, a principal fonte das informações fornecidas a respeito da palavra. A experiência produzida na vida dos homens da irrupção, da vontade soberana, a qual leva-os a falar, é o que estabelece a inimitável e incomparável originalidade e a força geradora da pregação profética (Eichrodt *apud* Feuillet, 1971, p. 224). Todos os profetas, sejam oradores como Elias e Samuel, ou escritores, os quais se iniciam com Amós, em essência são servos da palavra.

A força e o dinamismo extraordinários da qual a palavra profética é dotada, é proveniente de sua origem, que é divina. Isso é manifestado pelos efeitos que se produzem sobre seus beneficiários. A palavra transmite aos profetas a ousadia de denunciar em nome do bem e da justiça, as maiores autoridades políticas ou religiosas, sem condenarem, contudo, as instituições. A fé dos profetas no poder da palavra, é fruto de uma experiência notável, não resulta de especulação. A pregação profética, por vezes, é acompanhada de prodígios, confirmando o seu caráter de palavra eficaz, como a palavra de Elias e Eliseu que gera a seca, ressuscita os mortos, que sara as águas ruins de Jericó (1Rs 17.1,17-24; 2Rs 2.19-22; 4.33-37) (Feuillet, 1971, p. 225).

De modo semelhante, Pikaza e Silanes (*apud* Artuso; Silva, 2020, p. 679– 680) ao falar sobre os profetas, refere que eles têm autoridade para dizer: “Assim diz o Senhor”, ou “palavra do Senhor”, pois primeiro comeram ou beberam a palavra. A necessidade de vivenciar de maneira profunda e assimilar a palavra na própria vida do profeta é expressa pelo simbolismo de comer a palavra, comer o rolo (Jr 1.1.6.9; Ez 2.8-9). A palavra está tanto nos ouvidos como nos lábios (Dt 30.12-14), contudo,

necessita chegar ao coração (Jr 15.16; Ez 3.10). Há uma identificação espiritual do profeta com a palavra de Deus, que assume sua tensão, sua perspectiva, e participa também de sua vitalidade, torna-se portador da palavra: “Eis que eu coloco minha palavra na tua boca” (Jr 1.9).

Acerca da personificação da palavra, Feuillet (1971, p. 228) alude que, por ser a Palavra divina geralmente entendida na Bíblia como uma força que de modo soberano é eficaz e uma realidade que é dinâmica, é bastante natural que tenha surgido uma tendência de concebê-la como um ser vivo, distinto daquele que a pronuncia, Javé, para personificá-la. Em muitos textos já citados se observa isso (Is 9.7; Sl 119.89; 147.18), como também em Sabedoria 18.14-16, onde a “Palavra” personificada de maneira poderosa desce do céu trazendo uma espada para ferir os perseguidores egípcios. Bruce (1987, p. 35) aponta que, nessa passagem, a personificação se revela mais pormenorizada e mais contextualizada em comparação a qualquer outro trecho da Bíblia hebraica. Entretanto, é possível perceber nisso um desenvolvimento da “concepção profética da palavra de Deus” conforme mensageiro que realiza a sua missão de maneira plena, conforme o texto de Isaías 55.11.

Em contrapartida, Dufour (1996, p. 49–50) argumenta que os textos do Antigo Testamento não fazem da palavra de Deus, mesmo diante de sua relevância, uma realidade que coexiste com Deus, nunca é personificada, “hipostasiada”⁹, mas representa a pessoa de Deus indo encontrar-se com o homem com o dinamismo e a força de sua vontade salvadora. A eficácia da palavra de Deus é assim descrita por Isaías:

Do mesmo modo que a chuva e a neve que descem do céu não voltam para lá sem antes ter dessedentado a terra, sem tê-la fecundado e feito germinar [...] assim acontece com a palavra que sai da minha boca: ela não volta para mim sem efeito, sem ter executado o que eu queria, fazendo acontecer aquilo para que eu a envieí. *Is 55,10-11*

Boismard (*apud* Feuillet. 1971, p. 228), entende o texto de Isaías supracitado, como um antecedente do *logos* no Evangelho de João, que desce do céu, encarna, cumpre sua missão salvífica e retorna ao Pai. Portanto, percebe um movimento análogo com a palavra que é enviada por Deus e regressa à ele não antes de ter

⁹ Hipóstase: “Nas discussões trinitárias dos primeiros séculos, esse termo foi preferido a pessoa [...] o substantivo Hipóstase passou a designar a substância individual, a pessoa” (ABBAGNANO, 2007, p. 500).

cumprido sua missão benéfica entre os homens. Entretanto, Feuillet (1971, p. 229) afirma que o profeta não faz da palavra uma pessoa.

Desse modo, Feuillet (*op. cit.*) conclui que muitos autores quiseram enxergar nesta passagem de Isaías somente uma personificação poética. Outros, porém, fizeram a comparação desta palavra, que cumpre fielmente a vontade divina, com os mensageiros da visão de Zacarias (1.7-17), que são enviados por Javé, para percorrerem e inspecionarem o que se passa na terra, retornando em seguida ao seu superior, como fiéis servos que eram. Assim, de uma perspectiva, é certo que as personificações poéticas em si, não estão muito distantes. Mas por outra, parece difícil sustentar estritamente uma hipóstase, antes, se trata apenas de uma força impessoal, embora bastante real e, por isso, relacionada à ação da chuva e da neve. Na sequência, será abordada a Sabedoria na tradição veterotestamentária, com a análise dos textos que a mencionam, assim como sua relação com a palavra divina.

2.2 A TRADIÇÃO NO ANTIGO TESTAMENTO EM RELAÇÃO À SABEDORIA DIVINA

Após a exposição e análise da palavra divina na tradição veterotestamentária, torna-se necessária a apresentação da Sabedoria, bem como sua compreensão no Antigo Testamento, no que diz respeito à sua personificação e a relação entre a Sabedoria e a palavra divinas. Portanto, é de suma importância para o presente objeto de estudo, no qual, no capítulo subsequente, será analisada a tradição em relação ao *Logos* joanino.

De acordo com Goetzmann (2000, p. 2170), na LXX a palavra σοφία (*sophia*, “sabedoria”), de forma predominante, traduz o termo hebraico חכמה (*hokmah*). Alguns exemplos, dentre os vários usos de *sophia* na Septuaginta, podem ser encontrados no Pentateuco (Êx 28.3; Dt 6.4), nos livros históricos (2Sm 14.20; 1Rs 2.6), nos livros poéticos e sapienciais (Jó 4.21; Sl 37.30; Pv 1.7) e nos profetas (Jr 8.9; Dn 1.4). Neste tópico, será abordado o aspecto da personificação da Sabedoria, a partir de textos

canônicos do Antigo Testamento e de seu desenvolvimento no período pós-exílico, sobretudo em literaturas judaicas posteriores, denominadas apócrifas.

O texto de Provérbios 8.22 e 23 (ACF) diz da Sabedoria: “O Senhor me possuiu no princípio de seus caminhos, desde então, e antes de suas obras. Desde a eternidade fui ungida, desde o princípio, antes do começo da terra”. Mais adiante, no versículo 30, a Sabedoria declara: “Então eu estava com ele, e era seu arquiteto [...]”. À luz dessa passagem, identifica-se a concepção da pré-existência da Sabedoria divina, bem como sua atuação como agente da criação, configurando uma clara personificação da Sabedoria.

Dufour (1996, p. 53) argumenta que o texto de Pv 8.22-31, antecipa o que textos mais tardios, como o de Eclesiástico 24, irá discorrer e desenvolver a respeito da Sabedoria. Ela se encontra em Deus e, simultaneamente, em toda a criação; é, ao mesmo tempo, transcendente em Deus e imanente no mundo por Ele criado, conferindo-lhe sentido; torna-se, assim, mediadora, estabelecendo a ligação entre Deus e o mundo.

Da mesma forma, Goetzmann (2000, p. 2172) destaca que a Sabedoria, concebida como uma pessoa, é apresentada como mediadora da revelação e como mestra (Pv 8.1-21), que proclama seu chamado (Pv 1.20ss; 8.32ss) e convida os seres humanos a acolherem sua instrução (Pv 9.1ss). Antecede a obra da criação, pois foi criada primeiro, logo, cumpre a função como um princípio divino instaurado no mundo, o qual, contudo, permanece plenamente acessível apenas a Deus (cf. Jó 28.12ss).

Posteriormente, em tempos pós-exílicos, torna-se bastante difundido teologicamente o conceito da Sabedoria (Goetzmann, 2000, p. 2172). Nesse sentido, Rad (2006, p. 427–428) afirma que no período pós-exílio, passa-se a considerar a Sabedoria como um apelo divino dirigido ao ser humano, e consequentemente, como mediadora da revelação de Deus. Ela é percebida como a educadora por excelência de todos os povos, e de modo particular, de Israel. De modo ainda mais profundo, compreendida como princípio divino mediante o qual Deus conferiu ordem e sentido ao mundo no ato da criação. Assim, no judaísmo tardio, todo desenvolvimento teológico passou a apresentar, em maior ou menor grau, um caráter sapiencial.

Para exposição e compreensão desse desenvolvimento teológico no judaísmo tardio referente à Sabedoria divina personificada, embora tenham referências espalhadas por todo o Antigo Testamento, serão utilizadas como fontes principais, os textos que são poemas dedicados à Sabedoria, e que são encontrados em Jó 28, Provérbios 1-9 (textos em parte, já citados anteriormente), e os encontrados na versão dos Setenta (LXX), tais como Baruc 3.9-4, Eclesiástico ou Sirácida 6.18-31; 14.20-15.10; 24 e Sabedoria 6-10¹⁰ (Brown, 2022, p. 137). Segundo Spicq (*apud* Dufour, 1996, p. 52), esses cinco maiores textos¹¹ representam “canonicamente”¹² a tradição sapiencial.

