



Kairós

Revista Acadêmica da Prainha
Ano X/2 Julho/Dezembro 2013

ISSN ELETRÔNICO: 2357-9420 ISSN IMPRESSO: 1807-5096

Prof. Ms. Pe. Antonio Almir Magalhães de Oliveira

Prof. Dr. Érico Tadeu Xavier

Ir. Graça Disingakala Nunes

Profa. Dra. Ir. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade

Esp. Fanty Ferreira ter Reegen

Prof. Dr. Pe. Francisco Evaristo Marcos

Profa. Dra. Francisca Galiléia Pereira da Silva

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

Suelen Pereira da Cunha

Καιρός

Kairos

Revista Acadêmica da Prainha
Ano X/2 Julho/Dezembro 2013

Correspondências:

KAIRÓS – Revista Acadêmica da Prainha – ISSN 1807-5096

Endereço: Rua Tenente Benévolo, 201 - Cep: 60.160-040

Tel.: (0xx85) 3453-2150

Fortaleza – Ceará – Brasil

Ficha catalográfica

KAIRÓS: Revista Acadêmica da Prainha / Faculdade Católica de Fortaleza.
– Ano I, nº 1-2 (jan./dez. 2004) - . – Fortaleza: FCF, 2004 –

Semestral
ISSN: 1807-5096

1. Teologia – Periódicos. 2. Filosofia – Periódicos. 3. Ciências Humanas –
Periódicos. 4. Ciências Sociais – Periódicos. 5. Educação – Periódicos.
I. Faculdade Católica de Fortaleza.

CDD 105
205
305
370.05

Bibliotecária responsável:

Deusimar Frutuoso de Almeida CRB- 3/578

É proibida a reprodução dos artigos publicados nesta revista sem prévia autorização. Os artigos publicados, sua originalidade e redação são de inteira responsabilidade dos seus autores e não reproduzem necessariamente a opinião da revista.

Kairós – Revista Acadêmica da Prainha

Ano: Ano X/2 Julho/Dezembro 2013

Chanceler: *D. José Antonio Aparecido Tosi Marques*
Arcebispo Metropolitano de Fortaleza

Diretor e Redator: *Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*

Redator adjunto: *Profa. Ms. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha*

Publicação: **Faculdade Católica de Fortaleza**

Diretor: *Prof. Ms. Pe. Antonio Almir Magalhães de Oliveira*

Secretária: Maria Uyára Félix Beleza

Diagramação: Evaldo Amaro dos Santos

CONSELHO CIENTÍFICO:

Prof. Dr. Carlos Josaphat, OP

Prof. Dr. Francisco Manfredo Thomaz Ramos (FCF)

Prof. Dr. Henrique Noronha Galvão (UCP-Lisboa)

Prof. Dr. Luis Alberto De Boni (PUCRS)

Prof. Dr. Manfredo Oliveira (UFC)

Prof. Dr. Márcio Fabri dos Anjos

Prof. Dr. Marcus Roberto Nunes Costa (UFP)

Prof. Dr. Mário de França Miranda, SJ. (PUC-RJ)

Prof. Dr. Ney de Souza (PUC-SP-Assunção)

Prof. Dr. Pedro Rubens, SJ (UNICAP-PE)

Profa. Dra. Paula Oliveira e Silva (Universidade do Porto)

CONSELHO EDITORIAL:

Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino

Prof. Dr. Francisco Evaristo Marcos

Prof. Dr. José Fernandes de Oliveira

Prof. Dr. Moésio Pereira de Souza

Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade

Profa. Dra. Tânia Maria Couto Maia

Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa

Impressão: Gráfica Encaixe

SUMÁRIO

I - Seção Teológica

Prof. Ms. Pe. Antonio Almir Magalhães de Oliveira

Os ministros da igreja: características e exigências..... 127

Prof. Dr. Érico Tadeu Xavier

A teologia de Tiago: fé em ação..... 133

Ir. Graça Disingakala Nunes

Profa. Dra. Ir. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade, NJ

A vocação não é uma escolha, mas uma resposta..... 146

II - Seção Filosófica

Esp. Fany Ferreira ter Reegen

Prof. Dr. Pe. Francisco Evaristo Marcos

A ética política em Maquiavel..... 161

Profa. Dra. Francisca Galiléia Pereira da Silva

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

Suelen Pereira da Cunha

Sobre a relação dinâmica da realidade supra-sensível
segundo Proclo..... 189

III - Ensaio

Profa. Dra. Ir. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade, NJ

As fontes místicas e cosmológicas do "castelo interior"
de Teresa D'Ávila..... 208

IV - Tradução

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

Começam os erros dos filósofos Aristóteles, Averróis, Avicena, Algazel,
Al-Kindi, Maimonides, coletados por irmão Egídio da ordem de Sant'
Agostinho..... 216

V - Resenha

Profa. Dra. Ir. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade, NJ

Mística de olhos abertos..... 223

EDITORIAL

É com satisfação que apresentamos esta edição da KAIRÓS Revista Acadêmica da Prainha. Além de ser uma manifestação das pesquisas e estudos do nosso corpo docente, é um prazer receber contribuições de outros estudiosos, - um fator de enriquecimento para a Revista.

A Seção Teológica traz uma rica e austera reflexão sobre os ministros da Igreja: o que se deve e se pode esperara deles neste tempo.

Como conciliar e unir fé e ação, chama a atenção para a carta de Tiago.

O artigo sobre vocação como resposta, e não como uma escolha, é como se fosse uma conclusão dos artigos anteriores.

A Seção filosófica traz um bem fundamentado artigo sobre a Ética Política em Maquiavel, tentando esclarecer seu contexto e significado. Um estudo sobre Proclo e sua doutrina, a realidade supra-sensível e seu dinamismo, encerra esta seção.

No contexto da Mística é apresentado um ensaio sobre as fontes místicas e cosmológicas da obra "*Castelo Interior*" de Teresa D'Ávila.

Na Seção tradução, um texto de Egidio de Roma, que continua o contexto da tradução anterior; a aceitação de Aristóteles na segunda metade do Século XIII.

Uma Resenha do Livro conhecido teólogo Johanns Metz. *Mística de olhos abertos*, encerra este número.

A todos uma proveitosa leitura.

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

OS MINISTROS DA IGREJA: CARACTERÍSTICAS E EXIGENCIAS¹

*Prof. Ms. Pe. Antonio Almir Magalhães de Oliveira**

1 O padre servidor do povo

O documento da CNBB, nº. 100 – *Comunidade de comunidades* – uma nova paróquia – A conversão pastoral da paróquia, em seu capítulo 5, tem como título – **Sujeitos e Tarefas da Conversão Pastoral**. Reúne quais são os sujeitos da referida conversão (bispos, presbíteros, diáconos permanentes, os consagrados e os leigos). Deter-me-ei nos sete números que fazem alusão à figura do presbítero. (nº.199-205).

Esta parte começa afirmando que o presbítero é chamado a ser padre-pastor, exprimindo quais suas características: dedicado, generoso, acolhedor e aberto ao serviço da comunidade; faz referência ao excesso de atividades como um sinal preocupante que pode prejudicar o equilíbrio pessoal do padre (cf.n. 199).

Em algumas comunidades, encontram-se presbíteros desencantados, cansados. Nesta ocasião o documento em apreço chama a atenção para algo que é muito grave e que merece de nós, presbíteros, em especial aos párocos, a atenção:

A sobrecarga de trabalhos pode dificultar a capacidade de relacionamento dos presbíteros, tornando-os apáticos aos sofrimentos dos outros, insensíveis aos pobres, rude no tratamento de seus paroquianos e incapazes de manifestar a misericórdia e a bondade de Cristo do qual são ministros. Eles precisam ser ajudados. (nº. 200).

¹ Constantes são os apelos do Magistério da Igreja, tanto do Bispo de Roma como dos bispos do Brasil, sobre os ministros ordenados.

Denotam-se características às quais estes “servidores” do povo devem corresponder. Em três artigos, escritos em ocasiões diferentes, o Padre Almir Magalhães faz uma descrição e síntese geral das exigências que são a base de um ministério evangélico, adaptado aos nossos dias.

Vivemos numa sociedade do vazio, da superficialidade e, neste contexto, somos, entre outras realidades, formadores de opinião, com um papel importante na sociedade de fazer a contraposição de tudo aquilo que pode ser considerado manipulação das consciências. O documento também contribui neste aspecto quando afirma que “Outra preocupação se refere à atualização do padre diante das aceleradas mudanças que ocorrem na modernidade. Ele pode ficar atrasado no tempo e afastado da realidade. No ativismo pode ser que não se dedique ao estudo e não se prepare melhor para escutar e entender os anseios dos que o procuram.” (Nº. 201). Afinal de contas, apesar de o modelo eclesiológico do Vaticano II ser trinitário, uma eclesiologia de comunhão, sob a qual todos são responsáveis pela ação evangelizadora, “A conversão pastoral da paróquia depende muito da postura do presbítero na comunidade”. (Nº. 202).

Para que boa parte destas realidades aconteça, será de fundamental importância que o presbítero acolha bem as pessoas, exerça a paternidade espiritual sem distinções, evitando atitude seletiva de privilégios a grupos A ou B, renovando sua espiritualidade para ajudar tantos irmãos que buscam a paróquia. (Cf.nº. 202). Identicamente é preciso evitar-se que paróquias possam projetar uma imagem contrária daquilo falado até aqui: a imagem de uma Igreja distante, burocrática e sancionadora (Cf.nº. 37).

Devemos melhorar nosso atendimento e a paróquia há de estabelecer o diverso neste item, começando pelo padre. Isto requer que o presbítero cultive profunda experiência de Cristo vivo, com espírito missionário, coração paterno, que seja animador da vida espiritual e evangelizador, capaz de promover a participação”. (Nº. 203).

Finalmente, o padre deve ser formado para ser servidor do seu povo. É por este motivo que deve existir cuidado com o preparo permanente e a formação nos seminários, de acordo com esta visão pastoral, que considera a paróquia uma comunidade de comunidades, tal como insiste a Igreja no Brasil a respeito da formação presbiteral (Nº. 205 e Doc. 93 da CNBB).

A questão fundamental é como superar o “modelo” atual de paróquia, muito mais voltada para a sacramentalização, conservação para o modelo expresso no documento aqui refletido. “O ministério sacerdotal tem uma forma comunitária radical e só pode se desenvolver como tarefa coletiva”. (Nº. 204).