De acordo Feuillet (1971, p. 233), nessas passagens — especialmente em Provérbios 8, Sirácida 24 e Sabedoria 6–9 — a personificação da Sabedoria apresenta-se de modo mais acentuado do que, no restante do Antigo Testamento, sobre a personificação da palavra. Além disso, o referido autor afirma que se intensifica, cada vez mais, a inter-relação das tradições profética e sapiencial na literatura profética e sapiencial do período pós-exílico. Isso contribui para que a função na história da salvação desempenhada pela Sabedoria divina, bem como sua interação com a Torá, Lei mosaica, nos livros de Eclesiástico e Sabedoria sejam fortemente enfatizadas (Feuillet, 1971, p. 232).

A esse respeito, Feuillet (*op. cit.*) sustenta que um indício dessa fusão, de especial interesse para a presente análise, evidencia um paralelismo entre a palavra de Deus, apresentada quase como um ser vivo, e a Sabedoria divina, em que a personificação atinge os limites da hipóstase. Exemplos disso pode-se ver em Isaías 55.11¹³ onde é “a palavra que sai da minha da boca” (de Deus), e em Eclesiástico 24.3 é a Sabedoria que diz “Saí da boca do Altíssimo”. Também em paralelo com Isaías 55.11, onde Deus envia sua palavra à terra, o livro de Sabedoria 9.10a mostra o “Pseudo-Salomão”¹⁴ pedindo a Deus para lhe enviar a Sabedoria. Outro paralelo se vê em Sabedoria (18.15), onde a “Palavra” divina “lançou-se”, ou seja, desceu “do

¹⁰ Livros apócrifos (cf. dicionário internacional de teologia, glossário LIII).

¹¹ O autor considera de Provérbios apenas (cap. 8.22-31), e de Eclesiástico (cap. 24).

¹² Os católicos consideram os livros citados como deuterocanônicos, ao passo que os judeus e protestantes os consideram apócrifos (cf. Dicionário Bíblico Wycliffe, 2006, p. 156).

¹³ Citações da Bíblia de Jerusalém.

¹⁴ O livro de Sabedoria considera ser Salomão o seu autor, porém trata-se de “artifício literário evidente, que coloca este escrito de sabedoria [...], sob o patronato do mais célebre dos sábios de Israel” (Bíblia de Jerusalém, 2002, introdução ao livro de Sabedoria).

trono real dos céus”, com Sabedoria 9.10b que diz que a Sabedoria é enviada do “trono de glória”. Palavra e Sabedoria são apresentadas praticamente como idênticas no texto de Sabedoria 9.1,2.

Brown (2022, p. 827) observa que, ao se comparar Sabedoria e palavra, nota-se, em um primeiro momento, que a Sabedoria jamais é designada como palavra de Deus. Contudo - nos textos anteriormente citados - de Eclesiásticos 24.3, a Sabedoria sai da boca do Altíssimo e, em Sabedoria 9.1,2 a “Palavra” e a Sabedoria divinas estão em paralelismo. O texto de Pv 8.22,23 referindo-se à Sabedoria, diz que o Senhor a possuía “desde o princípio, e que foi ungida “desde a eternidade”, “antes do começo da Terra”, compreende-se assim que, diferente da palavra que existia desde o princípio, a Sabedoria foi criada, o que o texto de Eclo 24.9 confirma. Em contrapartida, Sb 7.25,26, diz que a Sabedoria é uma “mera *efusão da glória do Onipotente* [...] a refulgência da *luz eterna*”. A Sabedoria vem do senhor e permanece com Ele para sempre, portanto, no pensamento hebraico a Sabedoria é divina.

Além disso, continua Brown (*op. cit.*), a Sabedoria foi um agente atuante na criação, tal qual a palavra. Quando Deus criou o mundo, a Sabedoria estava presente (Sb 9.9) e é chamada, em 7.22 “o artífice de tudo”. Em Pv 8:27-30, ela relata como auxiliou Deus na criação, servindo como seu artífice. Semelhante à palavra, a Sabedoria é tanto luz quanto vida para os homens. Em Eclesiastes 2.13, a sabedoria é comparada à luz (cf. Pv 4.18-19); em Provérbios 8.35, afirma-se: “aquele que me encontra, encontra a vida”; e, em Baruc 4.1, declara-se que quem adere à Sabedoria viverá.

No que se refere à personificação da Sabedoria, o Antigo Testamento a enfatiza de modo mais acentuado do que a personificação da palavra, como já foi afirmado anteriormente no presente trabalho. A esse respeito, Dufour (1996, p. 52) corrobora essa perspectiva ao afirmar que, embora não exista uma narrativa acerca da palavra divina personificada, há, por outro lado, uma autêntica construção mítica em torno da Sabedoria, retratada em diversas ocasiões e claramente reconhecível, ao menos em sua etapa final, conforme se apresenta no livro do Eclesiástico.

Dessa forma, Dufour (1996, p. 53) passa a descrever um itinerário da Sabedoria com base no capítulo 24 de Eclesiástico. Inicialmente, o poema retoma a tradição

segundo a qual a Sabedoria estava no céu quando o universo era criado, sendo, portanto, anterior a ele, e, ao mesmo tempo, presente entre os homens. Portanto, como já observado em Provérbios 8.22-31, a Sabedoria se faz presente tanto em Deus quanto na criação, atuando como mediadora, fazendo a ligação entre Deus e o mundo, dando-lhe sentido.

Prosseguindo a análise, Dufour afirma que a Sabedoria recebeu do Criador a ordem de ‘habitar’ em Jacó, fixou sua tenda nas “alturas do céu” (24.4) e, simultaneamente, em Israel (24.8), sem deixar de exercer o governo do mundo e de conduzir a evolução do povo. Ela está agora ao alcance dos homens, estabelecendo sua morada na Cidade Santa e habitando entre o povo. Mas não como um objeto, como a arca ou o Templo, mas como um ser vivo “que cresce”, “exala seu perfume”, e “estende seus ramos”, exortando a se aproximarem, para dela comerem e beberem (Eclo 24.13-22). Na sequência do texto, uma vez estabelecida em Sião, a Sabedoria passa a reconhecer o lugar preciso de sua morada: não o Templo, mas o “Livro da Aliança”, isto é, a Lei (Eclo 24.23-31). Com isso, há a identificação da Sabedoria com a Lei escrita (Dufour, 1996, p. 54).

Feuillet (1971, p. 239–240) corrobora essa afirmação ao indicar que, no judaísmo tardio, como já atestam Eclesiástico 24 e Baruc 3.9-4.4, ocorreu uma identificação entre a Torá e a Sabedoria, o que contribuiu significativamente para sua idealização e personificação. De qualquer modo, os rabinos conferem à Torá a ideia de preexistência e afirmam que ela serviu como modelo para Deus ao criar o mundo.

A esse respeito, Brown (2022, p. 828) concorda ao afirmar que essa concepção está presente nos escritos rabínicos posteriores, nos quais a expressão “no princípio”, em Gênesis 1:1, era interpretada como “na Torá”. Ele afirma que tal idealização da Lei teve seu início possivelmente nos últimos séculos antes da era cristã. Ao citar Eclo 24.23ss e Baruc 4.1 (textos já apresentados anteriormente), o autor os apresenta como textos que evidenciam a identificação da Sabedoria com a Torá. Ele também destaca que, em vários casos, a palavra do Senhor e a Torá são praticamente intercambiáveis, como no paralelismo presente em Isaías 2:3: “De Sião sairá a Lei, e de Jerusalém, a palavra do Senhor.”

Desse modo, muito do que a literatura rabínica afirma a respeito da Torá, principalmente quando de certo modo é personificada, é transferido à Sabedoria. Isso se constitui em um elemento de um processo, no qual o rabinismo ortodoxo procurou resistir ao perigo de uma demasiada aproximação do helenismo na reflexão sobre a Sabedoria. Na literatura sapiencial, o conceito de *sophia* expressa a hipóstase do pensamento de Deus, que é imanente no mundo. Ela substitui, nesse sentido, a palavra do Senhor como instrumento da criação e também da revelação (Dodd, 2003, p. 360–361).

Assim, conclui-se a apresentação da tradição veterotestamentária acerca da Sabedoria e da palavra divinas. Observou-se que, sobretudo no período pós- exílico, a “Palavra” e a Sabedoria aparecem em paralelismo, quase idênticas. No entanto, no que tange à personificação, há uma clara atribuição à Sabedoria, o que não ocorre de maneira estrita e conclusiva com a palavra. Verificou-se também que, no judaísmo mais tardio e em seus escritos, há uma idealização e personificação da Torá como realidade preexistente e modelo da criação divina, passando, assim, a ser associada à Sabedoria. Em seguida, será apresentado o pensamento do judeu Fílon de Alexandria, representante do judaísmo helenista, com especial atenção ao desenvolvimento de seu conceito de *logos*, e às influências tanto da filosofia grega quanto da tradição do Antigo Testamento.

2.3 O LOGOS EM FÍLON DE ALEXANDRIA

A respeito de Fílon de Alexandria, conforme Moraes (2017, p. 18), há poucas informações disponíveis sobre sua vida pessoal, assim como não há datas precisas sobre seu nascimento e morte. Com poucas variações, em geral os estudiosos consideram que ele tenha vivido entre os anos de 20 a.C. e 50 d.C.; alguns, como Hans Lewy e Emile Bréhier, situam seu nascimento por volta de 25 a.C. A maioria de suas obras foi preservada pelos primeiros cristãos, em razão de seu conteúdo, que foi amplamente utilizado na elaboração das reflexões cristãs. No entanto, os cristãos contemporâneos a Fílon não o mencionam, nem ele demonstra conhecer ou referir-se à nova seita em seus escritos (Moraes, 2017, p. 18–20).

A doutrina de Fílon constitui uma tentativa de conciliação entre a Escritura e a filosofia grega (Feuillet, 1971, p. 237). Moraes sustenta que há um “ecletismo” em Fílon, e que um exemplo típico dessa caracterização pode-se encontrar na afirmação de Bréhier (*apud* Moraes, 2017, p. 21), quando diz que a obra de Fílon

‘vibra com todos os ecos’. Estando ‘ligado à lei judaica’, enquanto vê nos estoicos ‘os melhores dos filósofos’ e combina seus conhecimentos acerca dos cultos dos mistérios, de Platão, do pitagorismo, Fílon lançaria mão do método alegórico de modo a comentar a Bíblia inserindo nela elementos diversos. Como resultado, na obra de Fílon ‘se refletia toda a história da filosofia grega até nossa era, bem como a situação religiosa de seu tempo; nele se anunciava a mística pagã e cristã que se seguiriam’.