2 Tentações dos agentes de pastorais

O título desta reflexão é retirado da segunda parte do Capítulo II da Exortação Apostólica *A Alegria do Evangelho*, do Papa Francisco (Na crise do compromisso comunitário). Admito que muitos agentes já tiveram acesso a esta Exortação, mas considero que a maioria ainda não teve acesso e, desta forma, socializo algumas questões relevantes desta parte e que têm incidência na vida dos agentes de pastoral. Uma avaliação é incontestável: o Papa sempre desconcerta.

Logo no início, afirma o Pontífice sua gratidão pela tarefa de quantos trabalham na Igreja e que a nossa tristeza e a vergonha pelos pecados de alguns membros da Igreja não devem fazer esquecer os inúmeros cristãos que dão a vida por amor, e agradece o belo exemplo de que dão tantos cristãos que oferecem sua vida e o seu tempo com alegria. (Cf. nº 76).

Em seguida, convoca a uma espiritualidade missionária, chamando a atenção para algo que particularmente considero uma pérola em termos de análise da situação atual, ao assinalar que a vida espiritual de muitos agentes se confunde com alguns momentos religiosos que proporcionam algum alívio, mas não alimentam o encontro com os outros, o compromisso no mundo, a paixão pela evangelização (Cf., nº. 78). Saliento que já vi esta observação ser feita por outros pastoralistas; entretanto, quando parte de teólogos geralmente é avaliada como tendenciosa, fechando-se. Agora é o Papa Francisco quem faz a afirmação.

Uma tônica sua no diálogo com o mundo é *o encontro com o outro*, o que não faltou também nessa Exortação: “O ideal cristão convidará sempre a superar a suspeita, a desconfiança permanente, o medo de sermos invadidos, as atitudes defensivas que nos impõe o mundo atual. Muitos tentam escapar dos outros se fechando na sua privacidade confortável ou no círculo reduzido dos mais íntimos, e renunciam ao realismo da dimensão social do Evangelho” (Nº.88). Ele trata deste assunto na mesma Exortação no Cap. IV.

Relevante é como ele conclui este mesmo nº. 88:

“Porque, assim como alguns quiseram um Cristo puramente espiritual, sem carne nem cruz, também se pretendem relações interpessoais mediadas apenas por sofisticados aparatos, por écrans e sistemas que se podem acender e apagar à vontade. Entretanto, o Evangelho convida-nos sempre a abraçar o risco do encontro com o rosto do outro, com a sua presença física que interpela, com os seus sofrimentos e suas reivindicações... A verdadeira fé no Filho de Deus feito carne é inseparável do dom de si mesmo, da

pertença à comunidade, do serviço, da reconciliação com a carne dos outros. Na sua encarnação, o Filho de Deus convidou-nos à revolução da ternura.”

Percebam que, neste pequeno trecho, o Papa nos dá material para um retiro de, no mínimo 7(sete) dias, pois relembra uma heresia do séc. II – o docetismo, que nega a humanidade de Cristo, afirmando em outras palavras que hoje também faltam nos cristãos as relações interpessoais, substituídas pela “telinha”, portanto, sem cruz, sem encontro, na comodidade. Estamos conectados quase que permanentemente, sem preocupação com o sofrimento dos outros. Analisem minuciosamente e comparem com a realidade em que o Papa confere autenticidade da fé! Ela se revela em quatro pontos: dom de si mesmo, pertença à comunidade, serviço e reconciliação com a carne dos outros.

Concluo esta reflexão, em primeiro lugar, exprimindo que não estou somente me dirigindo aos outros, sou um agente de pastoral e vou me confrontando com toda a Exortação. O grande objetivo mesmo é convidar a todos os agentes de pastoral a não perderem de vista estes 33 (trinta e três) números e 13 páginas, de cunho eminentemente pastoral-espiritual. Não seria bom para nós, neste final de Quaresma, ou quem sabe, início da Páscoa, visitar estes números, dos quais esta reflexão foi apenas uma motivação?

3 “Ai de vós”

Ao realizar sua missão, Jesus teve de enfrentar alguns conflitos e até mesmo provocá-los, na fidelidade e obediência à realização da vontade do Pai. Via de regra, encontramos estes confrontos junto a alguns grupos de seu tempo, destacando-se os escribas ou doutores da lei e os fariseus, estes últimos gozando de muita credibilidade junto ao povo de Deus. Tal crédito se dava pela lógica defendida por eles, na medida em que, pelo cumprimento da lei, se visibilizava maior aproximação a Deus ou não; a isto chamamos de legalismo farisaico, pois a questão principal de estar próximo a Deus ou não era simplesmente cumprir a lei. (Cf. todo o confronto sobre o **sábado**; comer com as mãos impuras, Cf. Mc. 7).

O sistema se baseava nos polos – puros e impuros. A pureza indicava as condições necessárias para alguém poder comparecer diante de Deus no Templo (Cf. C. Mesters, *Com Jesus na contramão*, p. 24). Neste sentido, o povo tinha grande preocupação com a pureza, pois quem não era puro não podia chegar perto de Deus (Mt. 9,9-12).

No capítulo 23 do Evangelho de Mateus (precisamente 23, 13-36), Jesus pronuncia os famosos **sete “ais”**, todos eles dirigidos a estes dois grupos e de forma ousada e profética; nesta seção, chama-os ora de “hipócritas”, ora de “guias cegos”, de “insensatos”, e de “sepulcros caiados”, predomina o adjetivo **hipócrita**.

Evidentemente, Jesus não age desta forma, manifestando ódio para com eles, mas fazendo uma catequese para que eles pudessem entrar na dinâmica da conversão e, conseqüentemente, do Reino de Deus, na novidade do que ele representava, já que o rosto de Deus que eles manifestavam contradizia frontalmente o Deus que Jesus representava.

Do conjunto da coletânea de advertências contra escribas e fariseus, o termo mais usado é **hipocrisia**, por ser uma atitude do sistema religioso que eles representavam, fechando-se no seu prestígio e poder; julgavam-se justos e santos, e disto os Evangelhos dão conta (Cf. o ex. da cena do fariseu e do publicano – Lc. 18, 9-14; a questão do jejum em Mc. 2,18ss.). No sistema por eles defendido, o que prevalecia de fato eram os ritos externos, a formalidade.

Com suporte no texto aqui referenciado, destaco o versículo 23 citando-o: *“Ai de vós escribas e fariseus hipócritas, que pagais o dizimo da hortelã, da erva-doce e do cominho, enquanto descuidais o que há de mais grave na lei: a justiça, a misericórdia e a fidelidade; é isto que era preciso fazer, sem omitir aquilo”*.

A referência é muito clara e não precisa de grandes comentários acadêmicos – os interlocutores de Jesus, como já se sabe, viviam da exterioridade, da formalidade, do cumprimento da lei amplamente denunciado neste capítulo de Mateus. Na seqüência, Jesus dá um ensinamento novo como origem também em suas práticas; por exemplo, confraternizando-se com pessoas impuras como eram os publicanos e pecadores (Mc. 2, 15-17), tocar em leprosos, comer sem lavar as mãos, tocar em cadáver e isto evidentemente tornava Jesus, na concepção da época, uma pessoa impura pelo contato com estes pecadores; e isto impedia a presença de Deus.

Agora vamos puxar a reflexão, construindo uma ponte entre a abordagem até aqui desenvolvida e o nosso tempo: prefiro proceder assim, em primeiro lugar fazendo duas perguntas: para você, caro leitor, existe algo parecido hoje em dia?

Por gentileza, interessante não fazer uma interpretação fundamentalista, mas levar em consideração a formalidade, as questões de visibilidade

que a Igreja tem hoje por meio de grandes eventos de massa, da mídia católica, do estilo neopentecostal... e a outra indagação: como está sendo considerada a prática da misericórdia – a prática da justiça e da fidelidade no seguimento de Jesus Cristo? Será que estamos na linha da exterioridade e sem esquecer isto estamos deletando a justiça da prática de nossos grupos, paróquias e idem com a misericórdia e a fidelidade.?!

**Prof. Ms. Pe. Antonio Almir Magalhães de Oliveira*
é padre da Arquidiocese de Fortaleza,
Diretor e Professor da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF.

A TEOLOGIA DE TIAGO: FÉ EM AÇÃO

*Prof. Dr. Érico Tadeu Xavier**

Resumo

A Epístola de Tiago apresenta ensinamentos práticos e éticos para a vida cristã, da mesma maneira como o próprio Jesus mostrou que a fé deveria vir acompanhada de atitudes. Porém, alguns estudiosos bíblicos levantaram críticas à epístola de Tiago, como se essa fosse contrária à justificação pela fé. Nesse artigo, demonstra-se que a fé e as obras não se contrapõem na epístola de Tiago, sendo necessário compreender o contexto da mesma e sua importância para os cristãos nos dias de hoje.

Palavras-chave

Tiago. Conduta Cristã. Fé e Prática.

Abstract

The Epistle of James has practical and ethical teachings for the Christian life, just as Jesus himself showed that faith should be accompanied by actions. However, some scholars have raised criticism of the Epistle of James, as if this was contrary to the justification by faith. In this paper, we show that faith and works are not opposed in the Epistle of James, it is necessary to understand the context of the same and its importance for Christians today.

Keywords

James, Christian Conduct. Faith and Practice.

Introdução

A epístola de Tiago difere das outras epístolas do Novo Testamento pelo seu estilo, conteúdo e apresentação. Tiago trata de religião prática, de ética, de solidariedade, de religião vivencial. A epístola, exatamente como Hebreus, é mais um sermão que uma carta propriamente dita. É um sermão ou um ensino ou um tratado e “as indicações são de que foi o primeiro de todos os documentos escritos do Novo Testamento” (BAXTER, 1989, p. 309). O livro foi escrito aproximadamente entre 10 a 15 anos após a morte de Jesus (SHIDD; BIZERRA, 2010, p. 7). Francis Nichol (1995, p. 516), diz que não há uma maneira segura para determinar a data da epístola, mas aponta a possibilidade da mesma ter sido escrita após o ano 44 d.C.

Neste artigo, apresenta-se um panorama da teologia de Tiago, com vistas a demonstrar como a fé pode e deve ser praticada em atos e palavras, em conformidade com a doutrina de Cristo.