Também, Reale e Antiseri (1990, p. 402) afirmam que a importância histórica de Fílon consiste em ter realizado, de forma inédita, uma tentativa de integração da filosofia grega com a teologia mosaica, dando origem a uma “filosofia mosaica”. E acrescentam que Fílon utilizou, para essa mediação, o método da “alegorese”¹⁵. Com isso, sustenta que a Bíblia (AT) tem: em primeiro lugar, um significado literal, mas que, todavia, não é o mais relevante; e em segundo, tem um significado oculto, de acordo o qual, tanto as personagens quanto eventos bíblicos são “*símbolos* de conceitos e verdades morais, espirituais e metafísicas”.

Ζήζουλιαν (*apud* Tsotsos, 2024, p. 165), corrobora a ideia de que a filosofia helênica exerceu sobre Fílon uma influência ampla e profunda, a ponto de assimilar e substituir tudo aquilo que pertencia ao contexto judaico de sua época. Segundo Αγουρίδης (*apud* Tsotsos, 2024 p. 165), Fílon incorporou grande parte de sua linguagem da filosofia estoica e, possivelmente, assimilou sua doutrina sobre o *logos* divino, que ele reinterpreto e inseriu no Antigo Testamento.

Dessa forma, ao explicar a relevância do *logos* e sua função na criação, Fílon recorre à linguagem estoica, para a qual ele representa a mais elevada manifestação da ordem e do propósito teleológico do mundo (Tsotsos, 2024, p. 169). Contudo, o *logos* de Fílon não se identifica com o próprio Deus, sendo antes um ente inferior responsável pela criação do mundo sensível (Williamson *apud* Tsotsos, 2024, p. 169). Moraes (2017, p. 75-76) também afirma essa distinção ao diferenciar, em Fílon, o *logos* em sua acepção mais elevada ou fundamental — o *logos* transcendente —

¹⁵ Alegorese: “Método crítico de interpretação alegórica dos textos [...]” (In: E-Dicionário de Termos Literários. Disponível em <<http://edtl.fcsh.unl.pt>>. Acesso em: 20 maio 2026).

daquele dos estoicos. Assim, a natureza originária do *logos* filoniano é totalmente distinta da do *logos* estóico.

Reale e Antiseri (1990, p. 403) defendem que a filosofia mosaica elaborada por Fílon, introduz uma série de conceitos inéditos no pensamento grego, destacando-se, em primeiro lugar, o conceito de “criação”, do qual ele oferece a primeira formulação sistemática: Deus cria a matéria a partir do nada e, em seguida, imprime-lhe a forma. Contudo, para a constituição do mundo físico, Deus cria previamente o “cosmos inteligível” (as Ideias), entendido como “modelo ideal”. Esse cosmos inteligível, por sua vez, nada mais é do que o *logos* de Deus no ato de estruturar o mundo, de modo que as Ideias platônicas passam a ser concebidas como pensamentos de Deus que estão presentes no *logos* e nele plenamente coincidentes.

Assim, na criação do mundo material, “universo sensível”, o *logos* “tornou-se encarnado no corpo do mundo, do mesmo modo que a alma ou mente torna-se encarnada no corpo de um ser vivente individual” (Wolfson *apud* Moraes, 2017, p. 76). Enquanto mundo inteligível, isto é, totalidade das ideias, o *logos* transcendente consiste no “instrumento da criação do mundo” e, no estágio imanente, é o “instrumento da divina providência ou da preservação do mundo”, pois garante sua existência perpétua ao sustentá-lo, uma vez que constitui a “indissolúvel ligadura do universo”. O mundo é, desse modo, como a *esthés* (veste) do *logos* (Fílon *apud* Moraes, 2017, p. 76, 77).

Desse modo, ao se analisar o *logos* imanente, observa-se que ele se aproxima mais da alma platônica e das formas aristotélicas do que do “princípio ativo” dos estóicos. Fílon retém dele apenas sua função, embora a derive de um Deus situado acima do próprio *logos* imanente (Moraes, 2017, p. 97).

A esse respeito Reale e Antiseri (1990, p. 403) acrescentam novos elementos ao afirmarem que Fílon, ao distinguir o *logos* de Deus, o concebe como uma hipóstase, chegando inclusive a denominá-lo “Filho primogênito do Pai incriado”, “Deus segundo” e “Imagem de Deus”. Além disso, um aspecto de grande relevância é que o *logos*, em Fílon, expressa, de modo bíblico, as dimensões essenciais da “Sabedoria” e da “Palavra de Deus”, constituindo-se como palavra criadora e geradora. Finalmente, o *logos* expressa também o sentido ético de “Palavra com que Deus guia o bem”, isto

é, “Palavra que salva”. Em todos esses sentidos, o *logos* aponta para uma realidade imaterial, isto é, metassensível e transcendente.

Tendo em vista o que se afirmou até o presente momento, Feuillet (1971, p. 237–238) sustenta que Fílon emprega o termo *logos* cerca de 1300 vezes para expressar a concepção de um mediador entre o universo e o Deus transcendente. O *logos* não é Deus em sentido próprio, mas um ente intermediário entre Deus e o mundo. Se, em alguns momentos, lhe é atribuída certa divindade, isso ocorre apenas no sentido de que ele torna, de algum modo, acessível o Deus transcendente, em si mesmo inacessível. Trata-se, portanto, de um mediador e guia da união mística com Deus.

Nesse sentido, Radice (*apud* Tsotsos, 2024, p. 166) sustenta que, Fílon compreende a transcendência divina como sendo tal que sua relação com o mundo é caracterizada pelo não envolvimento direto com o mundo sensível, nem mesmo no processo de criação, que ocorre de forma ordenada e gradual na formação do universo. Diante disso, Fílon admite a existência de um mediador entre o Criador e a criatura, cuja função é intermediar essa relação, preenchendo um abismo ontológico infinito.

De acordo Runia (*apud* Tsotsos, 2024, p. 166–167), o pensamento de Fílon a respeito de um intermediador que atua na criação possivelmente tem origem na obra de Platão, “Timeu”, na qual Deus é apresentado como a causa e princípio responsáveis pela formação do mundo sensível. Nessa obra, Platão descreve a criação do mundo em termos gerais e sistematiza a absoluta transcendência de Deus, sendo essa sistematização considerada a primeira na filosofia helênica. Desse modo, o principal ponto de proximidade entre o “Timeu” de Platão e o pensamento de Fílon está na teoria dos intermediadores, isto é, dos seres que auxiliam Deus na criação do mundo e do homem. Fílon retoma do “Timeu” a ideia de seres intermediários ativos no processo cosmológico platônico, como os deuses secundários e a “Psique universal”.

Com isso, na ideia dos seres mediadores adotada por Fílon, que se encontram entre Deus e o mundo criado, o *logos* divino constitui o mais elevado desses entes, sendo, no que diz respeito ao mundo sensível, o criador, em vista da extrema

transcendência de Deus, que ultrapassa qualquer categoria de espaço e tempo. Fílon denomina os entes celestiais, intermediários entre Deus e o mundo, de “Poderes” de Deus, ou seja, realidades que mediam para que haja comunicação entre o Ser absoluto, Deus, e o mundo criado. Segundo ele, esses “Poderes” são entidades distintas de Deus, subordinadas e por Ele criadas, podendo ser entendidos como “anjos” que intermedeiam a relação entre o Criador transcendente e a criação (Goodenough *apud* Tsotsos, p. 167).

No entanto, segundo Reale e Antiseri (1990, p. 403), Fílon alude apenas a um número restrito desses “Poderes” e, em geral, recorre somente aos dois principais, aos quais subordina todos os demais: o “Poder criador”, por meio do qual o Criador gera o universo, e o “Poder régio”, por meio do qual governa a criação. Esses dois “Poderes” correspondem aos dois aspectos da divindade indicados pela antiga tradição hebraica pelos nomes de “Elohim” e “Jehowah” (“Elohim expressava o poder e a força do bem e, portanto, da criação, ao passo que Jehowah significava a força legisladora e punitiva”), conforme Reale e Antisseri (*op. cit.*).

Logo, a relação entre esses dois “Poderes” supremos e o *logos* e, conseqüentemente, entre o *logos* e os demais “Poderes” — que, como dito anteriormente, são subordinados aos dois principais — é tematizada de forma explícita por Fílon: “em alguns textos, ele considera o Logos como fonte dos outros poderes; em outros, porém, ele atribui ao Logos a função de reunir os outros poderes” (Reale e Antiseri, 1990, p. 403–404).

Em síntese, o significado do *logos*, como encontrado na obra de Fílon, consiste na expressão de todo o seu sistema. Fílon desenvolve um sistema filosófico próprio, pois seu objetivo é manter uma referência contínua no Pentateuco, não formular uma proposta filosófica nova de interpretação do homem, do mundo e da vida. Com isso, a valorização das ideias da antiga filosofia grega, como as formuladas por Platão, demonstra que Fílon se apropria da tradição filosófica de sua época como meio de revelar o Deus da Torá, e de corroborar a verdade revelada presente no judaísmo (Goodenough *apud* Tsotsos, 2024, p. 168).

À vista disso, conclui-se que o pensamento de Fílon possui originalidade, à medida que, embora incorpore ideias de Platão e do estoicismo, centrais na sua

reflexão, ele as reelabora por meio de um ecletismo filosófico, de modo a tratar as questões teóricas sobre Deus e o mundo sem comprometer as doutrinas que são fundamentais no judaísmo, preservando-as de serem corrompidas ou falsificadas. Desse modo, Fílon assimila, não sem espírito crítico, os termos e as ideias da tradição filosófica do helenismo, a fim de transformá-los em ferramenta interpretativa e explicativa da Torá. O filósofo judeu conclui que esses pensadores participaram, de algum modo, da “revelação do único Deus”, isto é, de “Javé do Antigo Testamento”, uma vez que muitas de suas teorias teriam sido formuladas anteriormente por Moisés e pelos profetas de Israel (*Φούγιάς apud Tsotsos*, 2024, p. 169–170).

Após a exposição do conceito de Fílon acerca do *logos* e de toda a tradição veterotestamentária sobre a palavra e a Sabedoria, assim como do *logos* na filosofia grega, apresentada no primeiro capítulo deste trabalho, chega-se, enfim, à análise do *Logos* no Evangelho de João, tema central do presente estudo. Iniciar-se-á a partir de paralelos com o que foi exposto até aqui, buscando discutir e verificar se há influências desses conceitos ou ideias no uso que o apóstolo João faz do termo *Logos* no prólogo de seu Evangelho, para, em seguida, concluir-se sobre o significado pretendido pelo autor.

3 O LOGOS NO EVANGELHO DE JOÃO

Neste capítulo, será apresentado o *Logos* joanino em comparação a todos os conceitos do *logos* apresentados nos capítulos anteriores. Procurar-se-á fazer paralelos do *logos* tanto na filosofia grega, como em Fílon e na tradição rabínica, bem como na tradição das Escrituras veterotestamentárias em relação à palavra e Sabedoria divinas, com o *Logos* do Evangelho de João, analisando possíveis influências no uso do termo atribuído a Cristo pelo apóstolo. Também será apresentado o significado do termo *logos* no Novo Testamento e paralelos com o uso e significado no Evangelho de João.

3.1 O SIGNIFICADO DO TERMO LOGOS NO NOVO TESTAMENTO

O termo *logos* aparece no Novo Testamento (NT), segundo Zabatiero (2000, p. 1521), cerca de 331 vezes, com significados tanto seculares quanto teológicos. Dentre os significados, podem-se destacar alguns: “declaração” (Mt 5.37); “mandamento” (Lc 4.36); “expressão vocal” (Mt 12.32; Lc 20.20); “discurso” (Mt 15.12); “conteúdo em palavras” (1 Co 15.2); “palavra falada” (At 15.27), em comparação com “palavra escrita” (At 1.1); “meras palavras”, em contraposição a poder e ação (1Ts 1.5); “palavras de advertência” (Hb 5.11); “palavras das Escrituras” (1 Co 15.54); “proclamação” (Lc 4.32), “ensino” (Lc 10.39) e “instrução” (Jo 4.41; 17.20). Outros significados incluem: “palavra do Senhor” e “palavra de Deus”; “palavra da promessa, da verdade, da vida”; “palavra de Jesus”, bem como “palavra acerca de Jesus Cristo”; e Jesus como o “Verbo”, a Palavra (Jo 1.1, 14).

Segundo Feuillet (1971, p. 201), apenas três textos no Novo Testamento utilizam a palavra *Logos* para designar Cristo. Consequentemente, esses textos pertencem aos escritos de João: Apocalipse 19.13, 1 João 1.1 e João 1.1-18. Klappert (2000, p. 1533) concorda que os textos de 1 Jo 1.1, onde Jesus é apresentado como “a Palavra da vida”, e de Ap 19.13, que emprega para Cristo o nome “a Palavra de Deus” em sua volta vitoriosa (uma combinação de Sab. 18.5 com Dn 7), são os únicos

textos, além do Evangelho de João 1.1, 14, nos quais Jesus é identificado com o conceito de *Logos* em seu uso pessoal e absoluto. O enfoque do presente capítulo e toda a discussão se dará em torno do emprego do *Logos* feito por João no prólogo de seu Evangelho.

Diante dessas observações, é salutar averiguar o que levou o evangelista à escolha desse termo, o qual se vinculou, de maneira sucessiva, ao mundo grego, à tradição veterotestamentária em relação à palavra e à Sabedoria, ao judaísmo tardio — representado por Fílon e pelo judaísmo rabínico —, a muitas formulações teológicas do cristianismo anteriores aos escritos de João e à própria experiência pessoal do autor. Levando em consideração essas diferentes influências que possivelmente contribuíram para a escolha do termo *Logos*, cabe analisar cada uma dessas possibilidades.

Assim, o *logos* de João apresenta-se, como a “quintessência de toda a Escritura”, sintetizando o que há de mais essencial nela — o Antigo e o Novo Testamentos —, ao mesmo passo em que parece corresponder, em suas aspirações difusas, ao mundo grego (Feuillet, 1971, p. 213–14). É isso que se buscará demonstrar a seguir.

3.2 DISCUSSÕES SOBRE O LOGOS DE JOÃO EM COMPARAÇÃO COM OUTRAS TRADIÇÕES

Neste tópico, conforme afirmado anteriormente, será analisado o que levou João à escolha do termo *Logos*, em diálogo com os elementos já apresentados até aqui, especialmente no que diz respeito ao mundo grego, à tradição veterotestamentária relacionada à Palavra e à Sabedoria divinas, ao judaísmo tardio — representado por Fílon e pelo judaísmo rabínico —, bem como a outros escritos do Novo Testamento. Cada uma dessas tradições será abordada em paralelo com o prólogo do Evangelho de João.

3.2.1 O *Logos* joanino e o mundo grego

Destaca-se à princípio, como já visto no capítulo 1, que é com Heráclito que ocorre uma mudança efetiva no uso e significado da palavra *logos*. Conforme afirma Brown (2022, p. 824), Heráclito introduz na filosofia grega o conceito de *logos* no século VI a.C., na cidade de Éfeso (tradicionalmente relacionada à origem do Evangelho de João). Para explicar o fluxo contínuo de todas as coisas visíveis no universo, o filósofo recorre ao *logos* como princípio eterno que ordena o universo. Assim, o *logos* constitui o mundo como *Kosmos*.

Nesse sentido, dentre os diversos significados atribuídos ao *logos* em Heráclito — já apresentados no primeiro capítulo deste trabalho —, pode-se deduzir, conforme expõe Feuillet (1971, p. 215), que ele é eterno e está presente em toda parte. Manifesta-se no fogo, princípio primordial que governa a contínua transformação das coisas; constitui a harmonia das forças opostas; concede a palavra aos homens e serve de critério da verdade, na medida em que é percebido por todos. Além disso, capacita o reconhecimento da essência da unidade em todas as coisas, cabendo ao sábio escutá-lo e expressá-lo. Todavia, aqueles incapazes de compreendê-lo o rejeitam.

Feuillet (*op. cit.*) sustenta ainda que muitos autores acreditam que a doutrina de Heráclito permanecia viva em Éfeso durante o primeiro século cristão. Segundo essa perspectiva, ela teria permanecido presente em obras platônicas conhecidas por Santo Agostinho, e João teria se inspirado nelas ao redigir seu Evangelho em Éfeso. Mas Feuillet conclui que é por engano que uma teoria do *logos* foi atribuída a Platão, pois seus diálogos são, a esse respeito, totalmente mudos.

Em suma, Heráclito considerou o *logos* como um princípio vital e inteligente que governa todas as coisas e as unifica, chegando a chamá-lo de Deus. No entanto, essa inteligência não se encontra distante do mundo: não é transcendente, mas imanente em todas as coisas que governa, sendo, portanto, impessoal. Com isso, observa-se uma clara distinção em relação ao que o apóstolo João apresenta acerca do *Logos*, pois “o Verbo se fez carne”, de modo que o *Logos*, nesse sentido, é compreendido como uma Pessoa.

A partir de Heráclito, o conceito de *logos* foi amplamente utilizado pelos estóicos, conforme Zabatiero (2000, p. 1530). No intuito de explicar o *Logos* joanino, frequentemente recorreu-se ao *logos* estoico, concebido como princípio divino responsável pela unidade do cosmos e considerado como que sua alma (panteísmo) (Feuillet, 1971, p. 216). Segundo Brown (2022, p. 824), na concepção estoica, o *logos* é “a mente de deus”, que guia, controla e dirige todas as coisas — um deus panteísta que penetra toda a realidade.

A respeito do significado do *logos* estoico, já se discorreu no primeiro capítulo; convém, contudo, apresentar um breve resumo. O *logos* é o princípio que, além de unir todas as coisas, constitui a causa da permanência do mundo e o fundamento de suas transformações; é a razão presente no homem; o “Artífice” do universo, que está em tudo e no qual tudo está, isto é, tudo é deus (panteísmo); é razão imanente e, portanto, não transcendente; é ainda a razão seminal que contém múltiplas razões seminais, das quais procedem todas as coisas, harmonizadas numa única força. Além disso, o *logos* é concebido como “Providência” finalística, distinta da Providência de um Deus pessoal; é também “Destino” ou “Fado”, de modo que a liberdade humana consiste em conformar-se à vontade desse “Destino”.

Conforme argumenta Dufour (1996, p. 48), o contemporâneo de João estava familiarizado com o uso do termo *logos* como nome próprio. Ainda que não fosse um leitor versado em Heráclito, certamente conhecia a doutrina estoica, em sua forma vulgarizada, na qual o *logos*, a “razão imanente do mundo”, assegurava a ordem do cosmos e permeava seus diferentes aspectos. Concomitantemente, era imanente ao homem enquanto ser racional e o princípio que rege o universo. Essa concepção filosófica, de caráter panteísta, certamente não era admissível para um crente.

Corroborando essa perspectiva, Zabatiero (2000, p. 1530) sustenta que, tanto em Heráclito quanto entre os estóicos, o *logos* é uma força, um princípio unificador, portanto impessoal, e, embora tais concepções fizessem parte do universo intelectual da época de João, não se relacionam diretamente com o seu conceito. Também Bréhier (*apud* Moraes, 2017, p. 155) corrobora ao afirmar:

O *Logos* estoico é a um só tempo imanente a Deus e ao homem, o Verbo cristão é transcendente ao homem e não se liga a ele senão sobrenaturalmente na encarnação e na graça; a razão humana é, então, distinta do Verbo de Deus.

Diante disso, pode-se perguntar por que João teria escolhido esse termo tão comum no mundo grego, especialmente em Éfeso, onde vivia e compôs o seu Evangelho? Feuillet (1971, p. 217) afirma que João pode ter recorrido à palavra *logos* para denominar Cristo, em parte devido à voga que esse termo possuía no mundo grego, considerando a difusão extraordinária das ideias estóicas na época em que surgia o cristianismo.