Sobre o autor

A Carta de Tiago já provocou muitas discussões na história da Teologia. Uma das principais está relacionada com o seu autor. O prefácio indica que o autor foi Tiago, servo de Deus, e do Senhor Jesus Cristo (Tg. 1:1). Mas no Novo Testamento há cinco homens chamados Tiago. O primeiro é o pai de Judas (Lc. 6:16). O segundo é um discípulo, filho de Alfeu (Mt. 10:3). Este Tiago é o irmão de Mateus (Mt. 9:9 e Mc. 2:14). O terceiro é chamado Tiago menor (Mc. 15:40). Talvez fosse chamado “menor” por causa do seu tamanho, ou como substituto de Júnior (há pais que gostam de colocar seus nomes nos filhos). O quarto é o irmão de João e filho de Zebedeu (Mt. 10:2). Este é o que os espanhóis gostam de dizer que é o Tiago de Compostela. Mas esse foi morto no início dos anos quarenta, conforme Atos 12:2. O quinto é chamado de “irmão do Senhor” (Gl. 1:19). Jesus possuía um irmão com este nome, como aparece em Mateus 13:55. Porém, apenas dois desses foram apresentados como possíveis autores desta epístola – Tiago, filho de Zebedeu, e Tiago, o irmão do Senhor.

O primeiro é um candidato improvável. Sofreu o martírio em 44 A.D., e não há nenhuma evidência de que ocupasse posição de liderança na igreja, que lhe desse a autoridade de escrever esta carta geral. Embora Isidoro de Sevilha e Dante achassem que ele foi o autor do livro, esta identidade não tem sido largamente aceita em nenhum período da igreja. A opinião tradicional identifica o autor como sendo Tiago, o irmão do Senhor. A semelhança da linguagem da epístola com as palavras de Tiago em Atos 15, a forte dependência do escritor da tradição judia, e a consistência do conteúdo de sua carta com as notícias históricas que o Novo Testamento dá em relação a Tiago, o irmão do Senhor, tudo tende a apoiar a autoria tradicional. (PFEIFER; HARRISON, 1983, p. 325).

Assim, pode-se inferir que o autor da epístola seja Tiago irmão de Jesus.

Críticas à carta de Tiago

Esta epístola tem sido alvo de críticas e comentários injustos desde o início do movimento protestante, com Martinho Lutero (1522).

Preocupado em afirmar a doutrina da justificação pela fé, Lutero foi duro com a carta de Tiago. Chamou-a de “epístola de palha” (*eyne rechte stroerne Epistel*), por causa de seu entendimento equivocado do capítulo 2 versos 14 a 16, onde presumiu haver o ensino de justificação pelas obras (STOTT, 1996, p. 18). Este pensamento errôneo de Lutero ainda permanece em muitas mentes. Mas deve ser entendido dentro do contexto em que as palavras dele foram proferidas. Elas constam de seu prefácio à primeira edição da Bíblia Alemã, onde ele se expressa sobre os livros que mais mostram a pessoa de Cristo. Após nomeá-los, disse Lutero: “Por isso, a epístola de São Tiago é uma epístola bem insípida (*eyne rechte stroerne Epistel*) se comparada às demais [...] (LUTERO, 1997, p. 81).

Este reformador, mais tarde, modificou sua posição. Assim se expressou Lutero, conforme nos diz George (1986, p. 371): “Quando São Tiago e Paulo dizem que um homem é justificado pelas obras, eles estão combatendo a noção errônea daqueles que pensam que a fé sem obras é suficiente”.

Outro que pode ser considerado injusto com Tiago é Champlin (1991, p. 536), quando diz que: “A epístola de Tiago certamente é um documento que representa o cristianismo judaico; e não erramos por dizer, representa o cristianismo legalista”.

Paulo e Tiago

Muitas das críticas se devem à aparente contradição entre Tiago e Paulo, no assunto “fé e obras” (KUMMEL, 1975, p. 414-41). Kummel lista cinco aparentes contradições. A mais famosa declaração de Tiago: “a fé sem obras é morta” (Tg. 2:26) gerou discussão nos primórdios da Reforma. Lutero não conseguia conciliar esta declaração com o que Paulo escreveu: “Concluimos, pois, que o homem é justificado pela fé, independente de obras da lei” (Rm. 3:28). Especialmente outra declaração de Tiago está em aparente oposição ao ensino de Paulo: “Verificais que uma pessoa é justificada por obras e não por fé somente” (Tg. 2:24). O curioso é que os dois apóstolos tardios (isto é, que não estavam entre os doze) utilizam o mesmo personagem bíblico (Abraão) para defender posições aparentemente contraditórias. Paulo diz: “Que, pois, diremos ter alcançado Abraão, nosso pai segundo a carne? Porque, se Abraão foi justificado por obras, tem de que se gloriar, porém não diante de Deus. Pois que diz a Escritura? Abraão creu em Deus, e isso lhe foi imputado para justiça” (Rm. 4:1-3). Tiago, em contrapartida, diz: “Não foi por obras

que Abraão, o nosso pai, foi justificado, quando ofereceu sobre o altar o próprio filho, Isaque?” (Tg. 2:21). Aqui há, pelo menos, uma contradição verbal (LADD, 1997, p. 546; MORRIS, 2003, p. 379), mas será que há uma contradição teológica?

Uma síntese da diferença entre Paulo e Tiago, dada por Mears (1993), poderá resolver essa questão.

Tiago é a mais prática de todas as epístolas e tem sido chamada “Guia Prático para a Vida e a Conduta Cristã”. É o livro de Provérbios do Novo Testamento. Está repleto de preceitos morais. Expõe a ética do Cristianismo. É cheio de figuras e metáforas. Seu estilo é muitas vezes bastante dramático. Obriga a pensar realmente. Hebreus apresenta doutrina; Tiago apresenta obras. Eles se completam num Cristianismo vital. Não há conflito entre Paulo e Tiago. Só uma leitura superficial de ambos levaria a essa conclusão. Paulo diz: “Recebam o Evangelho.” Tiago diz: “Vivam o Evangelho.” Paulo viu Cristo no céu, estabelecendo a nossa justiça. Tiago viu-o na terra, dizendo-nos que sejamos perfeitos, como é perfeito o seu Pai que está no céu. Paulo detém-se na fonte da nossa fé. Tiago fala do fruto da nossa fé. É preciso não só crer, mas viver. Ainda que Paulo saliente a justificação pela fé, vemos em suas epístolas, especialmente em Tito, que ele dá grande realce às boas obras (1 Tm 6:18) enquanto Tiago fala em ser ricos em fé (2:5). Convém notar, também, que quando Tiago parece menosprezar a fé, ele está-se referindo a uma simples crença intelectual e não à “fé salvadora”, que é tão essencial. Tiago exalta a fé. Ele diz que a prova dela opera a paciência. Sua carta começa e termina com um forte estímulo à fé (1:6; 5:14-18). Ele denuncia a fé espúria que não produz obras. (MEARS, 1993, p. 511-512).

Uma síntese menor seria:

Paulo responde a pergunta: Sob que condição ou condições um pecador pode ser justificado diante de Deus? Sua resposta é: Sob a condição da fé, a confiança de todo coração em Cristo como Salvador. Tiago contesta a pergunta: Que classe de fé salvará a um homem? Sua resposta é: Nenhuma fé ou credo somente, nem sinceramente a crença em Deus como único, mas uma fé que produz vida reta. (CONNER, 1951, p. 221).

O resumo de Tiago sobre a fé inoperante é: “porque, assim como o corpo sem espírito é morto, assim também a fé sem obras é morta” (Tg 2:26). Foi deste modo que Calvino resolveu a questão. O Reformador de Genebra não viu contradição entre Paulo e Tiago, pois entendeu que Tiago falava de uma fé falsa: “Pois transparece desde as primeiras palavras que ele fala de uma falsa profissão de fé: pois ele não começa assim, ‘se alguém tem fé’; mas, ‘se alguém diz que tem fé” (CALVIN,

1998, Tg. 2-14). Calvino, portanto, não teve a mesma dúvida de Lutero, mas compreendeu o sentido específico e claro a que Tiago se referia.

Os grandes temas de Tiago

O caráter cristão é o tema central da epístola. Tiago nada fala do Espírito Santo nem mesmo da doutrina da salvação. O autor não trata de doutrinas, mas de conduta. Não há menção alguma a Missões, Batismo, Santa Ceia, Cruz e suas implicações. A epístola é predominantemente ética. Dentre os muitos assuntos tratados por Tiago, podemos destacar os seguintes:

Provas e tentações

A carta dirige-se especialmente aos judeus cristãos que viviam entre gentios, fora dos limites da Palestina e que sofriam devido as suas convicções religiosas (MARTIN, 1998).

Tiago escreveu: “Meus irmãos, tende por motivo de toda alegria o passardes por várias provações” (Tg. 1:2). Ele completa: “Bem-aventurado o homem que suporta, com perseverança, a provação; porque, depois de ter sido aprovado, receberá a coroa da vida, a qual o Senhor prometeu aos que o amam” (Tg. 1:12). Só a recompensa eterna compensa os sofrimentos desta vida, e o cristão deve olhar para aquele dia futuro, quando receberá o galardão em troca das vicissitudes, e isto deve fazer com que se alegre no presente século, ainda que seja pobre e necessitado.

A palavra “tentação” é usada num sentido mais amplo, incluindo perseguições externas e solicitações internas ao mal. Tiago ensina aos leitores como transformar a tentação em bênção, fazendo dela uma fonte de paciência e usando-a como o fogo que prova o ouro (PEARLMAN, 1997, p. 319).

A esse respeito, o Novo Comentário da Bíblia define: “Tentações (gr. *Peirasmos*) significa provações com um propósito e efeito benéficos, ou sejam provações ou tentações divinamente permitidas ou enviadas” (SHEDD, 1979, p. 1388).

A ênfase é que a tentação, em si, não vem de Deus: “Ninguém, ao ser tentado, diga: Sou tentado por Deus; porque Deus não pode ser tentado pelo mal e Ele mesmo a ninguém tenta” (Tg. 1:13). O verdadeiro instrumento da tentação, segundo Tiago, é a cobiça (Tg. 1:14). Ele diz: “Então, a cobiça, depois de haver concebido, dá á luz o pecado; e o pecado, uma vez consumado, gera a morte” (Tg. 1:15). A antropologia de

Tiago está em perfeita harmonia com o Antigo Testamento e com os demais escritos do Novo Testamento. Deus não é o autor do mal. O pecado surge no ser humano e gera morte. O fato de Tiago não mencionar Satanás como tentador não significa que ele não julgasse importante no processo da tentação e do pecado (Tg. 4:7).