Todavia, em sua essência, o *Logos* de João não encontra correspondência no *logos* grego: em relação ao mundo, é transcendente, em vez de imanente; é verdadeiramente uma pessoa, diferentemente do *logos* grego. João emprega o termo *Logos* com o significado bíblico de “palavra”, e não com o sentido grego de “razão” (Feuillet, *op. cit.*). Em suma, os paralelos entre o *Logos* do Evangelho de João e os conceitos filosóficos gregos situam-se apenas em um nível superficial, isto é, na simples correspondência de termos. A seguir, será abordado o paralelo do *Logos* joanino com a tradição veterotestamentária relativa à palavra e à Sabedoria divinas.

3.2.2 O *Logos* joanino e a palavra e Sabedoria divinas na tradição veterotestamentária e no judaísmo tardio

Muitas vezes, o *Logos* joanino foi explicado em função do relevante papel desempenhado, no Antigo Testamento, pela palavra de Deus criadora e reveladora, entendida como uma realidade dinâmica e de maneira soberana eficaz, como se fosse um ser vivo. A palavra divina criou o universo e guia a história, sobretudo a história do povo de Israel, tornando-a ao mesmo tempo compreensível. Essa admirável doutrina a respeito da palavra encontra no prólogo joanino seu desenvolvimento e seu término (Feuillet, 1971, p. 219).

Segundo Hendriksen (2004, p. 100), é certo que o termo, tal como empregado pelo evangelista, encontra suas raízes na tradição semítica, e não no pensamento grego. De acordo Zabatiero (2000, p. 1531), o conceito veterotestamentário de *logos* mantém estreita relação com o *Logos* de João. De acordo Morgan (*apud* Zabatiero, 2000, p. 1531), a palavra divina (*dabar Yahweh*, traduzida por *logos* na LXX), tanto na

narrativa histórica quanto na profecia do AT, significava sempre a atividade de *Yahweh* na criação, na revelação e na redenção. Portanto, ela está ligada à ação; é dinâmica e eficaz, pois, conforme Deus fala, também age. Assim, a palavra de Deus, ao ser pronunciada, produz infalivelmente seus efeitos, como se observa na narrativa da criação (Gn 1.3ss).

A esse respeito, o conceito de que Deus tudo criou por sua palavra, ou mesmo de que lhe bastou falar para que o universo viesse a existir, é frequentemente expresso no AT, como se pode ver no Salmo 33: “Pela palavra do Senhor foram feitos os céus, e pelo sopro de sua boca todo o seu exército... porque ele disse e tudo foi feito, ele ordenou e tudo existiu” (Sl 33.6,9; cf. Sl 148.5; Lm 3.37; Sb 9.1-2), conforme Feuillet (1971, p. 223). Desse modo, estabelece-se um paralelo com João 1.3, onde se declara: “Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez.”

Além de sua atuação na criação, a palavra de Deus no AT também é luz e é descrita como a luz dos homens (Sl 119.105; 130; 19.8). Feuillet (1971, p. 227) citando Isaías 2.3-5, afirma que a palavra de Deus, no final dos tempos, “sairá” de Sião para ensinar as nações, as quais andarão “na sua luz”. Também Brown (2022, p. 825) menciona que, em Deuteronômio 32.46-47, a palavra é um princípio que gera vida; para o salmista, além disso, ela exerce poder de cura sobre o povo (Sl 107.20). Observam-se aqui várias das funções atribuídas, no prólogo de João, à Palavra: “a palavra do Senhor”, no AT, também veio, foi recebida, manifestou-se dotada de poder e transmitia vida.

Outro aspecto relevante, discutido no capítulo 2, refere-se à personificação (hipóstase) da palavra. Alguns textos veterotestamentários apresentam a palavra divina quase como um ser pessoal. Entre esses textos destacam-se Is 9.7; 55.10-11; Sl 119.89; 147.18 e Sb 18.14-16, acerca dos quais Feuillet (1971, p. 228) afirma que “ainda mais do que os outros, estes textos onde a palavra de Deus é personificada podem ser tomados como preparativos do *Logos* joânico, que é uma pessoa”.

Também Brown (2022, p. 826) observa que há, no Antigo Testamento, diversas passagens nas quais a palavra de Deus exerce funções autônomas e quase pessoais. A primeira delas é Isaías 55.11, utilizando a comparação da chuva e da neve que

descem do céu e tornam a terra fecunda, Deus declara: “Assim será a palavra que sair da minha boca; não voltará para mim vazia. Antes, ela cumprirá o que quero e proponho nas coisas para que as designei”. Percebe-se aqui o mesmo movimento consistente de ida e retorno presente no prólogo joanino. Outra passagem relevante é Sabedoria 18.15, sendo significativo o fato de o anjo destruidor ser associado à palavra de Deus, pois suas ações já se aproximavam de características pessoais.

No capítulo 2 já foi apresentado o entendimento de Boismard (*apud* Feuillet, 1971, p. 228), sobre o texto de Isaías 55.11, como um antecedente do *Logos* no Evangelho de João, que desce do céu, encarna, cumpre sua missão salvífica e retorna ao Pai, percebendo um movimento análogo com a palavra que é enviada por Deus e regressa à ele não antes de ter cumprido sua missão benéfica entre os homens. Entretanto, Feuillet afirma que a semelhança entre esse texto de Isaías e o prólogo de João poderia ser ainda maior caso o profeta já tivesse concebido a palavra como pessoa. Mesmo diante desse texto privilegiado, ainda se permanece distante do prólogo do Evangelho de João, o que conduz à análise da Sabedoria divina em sua relação com o prólogo.

A respeito da personificação da Sabedoria, a discussão já foi apresentada no capítulo 2. Entretanto, pretende-se agora estabelecer um paralelo entre o que foi exposto acerca dessa personificação e o que se encontra no prólogo joanino. Desse modo, serão analisados principalmente os textos de Jó 28 e Provérbios 1–9, bem como os livros apócrifos de Baruc 3.9–4, Eclesiástico 6.18–31; 14.20–15.10; 24 e Sabedoria 6–10 (presentes na versão dos Setenta — LXX), representativos da tradição sapiencial, em comparação com João 1.1–18.

Também se procurou demonstrar que, no judaísmo tardio, ocorreu uma identificação entre a Torá e a Sabedoria, conforme já atestam Eclesiástico 24 e Baruc 3.9–4.4, fato que contribuiu significativamente para sua idealização e personificação, uma vez que, segundo Feuillet (1971, p. 239–240), os rabinos atribuem à Torá a ideia de preexistência e afirmam que ela serviu de modelo para Deus na criação do mundo. Há semelhanças notáveis entre algumas afirmações do prólogo joanino e determinadas passagens da literatura sapiencial (Dodd, 2003, p. 360–361). É isso que se buscará demonstrar a seguir.

Segundo Brown (2022, p. 826), o prólogo combina características da literatura profética e da literatura sapiencial do AT. O título “a Palavra” aproxima-se mais da expressão profética “palavra do Senhor”; contudo, a descrição da atuação da Palavra é muito semelhante à da Sabedoria. Além disso, os textos referentes à Sabedoria personificada nos livros de Provérbios, Eclesiástico e Sabedoria de Salomão são desenvolvidos como estruturas poéticas ou hinos (Pv 1.20–33; 8–9; Eclo 24; Sb 7.22ss; Br 3.9ss.), e tais poemas sapienciais, em sua forma literária geral, apresentam um paralelo com o hino¹⁶ de João à Palavra.

De acordo com os textos supracitados como base para a análise, a Sabedoria existia desde o princípio junto a Deus, ainda antes da existência da terra (Pv 8.22–23; Eclo 24.9; Sb 6.22) — da mesma forma, o Jesus joanino é o que “no princípio era a Palavra” (1.1) e estava junto ao Pai “antes que o mundo existisse” (17.5). Além disso, a Sabedoria foi agente atuante na criação, tal como a palavra. Quando Deus criou o mundo ela estava presente (Sb 9.9) e é chamada, em Sb 7.22, de “artífice de tudo”. Em Pv 8.27–30, ela relata como auxiliou Deus na criação, servindo como seu artífice (Brown, 2022, p. 137, 827). Do mesmo modo, João apresenta o *Logos* (1.3), por meio do qual “todas as coisas foram feitas”, e sem o qual “nada do que foi feito se fez”.

Brown (2022, p. 137) continua e afirma que a Sabedoria é uma “emanação puríssima da glória do Onipotente” (Sb 7.25); de modo semelhante, Jesus compartilha a glória do Pai, que aos homens se manifesta (1.14; 11.4; 17.5, 22, 24). A Sabedoria é “reflexo da luz eterna” de Deus (Sb 7.26), deve ser estimada acima de qualquer luz natural (Sb 7.10, 29). Na concepção joanina, Deus é luz (1Jo 1.5), e Jesus, que é vindo de Deus, é luz dos homens e luz do mundo (Jo 1.4–5; 8.12; 9.5).

A Sabedoria também é descrita como tendo descido do céu para habitar com os homens (Pv 8.31; Eclo 24.8; Sb 9.10); do mesmo modo, Jesus, na condição de Filho do Homem, desceu do céu à terra (1.14; 6.38; 16.28). Em particular, João 3.13 mantém estreita relação com os textos de Baruc 3.29 e Sabedoria 9.16–17. Assim como a Sabedoria retorna ao céu em 1 Enoque 42.2, Jesus também retorna ao Pai. Além disso, Eclesiástico 1.1 declara que a Sabedoria “vem do Senhor” e permanece

¹⁶ Ver Brown (2022, p. 193–197) sobre a hipótese do prólogo de João ser considerado um hino.

para sempre com Ele; semelhantemente, o prólogo afirma que a Palavra, que “estava com Deus”, permanece junto ao Pai (Jo 1.18) (Brown, 2022, p. 137, 827).

Assim, conclui Brown (2022, p. 828), a apresentação da Sabedoria no Antigo Testamento oferece bons paralelos para quase todos os detalhes da descrição da Palavra presente no prólogo. O prólogo leva a personificação para além da forma como o Antigo Testamento descreve a Sabedoria, porém esse desenvolvimento decorre da encarnação. Ao se perguntar por que João escolhe, no prólogo, falar da Palavra (*Logos*) em vez da Sabedoria (*Sophia*), deve-se considerar que, no grego, o primeiro termo é masculino, enquanto o segundo é feminino, segundo Brown (*op. cit.*).

Feuillet (1971, p. 236–237) concorda com Brown, mas acrescenta um segundo motivo, ao destacar que, embora a Sabedoria hipostasiada assumia por vezes uma função propriamente reveladora (especialmente quando associada à palavra ou à Torá), ela desempenha, sobretudo no Antigo Testamento, uma função cósmica na criação do universo. Em contrapartida, o termo “Palavra” evoca melhor a ideia de revelação por meio da qual Deus fala aos homens. Harmoniza-se, pois, de modo admirável com a doutrina joanina, que por meio de Cristo realça a revelação do mistério divino.

3.2.3 O *Logos* Joanino e Fílon de Alexandria

O pensamento de Fílon a respeito do *logos*, já foi apresentado, de maneira geral, no capítulo 2 deste trabalho. O que será discutido aqui, é a possível influência de Fílon sobre João ou a dependência deste de Fílon, ao escolher o termo *Logos* para referir-se a Cristo no prólogo de seu Evangelho.

Segundo Brown (2022, p. 51–52), sugeriu-se uma dependência joanina de Fílon de Alexandria. Não há evidência clara de que os escritos de Fílon, contemporâneo de Jesus, fossem conhecidos na Palestina do primeiro século; assim, caso o evangelista tenha dependido de Fílon, essa familiaridade provavelmente teria se dado fora da Palestina. O uso de *Logos* por João no prólogo configura um argumento-chave, visto que Fílon utilizava esse termo.

Dodd (2003, p. 364–365) defende que, embora as afirmações do prólogo possam ser entendidas do início ao fim a partir da pressuposição de que o *Logos* corresponde à “palavra do Senhor” no contexto do Antigo Testamento, é provável que qualquer leitor influenciado, direta ou indiretamente, pelo pensamento do judaísmo helenístico inevitavelmente percebesse aqui a sugestão do conceito de um *logos* criador e revelador, semelhante ao de Fílon em muitos aspectos. É difícil não concluir que o autor tinha essa concepção em mente. Dodd continua:

Seu *logos* não é simplesmente a palavra pronunciada ou o comando de Deus; é o significado, plano ou objetivo do universo, concebido quer como transcendente, quer como imanente, como o pensamento de Deus, formato dentro da Mente eterna e projetado na realidade.

Dodd (2003, p. 366) afirma ainda que a ambiguidade que, segundo sua visão, está presente no conceito joanino do *Logos* pode ser compreendida ao se admitir que João parte da concepção judaica da Torá como, ao mesmo tempo, palavra de Deus e Sabedoria divina manifestas na criação, e que, a partir de uma tradição judaico-helenística próxima à de Fílon, encontrou uma expressão grega apta a combinar de modo adequado ambas as ideias.

Também Feuillet (1971, p. 238–239) sustenta que diversos exegetas defendem a possibilidade de que João tenha tomado de Fílon o termo *Logos*. O autor citado apresenta posições tanto favoráveis quanto contrárias à ideia de dependência de Fílon por João, dentre as quais se destaca Lagrange, que nega qualquer relação, sustentando que as diferenças doutrinárias entre ambos são irreduzíveis e que isso teria levado o evangelista a evitar o emprego de um termo já consolidado em um sentido contrário ao seu. Destaca-se também W. Argyle, que sustenta que essa dependência seria reforçada por outros contatos entre João e Fílon, os quais teriam em comum determinados temas, como “a escada de Jacó”, “a serpente de bronze” e “a visão de Abraão”¹⁷.

Nesse sentido, destaca-se o que afirma Wilson (*apud* Brown, 2022, p. 52) sobre o tema. Ele observa que, embora a obra de Fílon seja conhecida, a maior parte dos escritos de seus predecessores não sobreviveu. As reflexões filonianas acerca do *logos* provavelmente representam o ápice de uma longa tradição desse tipo de

¹⁷ “Argyle, tenta mostrar uma ampla dependência joanina de Filo, em virtude de algumas das imagens bíblicas usadas por João (escada de Jacó, serpente de bronze, visão de Abraão), que são também usadas por Filo, precisamente em conexão com a doutrina do *logos*” (Brown, 2022, p.52).

pensamento. Além disso, tanto Fílon quanto João recorreram ao Antigo Testamento, e, no conceito de *logos*, ambos se apoiaram na literatura sapiencial do Antigo Testamento. Em vista disso, não surpreende que, por vezes, seus pensamentos se desenvolvam em linhas paralelas. No entanto, ao se considerar o procedimento metodológico essencial, verifica-se que Fílon e João estão distantes um do outro. O forte teor filosófico característico de Fílon não está presente em João, e suas elaboradas alegorias possuem pouca correspondência com o uso joanino da Escritura.

Diante disso, Feuillet (1971, p. 239) argumenta que João pode ter conhecido, sob alguma forma, certas ideias filonianas relacionadas ao *logos*. Contudo, caso tenha se inspirado nelas, é preciso admitir que as transformou radicalmente; enquanto o *logos* filoniano, na medida em que é mais do que um simples atributo da divindade e dela se distingue nitidamente, não é propriamente Deus, o *Logos* joanino é o Filho de Deus, plenamente distinto do Pai, embora seja um com ele; a palavra *Logos* em João conserva o sentido bíblico de Palavra.

Howard (*apud* Zabatiero, 2000, p. 1530) destaca também diferenças entre o *logos* de Fílon e o de João, afirmando que Fílon

“usa o termo Logos para expressar o conceito de um mediador entre o Deus transcendente e o universo, um poder imanente, ativo na criação e na revelação; mas embora o Logos seja freqüentemente *personificado*, ele nunca é verdadeiramente *personalizado*”.

Pode-se destacar ainda Guthrie (*apud* Zabatiero, 2000, p. 1530), que enfatiza dois aspectos do pensamento de Fílon em contraste direto com o prólogo de João: a ideia de *logos* jamais é vinculada às noções de luz e vida, e não há qualquer sugestão de que o *logos* pudesse encarnar-se.

Em conclusão, Dufour (1996, p. 51) questiona se João poderia ter se inspirado diretamente na concepção de Fílon a respeito do *logos* e argumenta que a diferença entre ambos é evidente demais, sobretudo em razão de João ter sido influenciado pelo pensamento cristão acerca da “divindade de Jesus de Nazaré”. Contudo, pode-se considerar que, tal como no caso do *logos* estóico, João tenha desejado preservar um termo conhecido no contexto cultural e religioso de seu tempo, ao passo que o utilizava para designar uma realidade relacionada ao “mistério da comunicação entre Deus e os homens”. Após a exposição e análise do *Logos* joanino em diálogo com

diversas tradições, será analisado, a seguir, o tema do *Logos* no prólogo do Evangelho de João propriamente dito.

3.3 O SIGNIFICADO DO LOGOS NO EVANGELHO DE JOÃO

“No princípio era a Palavra, e a Palavra estava com Deus e a Palavra era Deus” (Jo1.1).

João inicia o prólogo de seu Evangelho com a afirmação de que a Palavra (*Logos*) já existia (era) no princípio, e mais, ela era Deus, e não somente, a Palavra também estava com Deus, fazendo da Palavra uma pessoa distinta de Deus, ao mesmo tempo em que era Deus. Conforme Borges (2012, p. 12), “Este *Logos* de que fala o prólogo é um *Logos* criador, dotado de pré-existência e existência eterna”. Além disso, João apresenta a relação indissolúvel que liga o Filho com o Pai de uma forma ontológica (*Αἰματίζιθος apud Tsotsos, 2024, p. 170*). E de suma importância, João em seu Evangelho, promove e declara a divindade do “*Logos*”, identificando-o com Jesus Cristo encarnado, de acordo Grayston (*apud Tsotsos, 2024, p. 170*).

Já foi apresentado anteriormente que, no Antigo Testamento, a “Palavra” de Deus constitui sua poderosa autoexpressão, tanto na criação quanto na revelação e salvação; assim, a personificação dessa “Palavra” levou João a utilizá-la como expressão máxima da revelação de Deus na pessoa de seu Filho. Embora a expressão fosse mais rica aos leitores judeus, ela também ressoaria na mente de leitores de origem pagã. Nesse caso, porém, eles logo perceberiam que, independentemente do significado anteriormente atribuído ao termo, o autor os conduzia a uma nova compreensão (veja o v. 14) (Carson, 2007, p. 116).

De acordo Carson (*op. cit.*), o amplo pano de fundo cultural do termo *Logos* em João mostra que seu significado não depende apenas de influências anteriores, mas principalmente da experiência da igreja com Jesus Cristo. Muitos dos termos escolhidos pelos cristãos, incluindo o *logos*, conforme afirma Boice (*apud Carson, 2007, p. 116*), “tinham uma esfera semântica tão ampla que podiam moldá-los para seu próprio uso, a fim de fazê-los transmitir, no contexto de sua própria obra, o que

sabiam ser verdadeiro sobre Jesus Cristo”. Assim, o estudo do pano de fundo ajuda, mas não define plenamente o sentido de *Logos*; para compreendê-lo, é essencial ouvir o próprio evangelista.

De acordo Zabatiero (2000, p. 1531), “No princípio” remete claramente a Gn 1.1. Quando a criação teve início, o *Logos* já existia; ele é eterno e a origem de toda a criação. Esse é o sentido abrangente de *en archē* (“princípio” e “origem”), característica comum em João, que frequentemente utiliza palavras com sentidos duplos.

Também Dufour (1996, p. 29) corrobora que a expressão *en archē* remete nitidamente ao primeiro versículo de Gênesis. Contudo, em vez de se encontrar, como em Gênesis, um verbo que designa um ato passado de Deus — por exemplo, “Deus criou” ou “Deus disse” — encontra-se aqui a declaração de uma “existência” que precede, ou mesmo preside, esse princípio. Desde esse princípio, “havia” ou “existia” o *Logos*; isto é, ele já estava presente antes do início do mundo. Ao contrário da Sabedoria, o *Logos* não é o início do que veio a existir, como um elo inicial entre Deus e o mundo ou como o início de uma sequência temporal; pelo contrário, ele existe no princípio de modo absoluto. Por isso, não pode ser contado entre as criaturas.