Tiago expõe como a fé verdadeira reage em meio aos sofrimentos decorrentes das provações e das tentações. A fé verdadeira gera alegria nas provações e é fortalecida em Deus nas tentações.

Fé e obediência

A fé verdadeira, segundo Tiago, é aquela que implica em obediência, ou seja, a prática da Palavra. Ele diz: “Portanto, despojando-vos de toda impureza e acúmulo de maldade, acolhei, com mansidão, a palavra em vós implantada, a qual é poderosa para salvar vossa alma. Tornai-vos, pois, praticantes da palavra e não somente ouvintes, enganando-vos a vós mesmos” (Tg. 1:21,22).

Há um eco entre estas palavras e as que Jesus proferiu no final do sermão do monte, que compara o ouvir sem praticar a palavra como uma atitude de construir uma casa sobre a areia (Mt. 7:24-27). Ouvir sem praticar é como se olhar num espelho e esquecer-se de como se é. Os espelhos eram de bronze e refletiam mal a imagem da pessoa, além de serem raros. Uma pessoa pobre passava meses sem se ver ao espelho. Quem ouve e pratica será bem-aventurado (Tg. 1:25). Não praticar a Palavra de Deus é um ato de auto-engano, pois a própria pessoa será a única prejudicada. A fé verdadeira é a que demonstra a Palavra de Deus na prática.

A guarda da língua

Tiago, preocupado com a questão da língua, no sentido de “falar o que não se deve”, antecipa um pouco do que vai dizer adiante: “Se alguém supõe ser religioso, deixando de se refrear a língua, antes, enganando o próprio coração, a sua religião é vã” (Tg. 1:26). Esclarece o que entende ser a verdadeira religião: “A religião pura e sem mácula, para com o nosso Deus e Pai, é essa: visitar os órfãos e as viúvas nas suas atribulações e a si mesmo guardar-se incontaminado do mundo” (Tg. 1:27).

Com o objetivo de exemplificar de modo prático o que considera uma fé em ação, Tiago trata sobre o problema da língua. Agora, ele tem em mente os mestres, pois fala sobre o perigo de alguém utilizar a língua

de modo errado neste sentido (Tg. 3:1-12). Do mesmo modo, expõe sobre as dissensões dentro da comunidade como algo contrário á fé (Tg. 3:13-18). Trata novamente sobre a cobiça (Tg. 4:1-3) da vida mundana e da necessidade de submissão a Deus (Tg. 4:4-10). Enfatiza os relacionamentos pessoais na igreja e na necessidade de submissão a Deus (Tg. 4:11-17). A fé verdadeira que se demonstra na prática de obras, é uma fé em ação.

Não fazer acepção

Tiago analisa a incompatibilidade de alguém crer em Jesus e fazer acepção de pessoas:

Meus irmãos, não tenhais a fé em nosso Senhor Jesus Cristo, Senhor da glória, em acepção de pessoas. Se, portanto, entrar na vossa sinagoga algum homem com anéis de ouro nos dedos, em trajos de luxo, e entrar também algum pobre andrajoso, e tratardes com deferência o que têm trajos de luxo e lhe disserdes: Tu, assenta-te aqui em lugar de honra; e disserdes: pobre: Tu, fica ali em pé, não fizestes distinção entre vós mesmos e não vos tornastes juízes tomados de perversos pensamentos? (Tg. 2:1-4).

Apesar da maioria dos crentes para os quais Tiago ensinava ser de classe baixa, parece que eles, como é próprio às vezes dos pobres, tratavam bem os ricos e mal os pobres. Tiago diz que isto é uma fé incoerente. No texto, ele fala da “sinagoga” e não da igreja, o que evidencia o aspecto judaico da carta e aponta para sua antiguidade. Para Tiago, fazer acepção de pessoas é quebrar a lei (Tg. 2: 9-10).

A questão polêmica da carta

Já tratamos disto em momentos anteriores e podemos deixar de emitir mais considerações. Vamos apenas acrescentar isto: a preocupação de Tiago é primariamente prática (CARBALLOSA, 1994, p. 70), e parece óbvio que ele respondia a algum tipo de questionamento antinomista, pois rebatia a crença de que uma pessoa pode ser salva sem que demonstre qualquer mudança de vida.

Por isso ele diz que, no caso de Abraão, “foi pelas obras que a fé se consumou” (Tg. 2:22). Paulo, por outro lado, está respondendo a outro tipo de questionamento. Ele combate a noção judaica daqueles dias de que uma pessoa era salva pela fé e pelas obras, como se as obras não fossem apenas uma evidência da fé, mas um instrumento real de salvação. É óbvio que se alguém lhe dissesse que uma pessoa pode ser salva sem experimentar uma

transformação, Paulo certamente responderia “não”, pois embora sejamos salvos pela graça, Deus tem preparado uma vida de boas obras para que andemos nelas (Ef. 2:8-10). Ellen G. White (1892), declarou que “as boas obras se seguirão como as florações e frutos da fé. A apropriação da justiça de Cristo será manifestada numa vida bem ordenada e na conversação santa”.

Do mesmo modo, se perguntassem a Tiago se a lei precisa ser obedecida para que alguém seja salvo, como um meio de completar a fé, certamente ele diria que somos salvos pela fé, e que as obras são apenas a evidência de que ela existe. Não há contradição teológica entre Paulo e Tiago; suas respostas aparentemente divergentes explicam a razão dos propósitos de cada autor. Assim, a Reforma Protestante resolve o conflito quando declara: “É a fé que salva sozinha, mas a fé que salva nunca está sozinha”.

Denúncia contra os ricos

“Paciência” é a palavra chave para resumir o ensino do capítulo 5:1-6, sendo um dos temas predominantes de toda a carta de Tiago. “Evidentemente muitas das pessoas humildes dentre os judeus cristãos estavam sendo oprimidos pelos ricos e seus salários eram retidos com fraude (5:4)” (MEARS, 1993, p. 517-518). Os cristãos pobres daqueles dias deveriam ter paciência e esperar o momento da libertação que viria de Deus, e viver na prática a fé que salva.

Sobre a denúncia de Tiago contra os ricos, assim se expressa o Novo Comentário da Bíblia: “Esta seção apresenta uma severa denúncia contra os ricos que têm granjeado prosperidade mediante opressão. Os tais são condenados, não por serem ricos, mas porque suas riquezas foram mal adquiridas, permanecendo sobre elas as marcas da corrupção” (SHEDD, 1979, p. 1388).

Já o Comentário Bíblico Adventista por sua vez esclarece: “O contexto imediato implica que os “ricos” são exemplos notáveis de quem têm muitas oportunidades para fazer o bem, mas evitam fazê-lo. Estes “ricos” podem ser ou não membros da igreja” (NICHOL, 1995, p. 553).

A mensagem de Tiago era evidente para seus leitores: “os opressores ainda pagarão por tudo o que têm feito”. Mas o povo de Deus deveria ser paciente, pois não há como antecipar o juízo de Deus: “Sede, pois, irmãos, pacientes, até a vinda do Senhor. Eis que o lavrador aguarda com paciência o precioso fruto da terra, até receber as primeiras

e as últimas chuvas. Sede vós também pacientes e fortalecei o vosso coração, pois a vinda do Senhor está próxima” (Tg. 5:7,8).

As chuvas do fim do outono e do começo da primavera que dão condições à terra de produzir não podem ser antecipadas por causa do desejo ou da ira do homem. Elas vêm no tempo certo. Resta ao lavrador esperar que a chuva venha, e de nada adiantará ele se agitar, se irar, ou fazer qualquer outra coisa, pois será apenas perda de tempo, de energia e mais acúmulo de sofrimento. Como o agricultor tem certeza de que a chuva virá, ele deve descansar, pois deve ter uma esperança confiante. Do mesmo modo, o cristão sabe que Jesus voltará, e ainda que ele não saiba quando, deve esperar confiantemente, pois Jesus virá.

Julgamentos precipitados

Tiago orienta os crentes a se absterem de julgamentos precipitados: “Irmãos, não vos queixeis uns dos outros, para não serdes julgados. Eis que o juiz está às portas” (Tg. 5:9). Não é totalmente certo se ele fala em relação aos próprios crentes, ou se o assunto ainda são os ímpios que os oprimem, mas é bastante plausível que estes últimos estejam em foco. Do mesmo modo que os crentes do Antigo Testamento foram pacientes em meio ao sofrimento, os cristãos deveriam ser agora: “Irmãos, tomai por modelo no sofrimento e na paciência os profetas, os quais falaram em nome do Senhor. Eis que temos por felizes os que perseveraram firmes. Tendes ouvido da paciência de Jó e vistes que fim o Senhor lhe deu; porque o Senhor é cheio de terna misericórdia e compassivo” (Tg 5:10,11).

A paciência dos santos do passado, especialmente o mais conhecido de todos neste sentido, Jó, é evocada como exemplo de que o Senhor faz justiça aos seus. Tiago não entende que os cristãos devem demonstrar uma paciência mórbida, mas insiste que eles têm em suas mãos uma arma poderosa: a oração. Ele diz: “Está alguém entre vós sofrendo? Faça oração” (Tg. 5:13). A oração é o instrumento dos crentes em meio a tribulação. A oração pode trazer cura (Tg. 5:15) e perdão (Tg. 5:16). Para comprovar que a oração tem muito poder, Tiago cita Elias, reconhecido como um dos profetas mais poderosos: “Elias era homem semelhante a nós, sujeito aos mesmos sentimentos, e orou, com muita insistência, para que não chovesse sobre a terra, e, por três anos e seis meses não choveu. E orou, de novo, e o céu deu chuva, e a terra fez germinar seus frutos” (Tg. 5:17,18).

Tiago enfatiza que Elias era um homem sujeito aos mesmos sofrimentos e limitações que os seus leitores, mas pela oração realizou

feitos formidáveis. Os crentes devem ter paciência, orar, pois Deus pode mudar as situações dramáticas por intermédio da oração. As últimas palavras de Tiago são um lembrete aos crentes de que devem se preocupar com os desviados dos caminhos de Deus (Tg. 5:19,20).

Há outros temas mais, mas a relação entre Tiago e Jesus (que será apresentada a seguir), poderá completar, além de recordar alguns pontos já tratados.