Portanto, “no princípio”, quando da criação do universo, o *Logos* (Verbo) divino já estava ali, e foi ele quem o trouxe à existência. O que se segue demonstra que o evangelista não tem em vista uma mera personificação literária. Ele atribui ao Verbo um “status” pessoal ligado a uma existência real; a relação do Verbo com Deus é pessoal (de pessoa para pessoa): “O Verbo estava com Deus” (Bruce, 1987, p. 35).

Além disso, o texto de João afirma que o *Logos*, no princípio, “estava com Deus” e “era Deus”. O *Logos* não é apenas um ser “divino”, mas o próprio Deus; ao mesmo tempo, porém, não se trata da mesma pessoa. A expressão distingue as pessoas divinas, indicando que a Palavra não é uma emanção de Deus separada da divindade. A Palavra (*Logos*) e Deus não são a mesma pessoa, mas são um¹⁸ (Morris *apud* Zabatiero, 2000, p. 1531).

¹⁸ O autor refere-se à doutrina da Trindade. “Deus existe eternamente como três pessoas, Pai, Filho e Espírito Santo; cada pessoa é plenamente Deus e há um só Deus” (Grudem, 2001, p. 109).

A partir dessa perspectiva, Bruce (1981, p. 36), ao comentar a tradução “o Verbo (ou Palavra) era Deus”, sustenta que o sentido é de que o Verbo compartilha do ser e da natureza de Deus, ou, em linguagem moderna, constitui uma extensão da personalidade divina. Nas palavras de Barrett (*apud* Bruce, *op. cit.*), “João quer que todo o seu Evangelho seja lido à luz deste versículo. As ações e palavras de Jesus são ações e palavras de Deus; se isto não for verdade, o livro é blasfemo.” Assim, quando o céu e a terra foram criados, o Verbo de Deus já estava presente, em íntima relação com Ele e participando de sua essência.

Em sequência à apresentação do *Logos* divino, eterno e coexistente com Deus, o texto de João declara no versículo 3: “Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele nada do que foi feito se fez”. Grayston (*apud* Tsotsos, 2024, p. 174) argumenta que, embora o *Logos* seja pré-existente e participe plenamente do Ser de Deus, João também o apresenta como o *Logos* criador do mundo. O *Logos*, que é Deus, juntamente com Deus Pai, cria todas as coisas. Nesse sentido, ao comentar Jo 1.3, o autor afirma que o *Logos* é o princípio criador de toda a existência; ou seja, toda a criação procede do *Logos* e, como destaca o evangelista, nada do que foi criado existe sem que tenha sua origem nele.

Nesse contexto, há outras passagens no NT que atribuem ao Cristo pré-existente essa intermediação criadora, além do prólogo de João. Paulo afirma em Cl 1.16ss que “nele (e “por meio dele”) foram criadas todas as coisas [...] Nele, tudo subsiste”; em Hb 1.2 ao falar do Filho de Deus diz, “pelo qual também fez o universo.” Em Ap 3.14, o próprio Jesus se apresenta como “o Amém [...] o princípio da criação de Deus” (aqui, “Amém” pode derivar do hebraico *âmôn*, “arquiteto”, presente em Pv 8.30), segundo Bruce (1987, p. 37). “Provavelmente não há dependência literária entre estas duas passagens; o ensino que elas trazem lhes é anterior e, portanto, impressionantemente primitivo” (Bruce, *op. cit.*).

Carson (2007, p. 118-119) comenta que o uso que João faz dos termos “vida” e “luz” constitui uma forma de enfatizar as excelências da “Palavra”: “A vida estava nele, e a vida era a luz dos homens” (v. 4). O autor afirma que muitos comentaristas chamam atenção para o paralelo com João 5.26: “A vida estava nele e a vida era a luz dos homens” (v. 4). Tanto João 1.4 quanto 5.26, mostram que a Palavra (Filho) compartilha da vida de Deus, mas possui existência própria. Mais adiante, o

Evangelho apresenta Jesus afirmando ser tanto “a luz do mundo” (8.12; 9.5) quanto “a vida” (11.25; 14.6). Nas fontes judaicas, a Sabedoria e a Torá são frequentemente associadas à vida e à luz; João, porém, aplica essas imagens a Cristo, a “Palavra”.

Acerca dessa Palavra criadora, apresentada por João desde o início do prólogo como Deus e coexistente com Deus, o versículo 14 declara que ela se fez carne. Zabatiero (2000, p. 1532) afirma que, no v. 14, reaparece o termo *Logos*, anteriormente utilizado apenas no v. 1. Ao se fazer carne, o *Logos* não tomou simplesmente um corpo para si, antes tornou-se carne (*sarx egeneto*), termo que denota toda a fragilidade da condição humana diante de Deus. Bruce (1987, p. 44–45) afirma que João procura enfatizar que Deus, que desde o princípio se revelou ou se expressou de diversas maneiras — “enviou seu Verbo” —, por fim se manifestou em uma pessoa humana real e histórica: “quando o Verbo se fez carne, Deus se fez homem”.

Também Hendriksen (2004, p. 118), a esse respeito, argumenta que “o Verbo se fez” possui aqui um significado muito especial. Não se trata apenas de “se fez” ou “se tornou” no sentido de não mais ser o que era anteriormente. “A Palavra se fez carne, mas permaneceu sendo a Palavra e Deus (ver vs 1, 18). A segunda Pessoa da Trindade assume a natureza humana sem deixar de lado a natureza divina”.

Além de a Palavra se fazer carne, o versículo 14 declara: “e habitou entre nós”. Carson (2007, p. 127–128) afirma que, em uma tradução mais literal, o verbo grego *skēnoō* traz o sentido de que a Palavra levantou seu tabernáculo, ou habitou em sua tenda, entre nós. Por determinação divina, o tabernáculo foi construído (Êx 25.8), e a “Tenda do Encontro” era o lugar no qual o Senhor “falava com Moisés face a face, como quem fala com seu amigo” (Êx 33.11). Se a referência em João 1.14 é à Tenda do Encontro ou ao tabernáculo, o sentido é o mesmo: o evangelista aponta que Deus decidiu habitar entre o seu povo de modo ainda mais pessoal, na “Palavra que se tornou carne”. Bruce (1987, p. 45) corrobora essa ideia ao afirmar que, assim como Deus manifestou sua presença na tenda de Moisés, agora ele habita de modo mais pleno na Palavra que se fez carne.

A partir dessa imagem do tabernáculo, João avança para outro aspecto fundamental da encarnação: “e vimos a sua glória, como a glória do Unigênito do Pai,

cheio de graça e de verdade”. Segundo Bruce (1987, p. 46), na encarnação do Verbo, a gloriosa presença de Deus manifestou-se plenamente nele, visto que ele constitui a verdadeira *shekínãh*. A glória outrora revelada tanto no tabernáculo quanto no templo, envolta pela nuvem misteriosa, era apenas uma antecipação da glória superior manifestada no Verbo encarnado — oculta aos que rejeitavam a luz, mas perceptível aos olhos da fé. Olhando para trás, o evangelista percebe como toda a trajetória terrena do Verbo encarnado — especialmente seu ponto culminante, o sacrifício na cruz — revelou a glória de Deus. A glória manifestada no Verbo encarnado era própria do Filho amado.

Ainda sobre o versículo 14, Bruce (1987, p. 47) argumenta que as palavras gregas *charis* e *alētheia*, traduzidas como cheio de graça e de verdade, podem ser entendidas como uma tradução da expressão final de Êxodo 34.6: “grande em misericórdia” (*hesed*) e “fidelidade” (*’emet*). A glória manifestada no Verbo encarnado corresponde à glória revelada a Moisés ao ser proclamado o nome de Javé; contudo, agora, essa mesma glória se tornou presente na terra em uma existência humana, cheia de “graça e de verdade”.

Por fim, nos vv. 15–18, João reitera a divindade de Jesus e sua função como portador da salvação, isto é, da graça e da verdade, acrescentando que Jesus, o *Logos*, é o único que revela o Pai, o único “intérprete” de Javé em palavras e obras compreensíveis aos seres humanos mediante a fé (Zabatiero, 2000, p. 1532). No contraste entre a Lei de Moisés e Cristo no verso 17, Dodd (2003, p. 386–387) argumenta que a Torá era compreendida em termos da palavra do Senhor, cujo conteúdo e caráter eram caracterizados como *hesed we’emet*, “graça e verdade”. O evangelista, porém, declara que a Torá não realizou a graça e a verdade em seu sentido pleno, mas apenas Cristo o fez. A Torá, portanto, não passa de uma prefiguração da verdadeira palavra de Deus, que se manifestou plenamente em Jesus Cristo.

Em relação à afirmação no versículo 18, “ninguém jamais viu a Deus”, Carson (2007, p. 135–136) argumenta que o evangelista acrescenta “Unigênito” (*monogenês*), apontando que o próprio Deus o fez conhecido. O que o texto quer dizer é que o Filho amado, aquele que é a Palavra encarnada e o próprio Deus, estando junto do Pai, rompe a barreira que impossibilitava os seres humanos verem a Deus e o torna

conhecido. João afirma que a Palavra encarnada o revelou, ou o tornou conhecido (*exégêsato*). “Exegese” tem origem nesse termo grego; pode-se dizer, em sentido aproximado, que “Jesus é a exegese de Deus”. Nesse sentido, pode-se afirmar que Jesus narra quem Deus é. “Da mesma forma que Jesus dá vida e é vida, ressuscita os mortos e é a ressurreição, dá pão e é o pão, fala a verdade e é a verdade, assim, quando ele fala a palavra, ele é a Palavra” (Dodd *apud* Carson, 2007, p. 136).

Em suma, o prólogo tem como ênfase apresentar a Palavra como “a revelação definitiva do próprio Deus”. Esse tema é enfatizado pelos significativos paralelos entre os versículos 1 e 18, formando uma *inclusio*, um tipo de moldura literária que envolve sutilmente todo o trecho de 1.1–18. Desta forma, “no seio do Pai” corresponde a “com Deus”; “o Unigénito, o próprio Deus” corresponde a “era Deus”; e tornar Deus conhecido revela que essa pessoa amada e singular é “a Palavra”, a autoexpressão de Deus (Carson, 2007, p. 136).