A relação entre Tiago e Jesus

Tiago pode não ter o brilho intelectual de Paulo, mas seu conteúdo em nada difere do que o Salvador ensinou. E, dos apóstolos, ele foi o que mais tempo viveu com Jesus. Pelo menos a infância e a adolescência dos dois foram juntas. O ensinamento de Jesus pode ser visto em toda a epístola de Tiago.

1. O cristão que sofre provações é abençoado: Tiago 1:2 e Mateus 5:10-12;
2. Deus deseja que sejamos perfeitos: Tiago 1:4 e Mateus 5:48;
3. Ele dá generosamente aos que lhe pedem: Tiago 1:5 e 42, Mateus 7:7-8;
4. Mas somente o Pai tem poder para dar boas dádivas: Tiago 1:17 e Mateus 7:9 -11;
5. E, neste caso, ele dá somente aos quem têm fé: Tiago 1:6 e Marcos 11: 22-24;
6. Devemos não apenas ouvir a palavra. Mas praticá-la: Tiago 1:22-25 e Mateus 7: 21-27;
7. Devemos tomar cuidado com as riquezas, porque os pobres é que herdam o reino de Deus: Tiago 2:5 e Mateus 5:3; Lucas 6:20;
8. Devemos amar o próximo como a nós mesmos: Tiago 2:8 e Marcos 12:31;
9. Devemos guardar os mandamentos: Tiago 2:10 e Mateus 5:19;
10. Devemos mostrar misericórdia, para recebermos misericórdia: Tiago 2:13 e Mateus 5:7; 18:33-35;
11. É a árvore que determina o fruto: Tiago 3:12 e Mateus 7:15-20;

12. Os pacificadores serão abençoados: Tiago 3:18 e Mateus 5:9;
13. Não é possível servir a dois senhores. Cada um deve escolher entre Deus e o dinheiro: Tiago 4:4; 4:13-15 e Mateus 6:24;
14. Quem se humilha será exaltado: Tiago 4:6 e 10 e Lucas 18:14. Comparar isto com Tiago 1:9-10 e Lucas 1:52;
15. Não devemos falar mal uns dos outros ou julgar uns aos outros: Tiago 4:12 e Mateus 7:1;
16. Não devemos elaborar planos gananciosos e mundanos para obter ganhos, esquecendo-nos de Deus ou do próximo: Tiago 4:13-17 e Lucas 12:16-21;
17. As riquezas não duram. Elas se corroem, as roupas são consumidas pelas traças, e o ouro fica embaçado com a ferrugem: Tiago 5:1-3 e Mateus 6:19-21;
18. Por isso, ai dos ricos! Tiago 5:1 e Lucas 6:24;
19. Quem crê, que espere pacientemente e esteja pronto para a vinda do Senhor, pois ele está perto, às portas: Tiago 5:7-9 e Lucas 12:35-40; Marcos 13:29;
20. Os cristãos não devem jurar, nem pelo céu, nem pela terra, nem por qualquer outro meio de juramento. Sua palavra deve ser confiável. Seu sim deve ser sim, e seu não deve ser não. Suas palavras não podem ter duplo sentido: Tiago 5:12 e Mateus 5:33.

Tiago reafirma Jesus como um homem com um ensino prático e praticável. O cristianismo é vida e não sensações. Vida correta com Deus que se evidencia em vida correta com os homens.

Considerações finais

Percebe-se que a mensagem de Tiago é clara e simples. Ele fala sobre a fé verdadeira que se demonstra na prática pelas obras. Esta fé leva os crentes a suportarem todo tipo de sofrimento, a demonstrarem a conversão pelas boas obras, e a esperarem em oração pelo retorno de Jesus ou pela manifestação libertadora de Deus.

Mesmo simples, a carta de Tiago é rica e teologicamente importante, de modo que não concordamos com a ideia de Richardson (e de Lutero) de que é uma “epístola de palha” (RICHARDSON, 1966, p. 240;

BACLAY, 1974, p. 16), em comparação com a profunda solidez da Epístola aos Romanos. Ela ocupa um lugar importante no cânon e na Teologia do Novo Testamento, responsável pela ampliação do entendimento de um conceito essencial para a fé do Novo Testamento: o relacionamento entre fé e obras.

Termino deixando uma pergunta: Se Tiago ocupasse o púlpito contemporâneo, que diria ele aos membros e líderes de nossas igrejas?

Referências Bibliográficas

BACLAY, W. S. *I y II Pedro*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1974.

BAXTER, S. J. **Examinai as escrituras – atos a apocalipse**. São Paulo: Edições vida Nova, 1989.

CALVIN, J. *Commentary on the espistole of the James*. Albany: Books for the Ages, 1998.

CARBALLOSA, E. L. *Tiago: Una fe em acción*. 6. ed. Grand Rapids: Editorial Portavoz, 1994.

CHAMPLIN, R. N. **Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia**. v. 6. São Paulo: Editora e Distribuidora Candeia, 1991.

CONNER, W. T. *La fe del nuevo testamento*. Nashvill: Casa Bautista de Publicações, 1951.

GEORGE, T. In: *“A righth strawy epistle: reformation perspective on James”*. Louisville: Review and Expositor – a baptist theological journal, v. LXXXIII, n. 3, 1986.

KÜMMEL, W. G. *Introduction to the new testament*. Nashvill: Abingdon Press, 1975.

LADD, G. E. **Teologia do novo testamento**. São Paulo: Exodus, 1997.

LUTERO, Martinho. **Da liberdade do cristão** – prefácio à Bíblia. (Edição Bilíngue). São Paulo: Fundação da Editora Unesp, 1997.

MARTIN, R. P. *Word biblical commentary*. v. 48: James. Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 1998.

MEARS, H. C. **Estudo panorâmico da Bíblia**. São Paulo: Vida, 1993.

MORRIS, Leon. **Teologia do novo testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2003.

- NICHOL, F. D. (ed). **Comentario bíblico adventista del septimo dia**. Tomo 7. Buenos Aires: Asociacion Casa Editora Sudamericana, 1995.
- PEARLMAN, M. **Através da Bíblia livro por livro**. São Paulo: Vida, 1997.
- PFEIFER F. C; HARRISON, E. F. **Comentário bíblico Moody**. v. IV. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1983.
- RICHARDSON, Alan. **Introdução à teologia do novo testamento**. São Paulo: ASTE, 1966.
- SHEDD, R. P. (ed). **O novo comentário da Bíblia**. v. III. São Paulo: Edições Vida Nova, 1979.
- SHEDD, R. P.; BIZERRA, E. F. **Uma exposição de Tiago: a sabedoria de Deus**. São Paulo: Shedd Publicações, 2010.
- STOTT, J. **Homens com uma mensagem**. Campinas: Editora Cristã Unida, 1996.
- WHITE, E. G. **Signs of the times**, 5 de setembro de 1892.

**Prof. Dr. Érico Tadeu Xavier*

Doutor em Teologia e professor nos cursos de graduação e pós-graduação do Seminário Adventista Latino Americano de Teologia – Cachoeira, BA.

A VOCAÇÃO NÃO É UMA ESCOLHA, MAS UMA RESPOSTA

*Ir. Graça Disingakala Nunes**

*Profa. Dra. Ir. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade, NJ**

Resumo

Tentativa de responder a três questões fundamentais sobre a vocação, entendida como chamado de Deus, valendo-se de muitos autores, mas, principalmente, da contribuição de Gianfranco Poli. Não vai, certamente, exaurir o assunto, mas é uma chamada de atenção às escolas teológicas para que trabalhem este argumento de um modo mais aprofundado. O tema pesquisado é *a vocação não é uma escolha, mas uma resposta*. Discorre-se, então, acerca de sua origem e significado, o porquê de uma teologia da vocação, as características do chamado, a relação de intimidade com a pessoa de Jesus Cristo, a resposta incondicional do homem. Evidenciam-se, também, os elementos centrais da vocação cristã, o discernimento, as exigências que o chamado comporta e, de modo muito breve, as dimensões que compõem fundamentalmente a resposta do homem e as considerações finais. Toda essa dinâmica é realizada mediante uma relação dialogal entre as duas liberdades: a de Deus que chama e a do homem que responde.

Palavras-chave

Deus-Trindade. Vocação ou Chamado. Homem. Encontro. Igreja.

Riassunto

Questo articolo è un tentativo di rispondere a ter domande fondamentali sulla vocazione intesa come chiamata di Dio servendosi di tanti autori ma soprattutto della contribuzione di Gianfranco Poli. Non va sicuramente esaurire l'assunto, ma visa a scuotere l'attenzione delle scuole teologiche perché lavorino la questione vocazione in modo più profondo. Il tema svolto è: *la vocazione non è una scelta, ma una risposta*. Si sviluppa quindi sua origine e significato, il perché di una teologia della vocazione, le caratteristiche della chiamata, la relazione di intimità con la persona di Cristo Gesù, la risposta incondizionata dell'uomo. Sono noti anche gli elementi centrali della vocazione cristiana, il discernimento, le esigenze che la chiamata di Dio comporta, e si fa cenno alle dimensioni che essenzialmente compongono la risposta dell'uomo e per ultimo le considerazioni finali. Tutta la dinamica è svolta attraverso una relazione dialogica tra le due libertà: di Dio che chiama e dell'uomo che risponde.

1 Introdução

Há no Brasil e no mundo muitos escritos sobre vocação, mas falta uma teologia da vocação. “Falta ainda um estudo sistemático” deste argumento. Há pouco interesse nas escolas teológicas e entre os teólogos, no sentido de aprofundar este assunto.¹ A ausência de fundamentação bíblica e teológica das vocações é negativa, enquanto a práxis permanece sem fundamentação, conforme constatou José Lisboa Moreira de Oliveira, na sua *Teologia e eclesiologia da vocação*.² É tão verdade o fato de o tema vocação carecer de estudo sistemático que outros autores fazem esta constatação. Exemplo, Gianfranco Poli, na sua exposição sobre o assunto *Tra vocazione e domanda di senso*, não hesita em afirmar que a palavra vocação é muitas vezes usada e, repetidamente, mas raramente se precisa o seu conteúdo.

Advertimos para a necessidade, não só no Brasil, mas também no mundo, de explicitar o que entendemos acerca de vocação. Para isso, Gianfranco Poli trata a vocação em três momentos: esclarecer o sujeito que chama; colocar em realce os elementos centrais da vocação cristã; oferecer algumas indicações a respeito do homem que responde; ou, simplesmente, é possível indicar estes três momentos, formulando três perguntas: quem chama? A que coisa chama? Em que modo se responde?³.

É a essas perguntas que tentaremos responder com suporte na abordagem de Gianfranco Poli, oferecendo ao assunto vocação mais um subsídio, sem a pretensão de exauri-lo.

O tema é estruturado com uma introdução, cinco partes e suas subdivisões: Iª parte: Significado e definição da palavra vocação; Por que teologia da vocação; Características da vocação. IIª parte: Dimensão Trinitária da vocação cristã; A vocação do homem; Quem chama; Por que chama; Para que chama; Como chama. IIIª parte: Elementos centrais da vocação cristã; Como saber que é Deus quem me chama; A vocação não é

¹ Cf. **DESENVOLVIMENTO DA PASTORAL DAS VOCAÇÕES NAS IGREJAS PARTICULARES**, Documentos Pontifícios n. 39, Petrópolis: Vozes, 1992, nº 244.

² OLIVEIRA, José Lisboa Moreira. Teologia e eclesiologia da vocação, **Revista Espírito**, no. 65 (janeiro/março de 1996), p. 22-31.

³ Cf. POLI, Gianfranco. “La cultura della vocazione: tra vocazione e domanda di senso”, in BISSONI, Angelo e RICCARDI, Mauro (org). **Antropologia teologica: la cultura della vocazione**, Leumann Torino: Elledici, 2010, p. 20.

uma escolha, mas uma resposta; Como responder; Uma resposta que não admite condições ou limitações; Considerações finais.

2 Significado e definição da palavra vocação

Vocação é um termo derivado do verbo latino *vocare* que significa "chamar". Vocação é, assim, chamado, convite, apelo. É ato de chamar da parte de Deus; é um estado de relação entre Deus e o homem; é diálogo, porque há atenção para com o outro. Vocação é encontro de duas liberdades: a liberdade absoluta de Deus que chama e a liberdade do homem que responde. Vocação é um dom que exige resposta de fé.

Sendo um ato que brota do mais profundo do ser, a vocação não pode ser confundida com a inclinação para exercer determinada profissão ou um talento (aptidão natural) para executar algo, alguma atividade. A vocação é um chamado para amar, é chamado ao serviço (1Jo 4,7-21; Mc 10,45), é a realização de um sonho.

Na Bíblia, vocação está em estreita relação com eleição e missão.⁴ Eleição significa escolher um ou alguns entre tantos, é uma predileção. De tal maneira, vocação é um dom com o qual Deus preferiu a mim, a você e não a outro, não por merecimentos nossos, mas por puro amor e em vista de uma missão específica que a pessoa chamada vai descobrindo ao longo da sua vida, visto que vocação é um estado de relação com Deus.

2.1 Por que uma teologia da vocação?

A vocação é um ato teológico e antropológico, porque envolve Deus e o homem. É dom que vem do Alto, iniciativa do Pai, "que atrai a Si uma criatura sua, por um amor de predileção e em ordem a uma missão especial"⁵. É Deus que, no íntimo, inspira à alma o desejo de abraçar o projeto de Deus, seja no matrimônio como na vida consagrada. O fato de Deus escolher alguém com amor de predileção, no entanto, não obriga a pessoa escolhida, porque sua eleição se torna convite diante do qual ela é livre para responder sim ou não. Ao mesmo tempo, porém, Deus tem um jeito todo particular de se aproximar do homem que quase

⁴ VOCAÇÃO in CAMALS, Joan. **Dicionário teológico da vida consagrada**, São Paulo: Paulus, 1997.

⁵ Cf. JOÃO PAULO II, **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Vita Consecrata**, São Paulo: Paulinas, 1996, n. 17.

ninguém resiste em responder sim. Acontece exatamente o que acentua Jeremias: “seduzistes-me Senhor e eu me deixei seduzir”. (cf. Jr 20,7).

2.2 Características da vocação

Pela sua natureza dialógica, a vocação é relacional, comunitária, missionária e dinâmica. A origem de toda a vocação está na relação com a Santíssima Trindade (...)⁶. Só quem ficou seduzido (Jr 20,7) e permanece na intimidade (Os 2,16; 1Ts 4,17; Jo 17,24; 1Pd 5,1) pode entender a beleza e a riqueza desta pérola preciosa.

O diálogo pessoal com Deus também é comunitário nos dois sentidos: de um lado acontece numa comunidade bem concreta (Mt 25,31-46); de outro, Deus chama mediante o “clamor” do povo que sofre (cf. Ex 3,1-10; Jr 11,4-10). A vocação é comunhão com a Trindade que se traduz concretamente na experiência de verdadeira irmandade. Ela é comunicação, isto é, vida de comunhão e de participação. Responder ao chamado é inserir-se na vida da comunidade com uma missão bem precisa: tomar parte ativa na construção do Reino. Vocação não é isolamento, busca de satisfações, de “realização pessoal”. Não é realizar “projetos pessoais”, mas dar a vida pela defesa da vida (Jo 10,11; 15,13).

3 Dimensão trinitária da vocação cristã

Desde o Concílio Vaticano II, a vocação é vista como chamado à comunhão com o Pai, pelo Filho, no Espírito Santo.⁷ *O segundo Congresso Internacional das vocações* (Roma, 1981), no seu documento conclusivo, explicita de forma definitiva e muito clara esta dimensão trinitária: “Cada vocação está ligada ao desígnio do Pai, à missão do Filho, à obra do Espírito Santo. Cada vocação é iluminada e fortalecida à luz do mistério de Deus”⁸.

O Papa Bento XVI ressalta esta dimensão trinitária da vocação, quando afirma, logo no início de sua primeira mensagem vocacional, que “o Pai do céu nos escolheu pessoalmente para nos chamar a entrar em

⁶ CELAM. **Conclusões da Conferência de Puebla**, São Paulo: Paulinas, 2004, 13 Ed., nº 212.

⁷ Cf. VATICANO II. **Constituição Dogmática LUMEN GENTIUM**, São Paulo: Paulinas, 1999, 13ª. Ed., nº 4.

⁸ II CONGRESSO INTERNACIONAL DAS VOCAÇÕES. Pastoral Vocacional: documento conclusivo, São Paulo: Paulinas 1982, nº 7.

relação filial com Ele, por meio de Jesus, Verbo feito carne, sob a guia do Espírito Santo⁹”.

3.1 A vocação do homem

O homem existe porque Deus lhe dirigiu a palavra, o chamou à existência, convocando-o para ser Seu interlocutor. A vocação é a palavra que Deus dirige ao homem e que o faz existir, imprimindo nele a marca dialógica. Se o homem foi criado pela conversação com Deus e é assim aquele que é chamado a falar, a expressar-se, a comunicar-se, a responder, o tempo que tem a disposição pode ser entendido como o tempo para realizar sua vocação.

Ora, em que consiste a vocação do homem senão na sua plena realização no amor, ao interno do princípio dialógico no qual foi criado, com Deus como primeiro interlocutor? “Vocação então é um processo de maturação de relações que culmina no amor a Cristo que é a plena realização do amor na sua pessoa¹⁰”. Em São Paulo, encontramos a confirmação desta verdade “...qualquer coisa o homem faça fora do seu amor não serve a nada, aliás é vã e desperdício de tempo”. (1Cor 13).

3.2 Quem chama?

O sujeito e autor de todo o chamado é Deus. É preciso, porém, entender por que Deus chama, qual intenção O move, de qual vontade é animado. Um texto de Paulo aos Efésios nos abre horizontes infinitos:

Bendito seja Deus, Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que do alto do céu nos abençoou com toda a bênção espiritual em Cristo, e nos escolheu nele antes da criação do mundo, para sermos santos e irrepreensíveis, diante de seus olhos. No seu amor nos destinou para sermos adotados como filhos seus por Jesus Cristo, segundo o beneplácito de sua livre vontade. (Ef 1,3-5).

Nossa existência tem raiz no coração de Deus, que nos desejou “façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança” (Gn. 1, 26a), que, desde a eternidade, nos quis como “filhos adotivos”, à imagem do seu Filho Jesus. Existir é a primeira e fundamental vocação do ser humano (cf. Gn 2,7). As outras vocações dela decorrem e nela se sustentam. É o amor à

⁹ BENTO XVI. **A primeira mensagem vocacional in** <http://www.portalcatico.org.br/portal/a-primeira-mensagem-vocacional-de-bento-xvi/>. Acesso em 04/045/2015.

¹⁰Cf. RUPNIK Marco Ivan. **II discernimento**. Prima parte: verso il gusto di Dio, Roma: Lipa 2000, p. 21-22.

vida que possibilita se empenhar em tantas outras dimensões da existência humana.

3.3 Por que chama? Os motivos do chamado

Vocação é ação de chamar por parte de Deus, como sua iniciativa de amor corresponsável (Is 59,1; Jr 1,5; Rm 9,12; Gl 1,15; 5,8). Deus chama porque ama (cf. Dt 7,6-8; 23,6; Jo 15,16; Mc 3,12). Segundo a Bíblia, missão é o elemento central da vocação.¹¹ Quando Deus chama alguém, o faz para uma missão, a fim de fazer alguma coisa em função de uma pessoa ou de uma comunidade. A missão é sempre um encargo.

“Deus criou-nos para compartilhar a sua própria vida; chama-nos para sermos seus filhos, membros vivos do Corpo místico de Cristo, templos luminosos do Espírito do Amor. Chama-nos para ser “seus”: quer que todos sejam santos¹²”.

Ante o chamado que Deus faz a cada um de nós, é preciso ter coragem para deixar tudo, se abandonar por inteiro, ir aonde Ele mandar e fazer aquilo que Ele pedir. *Coragem* é um dos passos mais importantes para um caminho vocacional bem-sucedido. É preciso ter coragem para entregar-se nas mãos do bom oleiro e deixar-se moldar, para enfrentar todas as tempestades do caminho, todas as vicissitudes. Coragem pra deixar tudo e dizer Sim a Deus!

Não temas, “Coragem! Levanta-te, ele te chama.” (Mc 10 49). Amate e conta contigo para estabelecimento de um Reino de amor que jamais terá fim. Amor é a origem e o fim de toda vocação e o Deus que nos criou sem nós não nos salva sem nós, constata Santo Agostinho. Somos chamados a colaborar no plano da salvação. Ele precisa do teu sim generoso e gratuito.

3.4 Para que chama?

A autoria de Deus sobre o chamado é contínua. Todos os dias Deus chama o homem para uma vida de relação filial, para elevá-lo à comunhão com a Trindade.