Conclui-se, assim, a apresentação do *Logos* no Evangelho de João. O *Logos* que é o Deus eterno e também Deus homem, encarnou-se, tabernaculou entre os homens, manifestando assim a sua glória e revelando o Pai àqueles que não o podiam conhecer. Eis a suma do prólogo do Evangelho: o *Logos* se fez carne.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho tratou do *Logos* no Evangelho de João, analisando toda a trajetória histórica e conceitual relacionada a esse termo grego. A pesquisa iniciou-se na filosofia grega, com Heráclito de Éfeso, por volta do século VI a.C., passando pela escola filosófica dos estoicos e pelo judaísmo helenizado, especialmente por meio de Fílon de Alexandria e de sua compreensão acerca do *logos*.

Também se buscou analisar a tradição veterotestamentária relacionada ao emprego desse termo, sobretudo na tradução grega das Escrituras Hebraicas (LXX), bem como toda a tradição vinculada à palavra divina e à Sabedoria divina, juntamente com seus desdobramentos no judaísmo tardio. Nesse percurso, além da análise das tradições, traçou-se um paralelo entre o prólogo do Evangelho de João e essas tradições, analisando possíveis influências e culminando na apresentação do *Logos* feita pelo evangelista em seu Evangelho.

A partir desse panorama, o objetivo geral deste trabalho de pesquisa foi apresentar o significado do uso do termo *Logos* pelo apóstolo João em seu Evangelho, bem como compreender sua relação com o conceito presente na filosofia grega e no judaísmo helenizado, especialmente em Fílon de Alexandria. Além disso, buscou-se analisar a relação do *Logos* joanino com a tradição veterotestamentária referente à palavra e à Sabedoria divinas, investigando possíveis influências ou elementos de pano de fundo que possam ter contribuído para a apresentação de Cristo como o *Logos*.

Com base nesse objetivo, de acordo com os dados analisados, concluiu-se que o *Logos* apresentado por João não encontra correspondência plena no *logos* da filosofia grega. Tanto em Heráclito quanto nos estoicos, o *logos* é concebido como imanente, e não transcendente; além disso, entre os estóicos, ele assume características de um princípio panteístico, diferentemente de João, que apresenta o *Logos* como uma pessoa real. Em Fílon de Alexandria, o *logos* atua como intermediário entre Deus e a criação, mas, embora personificado, não constitui verdadeiramente uma pessoa, sendo ainda uma criatura.

Por fim, a palavra e a Sabedoria divinas na tradição do Antigo Testamento, bem como seus desenvolvimentos no judaísmo tardio — inclusive em suas relações com a Torá — apresentam paralelos com o *Logos* conforme descrito no prólogo de João. Entretanto, a personificação do *Logos* no Evangelho joanino vai além da maneira como o Antigo Testamento e o judaísmo helenizado descrevem a palavra, a Sabedoria ou a própria Torá. No Evangelho de João, o *Logos* é verdadeiramente uma pessoa: o Deus que se encarnou.

Diante dessas análises, a hipótese apresentada na introdução deste trabalho, segundo a qual João emprega o termo *Logos* para descrever Cristo a leitores gregos familiarizados com o conceito filosófico do *logos*, tendo como pano de fundo as Escrituras judaicas, mostrou-se válida após a análise das obras estudadas. Por outro lado, a hipótese de que João teria sido diretamente influenciado por Fílon de Alexandria na conceituação do *Logos* não encontrou o mesmo grau de sustentação. Embora alguns autores defendam essa possibilidade, a maior parte dos estudiosos analisados posiciona-se contrariamente a essa ideia.

Nesse sentido, os argumentos apresentados indicam que o acentuado teor filosófico característico de Fílon, bem como suas elaboradas interpretações alegóricas, não se encontram presentes no Evangelho de João. As aproximações observadas, vez por outra, entre ambos explicam-se, sobretudo, pelo fato de compartilharem uma mesma fonte: as Escrituras Sagradas do Antigo Testamento.

Por fim, o presente trabalho procurou apresentar algumas das tradições que envolvem o conceito de *logos* e seus desenvolvimentos ao longo do tempo, especialmente em suas relações com o *Logos* do Evangelho de João. Contudo, não se trata de um estudo exaustivo, mas apenas de uma apresentação das principais ideias relacionadas a cada uma dessas tradições. Há outras perspectivas e tradições acerca do conceito de *logos* que não foram abordadas nesta pesquisa. Portanto, o tema do *logos* ainda oferece amplas possibilidades de investigação e aprofundamento (como a literatura hermética, o gnosticismo cristão, o Memra dos rabinos etc.) o que demandaria um trabalho de maior extensão para tratar adequadamente de seus conceitos e de seus diversos desdobramentos.

Em suma, a pesquisa realizada neste trabalho revelou que há inúmeras nuances que envolvem o conceito de *logos*, sendo possível, inclusive, dedicar estudos específicos a cada uma delas. Ao tratar do *Logos* no Evangelho de João, constata-se a profundidade com que o evangelista apresenta esse conceito em relação ao Filho de Deus. Embora o termo possua desenvolvimentos significativos na filosofia grega, na tradição rabínica, em Fílon de Alexandria e em outras tradições, a apresentação que João faz do *Logos* é ímpar e sem paralelos com tudo o que o antecedeu.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Livros

BERGE, Damião. *O logos Heraclítico – introdução ao estudo dos fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto nacional do livro, 1969.

BÍBLIA de Jerusalém. 1ª. Ed. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia Sagrada – Antigo e Novo Testamento*. João Ferreira de Almeida. Corrigida Fiel. 4ª ed. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2011.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia Sagrada – Antigo e Novo Testamento*. João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2ª ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia Sagrada – Antigo e Novo Testamento*. Nova Versão Internacional. 1ª ed. São Paulo: Editora Vida, 2000.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia Sagrada – Antigo e Novo Testamento*. Nova Versão Internacional. 2ª ed. São Paulo: Editora Vida, 2023.

BROWN, Raymond E. *Comentário ao Evangelho segundo João vol 1*. São Paulo: Edifique Editora, 2022.

BRUCE, F. F. *João introdução e comentário*. São Paulo: Mundo Cristão, 1987.

CARSON, D.A. *O Comentário de João*. Tradução de Daniel de Oliveira e Vivian Nunes do Amaral. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

DOOD, C. H. *A interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

DUFOUR, Xavier Léon. *Leitura do Evangelho Segundo João vol. I*. São Paulo: Loyola, 1996

FEUILLET, André. *O Prólogo do Quarto Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 1971.

FRIES, Gerhard. Logos. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (org.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2, p. 1510.

GOETZMANN, J. Sabedoria. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (org.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2, p. 2170–2072.

GRUDEM, Wayne A. *Manual de teologia sistemática: uma introdução aos princípios da fé cristã*. São Paulo: Editora Vida, 2001.

HEBECHE, Luiz Alberto. *Ontologia I*. 2. ed. Florianópolis: Filosofia/EAD/UFSC, 2012.

HENDRIKSEN, William. *O Evangelho de João*. Tradução Elias Dantas e Neuza Batista. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

KLAPPERT, Bertold. Logos. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (org.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2, p. 1533.

MONDIM, Battista. Curso de Filosofia vol. 1: Os Filósofos do Ocidente. São Paulo: Paulus, 1981.

MORAES, Dax. *O logos em Filon de Alexandria: a fronteira entre o pensamento grego e o pensamento cristão nas origens da teologia bíblica*. Natal: EDUFRN, 2017.

PFEIFFER, Charles F.; VOS, Howard F.; REA, John (org.). *Dicionário bíblico Wycliffe*. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

RAD, Gerhard Von. *Teologia do Antigo Testamento*, volumes 1 e 2. 2ª ed. São Paulo: Edições Targumim, 2006.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: antiguidade e idade média*. São Paulo: Paulus, 1990.

REALE, Giovanni. *Pré-socráticos e orfismo: história da filosofia grega e romana*, vol. I. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

PFEIFFER, Charles F.; VOS, Howard F.; REA, John (org.). *Dicionário bíblico Wycliffe*. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

ZABATIERO, Júlio P. T. Logos. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (org.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2, p. 1521–1532.

Artigos, dissertações e teses

ARTUSO, Vicente; DA SILVA, Maycon Renan. *As heranças semita e grega na compreensão do Logos joanino*. **Caminhos**, Goiânia, v. 18, n. 3, p. 677–693, 2020.

BORGES, Elias M. O. *O Logos no Prólogo do Quarto Evangelho*, Portugal 2012. 96 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Universidade Católica Portuguesa, Porto, 2012.

CEIA, Carlos. ALEGORESE. In: E-Dicionário de Termos Literários. Disponível em <<http://edtl.fcsh.unl.pt>>. Acesso em: 20 maio 2026.

KUNZ, Claiton André. *A ideia do Logos segundo Heráclito de Éfeso*. **Revista Pioneira Batista**, Rio Grande do Sul, v. 8, n. 2, p. 247–275, Dez 2019.

REIS, Eduardo José dos. *O Logos de João: principais interpretações cristãs acerca de Jesus*. São Bernardo do Campo, 2012. 129 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2012.

SANTOS, Bruno Fernandes dos. *DO ΛΟΓΟΣ Α ΦΑΝΤΑΣΙΑ*: acerca da presença de Heráclito no estoicismo antigo. **Revista Estudos de Filosofia e Ensino**, v.4, n.1, p. 94–107, Jan/Jun 2022.

TSOTSOS, Efstathios. *A Verdadeira filosofia e o “logos seminal” de São Justino: a sua teologia e interpretação das escrituras em diálogo com as culturas da época*. Curitiba, 2024. 210 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2024.

TSOTSOS, Efstathios. *O “logos seminal” em Justino, filósofo e mártir: logos filosófico ou princípios hermenêuticos bíblicos?* **Revista Pioneira Batista**, Rio Grande do Sul, v. 14, n. 1, p. 60–71, Jun 2025.