¹¹www.paroquiasaobeneditong.org.br/blog/?p=1087. Acesso em 29.10.2015.

¹²JOÃO PAULO II. **Mensagem por ocasião da XV Jornada Mundial da Juventude em 1999** https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/youth/documents/hf_jp-ii_mes_29061999_xv-world-youth-day.html. Acesso em em 29.10.2015.

O único e mesmo Espírito distribui seus dons a cada um, conforme quer, para que todo dom, sem exceção, seja para utilidade de todos, para o bem da comunidade (cf. 1Cor 12,7. 11). Todo chamado é voltado para servir, para dar sentido à própria existência, doando-se.

Ao se falar da vocação, a palavra sentido pode significar possibilidade e capacidade de síntese na própria ação cotidiana, como também abertura a um futuro, em que o sentido da própria vida seja menos contraditório ou, contudo, mais feliz e harmonioso. Então, a finalidade do chamado é de um movimento rotatório que tem como eixo Deus. O ponto de partida e de chegada é Deus.

Quanto mais o homem se relaciona com Deus, mais se sente realizado e se torna capaz de doar-se, sair de si e ir ao encontro do outro. A realização de que se fala é no sentido de ser feliz do que se é e se faz. Acreditamos ser esta a condição de servir gratuitamente. Assim sendo, a vocação visa, em primeiro lugar, à realização pessoal daquele que é chamado, que busca um sentido da sua vida na descoberta do propósito de Deus para si mediante o serviço à comunidade de irmãos. Na medida em que a pessoa se acha realizada em certa opção, sente a exigência de responder por via do serviço. E será realmente um serviço gratuito que não espera outro em troca, porque se sente bem servindo; e o amor ao próximo, por sua vez, é inseparável do amor a Deus. A verdadeira felicidade está em servirmos ao outro e a Deus¹³.

Sendo a vocação, antes de tudo, um relacionamento com Jesus Cristo, é inconcebível falar de uma vocação cristã fora da Igreja, pois é nela e por seu intermédio que Cristo realiza e revela o próprio mistério como meta do desígnio de Deus: “Recapitular tudo nele” (Ef 1,10).

3.5 Como chama? O modo

Deus–Pai nos chama pelo nome e sua voz chega ao homem em dois modos: imediato e mediato. *Imediato*: Deus chama por meio de um desejo íntimo e profundo, a inspiração divina, que impele para um estado de vida. Costuma haver no mais íntimo da pessoa uma atração essencial para formas de ser e de viver fundamentais; por intermédio do ambiente, isto é, das relações pessoais que vão despertando o chamado; por meio da história pessoal (muito relevante). *Mediato*: Deus fala pelas mediações: Palavra escrita (e a falada) a vida de Cristo, por meio da história,

¹³ <http://formacao.cancaonova.com/diversos/a-vocacao-profissional/>. Acesso em 05.11.2015.

situações, acontecimentos definidos, sinais dos tempos, e das pessoas (cf. 1Sm 3,8-9).

Deus não chama os homens do mesmo modo, porque Ele chama por nome, numa certa história, situação, cultura. Nos relatos da Bíblia esta diferença é notória: algumas personagens são demoradas em dizer sim e Deus tem paciência e pelo diálogo vai levando o chamado a uma resposta consciente, como é o caso de Gedeão (cf. Jz 6,11-40), pois foi necessário três vezes Deus prometer a sua presença para se sentir seguro, ao passo que não foi assim com o discípulo que pede para enterrar primeiro seu pai (Mt 8,21-22), a quem Jesus responde: “Segue-me e deixa que os mortos enterrem os seus mortos”.

Deus chama mediante Sua Palavra, da natureza, dos acontecimentos da história; significa que, para escutá-Lo, devemos estar atentos e cultivar uma atitude interior de silêncio, de escuta, de meditação, de contemplação. No Novo Testamento, a primeira ação que Jesus desenvolveu no seu ministério de vida pública é uma “vocação”, é a chamada de dois dos seus discípulos. Antes de tudo, o chamado pede conversão, isto é, seguir Jesus com o desejo de conformar-se à Sua pessoa.

Nossa vocação encontra já a primeira revelação no nome de cada um, por isso Jesus chamará Simão de Pedro, porque a sua missão e a sua chamada será aquela de ser rocha sobre a qual fundar a Igreja de Cristo. Além disso, os apóstolos são chamados um a um, e por nome, para serem identificados na sua unicidade.

4 Elementos centrais da vocação cristã

Na Bíblia, a vocação é sempre de autoria do próprio Deus que chama, escolhe cada homem e mulher. Tanto no Antigo Testamento como no Novo Testamento, o chamado pode se manifestar de modo mediato ou imediato.

Segundo o esquema bíblico-literário, são elementos essenciais da vocação: iniciativa de Deus, obediência pela fé, temor e tremor, investidura ou missão. Apesar de nem todas as características existirem em todas as vocações, em todo tipo de vocação há iniciativa de Deus, o seguimento e a Missão.¹⁴

No Novo Testamento, assim como no Velho Testamento, a iniciativa de chamar alguém é sempre de Deus (Mt 9,9; 10,1; Mc 1, 17.19-20; 3,13; 5,11

¹⁴ Cf. **Bíblia Sagrada Edição da Família**, Petrópolis: Vozes, 2005, p. 1545.

At 9, 3-6). A iniciativa de Deus, no entanto, não elimina nem substitui a resposta do homem, jamais anula a participação e a responsabilidade da pessoa chamada.¹⁵ Não é, contudo, por meio de uma manifestação velada pela Palavra do Senhor nem da mediação de outro homem, que Deus age, pois antes Ele atua na história pessoalmente intermediado por Seu Filho, que se fez carne (Jo 1,14).

Em ambos os Testamentos, os escolhidos são designados para uma missão. “Tal missão é a participação na compaixão pastoral de Jesus, ajudá-lo na sua missão de serviço à necessidade mais profunda das pessoas”¹⁶. Aquele que é chamado a seguir Jesus é convidado a ter aquilo que São Paulo pede aos filipenses, isto é, os mesmos sentimentos de Cristo (Fl 2,5ss), que é a prática da fé, esperança e caridade. “Na vivência dessas três virtudes teológicas se encontra a fundamental explicitação da opção fundamental de seguir Cristo”¹⁷.

O esquema literário das narrativas vocacionais se repete em muitos casos no Antigo e no Novo Testamento: chamado, rejeição ao chamado, explicitação e aceitação da missão. A novidade está no Segundo Testamento, que entende a vocação à santidade e consagração a Deus em relação ao Espírito Santo e Jesus.

O singular do chamado no Novo Testamento é que todos são realizados sob o signo da Nova Aliança, isto é, sob o signo da figura de Jesus. Eles são enviados e convidados a levar ao povo a presença do próprio Senhor¹⁸.

A realização da vocação de Jesus para o serviço do Reino é expressa de modo claro em Lc 4, 14-22: remir os presos, recuperar a vista

¹⁵ MARCHESINI DE TOMASI, Flávio Lorenzo. **O ouro tostado no fogo**: acompanhamento psico-espiritual entre o mistério e o seguimento. São Paulo, Paulinas, 2001, p. 26 e 29.

¹⁶ Cf. PIGNA, Arnaldo. **La vita Religiosa**, Teologia e Spiritualità, Roma: Edizioni OCD, 1991, p. 400.

¹⁷ Cf. GERARDI, Renzo. **Alla sequela di Gesù**, Etica dele Beatitudini, Doni dello Spirito, Virtù, Bologna: Edizioni Dehoniane, 1998, p. 20.

¹⁸ Alguns exemplos do chamado nos quais o aspecto missionário é evidente: *Abraão e Sara*: chamados para formar um povo (Gn 12,1-9; Sb 10,5; At 7, 2-3 e Hb 11, 8); *Moisés*: a vocação de um libertador (Ex 3, 1-15; 4, 1-17; 6, 2-13; 6, 28-30; 7,1-7. 5); *Isaías*: vocação para denunciar e anunciar (Is 6, 1-10); *Maria*: vocação para ser a mãe de Deus; *Apóstolos*: vocação de propagar os ensinamentos de Jesus (Jo 1,35-39.40.51; Lc 5,4-10; Lc 6,12-16; Mc 1,17-20; Mc 2, 13-17; Mt 4,12-22; At 1,15-26); *Paulo*: vocação de continuar a missão de Jesus ressuscitado (At 9,1-19; 22,1-21; 26,2-18); *Jesus*: síntese da vocação profética. (Lc 4, 14-22; Hb 5,1-10; Ap 19,13; Jo 1,1-8.30.36; 3,14-19; 3,31-34; 4,25.26.34; 4,42; 5,30.36.38.43; 6,29.38-40; 6,44.50-51.57; 7,16.28-29.33; 8,16.18; 11,27.42.52; 12,13.27.37.46-49; 14,24.31;15,21; 16,5.27; 17,4.6.8; 17,14.18.21.23.25; 18,11.37; 19; 20,21-22).

dos cegos, restituir a liberdade aos oprimidos e proclamar um ano de graça do Senhor.

4.1 Como saber que é Deus quem me chama?

Vocação é um chamado ao diálogo com Deus em Jesus no Espírito Santo. Deus fala, chama e pede ao homem de escutá-Lo (cf. Mc 9,7). Escutar significa dar atenção, ouvir e interiorizar o conteúdo da conversa, interagir, dar adesão, uma resposta. Vocação é um conhecer e deixar-se conhecer mediante o diálogo com a Trindade. Estes dois atos são feitos simultânea e cotidianamente. A vocação nasce de um encontro pessoal com Cristo. Deus-Amor nos chama em Cristo, e o Espírito Santo faz o homem participar desse amor do Pai. Uma autêntica experiência de ser salvo pelo Senhor habilita a compreensão de que é o Senhor que chama¹⁹.

A descoberta da própria vocação é um processo que dura por toda a vida, é um trabalho de elaboração de si, da própria identidade; um trabalho que exige atenção, paciência, docilidade para acolher a palavra de Deus, sensibilidade, discernimento e também a ajuda de um orientador ou diretor espiritual. O chamado é entendido e decifrado com base numa “experiência pessoal com Deus”. Nessa experiência Ele revela o seu projeto para nós, assim como fez com Moisés (cf. Ex3; 4) e Pedro (Jo 21,15-19).

4.2 A vocação não é uma escolha, mas uma resposta

O seguimento de Jesus Cristo comporta três implicações: *encontro, chamado e caminho*. O encontro suscita um desejo, um deixar-se seduzir pelo amor. O chamado sustenta esse desejo ou correspondência e, ainda, este se desenvolve numa inquietação constante sempre crescente até responder. E o caminho é o carisma, ou a maneira de realizar esse projeto. Estes três passos se realizam numa simbiose vocacional surpreendente.

Um olhar superficial dos relatos bíblicos sobre a vocação pode levar-nos a concluir que vocação é uma escolha pessoal, iniciativa daquele que busca realizar suas inclinações mais profundas. Uma análise mais percuciente, no entanto, nos desarma ao revelar que, apesar de toda a nossa boa vontade e empenho pessoal num determinado chamado, a nossa ação não passa de uma resposta à iniciativa de Deus que quis da nossa existência e felicidade desde sempre (cf. Jr 1,5).

¹⁹ Cf. RUPNIK, Marko Ivan. **II discernimento**, Segunda parte: Come rimanere con Cristo, Roma: Lipa Edizioni 2001, p. 116 e 118.

Nos Evangelhos, Jesus chama a Si aqueles aos quais depois fará seus discípulos: “Não fostes vós que me escolhestes, mas eu escolhi a vós e vos constitui para que vades e deis fruto e o vosso fruto permaneça”. (Jo 15,16).

Na origem de cada autêntica chamada, portanto, está o Senhor que escolhe e convida ao seu seguimento. A Igreja manifesta, na diversidade e na multiplicidade das vocações, a riqueza do Espírito que distribui livremente os seus dons, segundo o projeto divino. (...) A vocação não se constrói, se recebe de Deus e sua realização depende da resposta que cada um sabe dar. Viver de fato é responder²⁰.

A vocação, porém, não é predestinação (Ef 1,4; Jr 1,5), mas apelo do Pai dirigido à pessoa humana livre (Mt 19,21; Gn 1,28-31). O projeto de Deus para a pessoa não é algo estático, predeterminado, preestabelecido, mas um apelo que se faz por via de mediações bem concretas (Jo 1,35-50). Deste modo, a pessoa pode dizer “sim”, como Maria (Lc 1,38), fazendo acontecer a história da salvação, ou dizer “não”, como o jovem rico (Mt 19,22), frustrando o projeto de amor do Pai. Da nossa resposta ao chamado de Deus depende a nossa felicidade. O homem que diz sim se reencontra, encontrando Deus, e o que diz não se perde.

4.3 Como responder?

A vocação é um *convite* que se transforma em *apelo*, o qual exprime uma *proposta*, propositura que se torna *eleição*, escolha que solicita uma *resposta*²¹. O significado de cada um desses termos é muito profundo: *Convite* é o ato de fazer uma proposta que se supõe agradável. *Apelo* é chamar alguém por nome. *Proposta* é quanto vem apresentado à atenção e à aceitação do outro: um projeto. *Eleição* é o processo pelo qual um grupo designa um de seus integrantes para ocupar um determinado cargo com apelo a uma votação. *Resposta* é o ato de satisfazer uma chamada. Deus espera uma resposta da nossa parte, uma adesão ao cumprimento da sua vontade sobre nós. Deveríamos ser agradecidos e sentir-nos honrados quando Deus se digna a nos chamar a colaborar da Sua missão salvífica.

²⁰ <http://www.vocazionefrancescana.org/2011/04/cose-la-vocazione-cosa-non-e.html>. Acesso em 29/05/2015.

²¹Cf. PASSINI, Leocir. VENDRAME, Calisto. **Dicionário interdisciplinar da pastoral da saúde**, São Paulo: Paulus, p. 1385.

4.4 Uma resposta que não admite condições ou limitações

A vida do cristão é “sequela Christi”, seguimento de Cristo, em busca do caminho traçado por Ele, para ser, na Igreja e no mundo, sinal inconfundível de amor e modelo de vida generosa e exemplar.

A dimensão do dom é a *totalidade*, que prende a vida plenamente, radicando-a no único absoluto que é Deus. Instaura-se uma relação que interessa o profundo do ser, e que não se confunde no anonimato: Jesus busca a mim, próprio a mim. Como um dia chamou por nome Abraão, Samuel, Pedro, Saulo, assim ainda hoje o Pastor divino tem para cada ovelhinha nome único, “irrepetível”,²² distinto de qualquer outro nome ou som, e que somente aquele que é chamado é capaz de perceber. O “deixa os mortos sepultar os seus mortos” (Mt 8,22), o “Segue-me” (Jo 21,22) e o “não é digno do reino de Deus” (Lc 9,59-62) mostram que as exigências do chamado são totais e não admitem condições ou limitações.

A radicalidade da resposta é uma exigência fundamental do seguimento. Não se consente algum tipo de reenvio ou prorrogação, nem mesmo se nos encontrássemos diante de um motivo de grande valor moral e social, como a necessidade de “sepultar o pai”: a pessoa de Jesus exige uma prioridade absoluta e incondicionada, ainda mais que Ele convida a anunciar “o reino de Deus”, ao qual tudo é subordinado (cf. Mt 6,33).

Três dimensões são necessárias para uma resposta total: *liberdade*, como possibilidade de escolha, de ausência de constrição exterior e interior, que permite de fazer uma eleição autônoma; *gratuidade* como alegria de servir no amor e sem esperar nada em troca, é ter os sentimentos de Cristo Jesus (cf. Fl 2,5); e *dom* “... o dom entra em cena quando descubro a dimensão do outro como sujeito, quando a categoria da gratuidade se torna a mola do meu agir e também a descoberta do meu ser, da minha dignidade e a do outro como pessoa humana; pelo que, viver a experiência do dom significa substancialmente fazer experiência de liberdade”²³.

²² Cf. CENCINI, Amedeo. **Liberare la speranza**, Percorsi pedagogico-vocazionali, Milano: Paoline, 2006, p. 61.

²³ Cf. POLI, Gianfranco. **La cultura della vocazione**, p. 30.

5 Considerações finais

O objetivo geral do trabalho é mostrar que o argumento ‘vocação’ carece de um estudo sistemático, de uma fundamentação bíblica e teológica. Com este escrito constatamos a necessidade de um estudo sistemático que esclareça o que entendemos quando falamos de vocação. Isto porque efetivar uma vocação, segundo o projeto de Deus, contribui para o bem não somente pessoal ou da instituição a que se pertence, mas, do corpo como todo: a Igreja. Então, vale muito despertar as escolas teológicas a abraçarem esta causa como questão urgente, levando seus teólogos a reflexões mais aprofundadas com embasamento bíblico.

Durante a realização do trabalho, assumimos os desafios de ler textos em língua italiana e de individualizar, entre o abundante conteúdo pesquisado, qual responderia melhor ao tema. Não foi fácil descartarmos tantos conceitos e tentarmos nos ater ao tema com poucas páginas.

No desenvolvimento do assunto, vimos que a vocação é um ato dinâmico, um procedimento gradual, uma história de amor, um relacionamento profundo com Deus por meio do Filho no Espírito Santo, e que por isso, requer entrar na intimidade com Deus, estar a sós na escola do Mestre, pois a vocação, como ato de chamar, conta com o envolvimento de dois sujeitos: Deus que chama e o homem que responde.

A iniciativa é sempre de Deus, que chama para uma missão específica na comunidade eclesial de onde nasce e cresce a mesma. Deus se manifesta por intermédio dos acontecimentos do mundo e da história pessoal. Ele precisa da nossa resposta concreta, generosa e sem condicionamentos para continuar Sua obra da salvação hoje.

Referências Bibliográficas

ALBERTO. **Cos'è la vocazione? Cosa non è?**

<http://www.vocazionefrancescana.org/2011/04/cose-la-vocazione-cosa-non-e.html>. Acesso: 29/05/2015.

BENTO XVI. **A primeira mensagem vocacional**

<http://www.portalcatico.org.br/portal/a-primeira-mensagem-vocacional-de-bento-xvi/>. Acesso em 04/045/2015.

BÍBLIA SAGRADA EDIÇÃO DA FAMÍLIA, Petrópolis: Vozes, 2005.

CAMALS, Joan. **Dicionário teológico da vida consagrada**, São Paulo: Paulus, 1997.

CELAM. **Conclusões da Conferência de Puebla**. 13 ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

CENCINI, Amedeo. **Liberare la speranza**, Percorsi pedagogico-vocazionali, Milano: Paoline, 2006.

DESENVOLVIMENTO DA PASTORAL DAS VOCAÇÕES NAS IGREJAS PARTICULARES, **Documentos Pontifícios n. 39**, Petrópolis: Vozes, 1992.

GERARDI, Renzo. **Alla sequela di Gesù**, Etica dele Beatitudini, Doni dello Spirito, Virtù, Bologna: Edizioni Dehoniane, 1998.

II CONGRESSO INTERNACIONAL DAS VOCAÇÕES. Pastoral Vocacional: documento conclusivo, São Paulo: Paulinas 1982.

JOÃO PAULO II. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Vita Consecrata**, São Paulo: Paulinas, 1996.

JOÃO PAULO II. **Mensagem por ocasião da XV Jornada Mundial da Juventude em 1999** https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/youth/documents/hf_jp-ii_mes_29061999_xv-world-youth-day.html. Acesso em 29.10.2015.

MARCHESINI DE TOMASI, Flavio Lorenzo. **O ouro testado no fogo**: acompanhamento psico-espiritual entre o mistério e o seguimento, São Paulo, Paulinas, 2001.

OLIVEIRA, José Lisboa Moreira. Teologia e eclesiologia da vocação, **Revista Espírito**, no. 65 (janeiro/março de 1996).

PASSINI, Leocir. VENDRAME, Calisto. **Dicionário interdisciplinar da pastoral da saúde**. São Paulo: Paulus, 1999.

PIGNA, Arnaldo. **La vita Religiosa**, Teologia e Spiritualità, Roma: Edizioni OCD, 1991.

POLI, Gianfranco. La cultura della vocazione: tra vocazione e demanda di senso. In BISSONI, Angelo e RICCARDI, Mauro (org). **Antropologia teológica**: la cultura della vocazione, Leumann Torino: Elledici, 2010.

RUPNIK Marco Ivan. Il discernimento. Primeira parte: verso il gusto di Dio, Roma: Lipa 2000.

RUPNIK, Marko Ivan. **Il discernimento**, Segunda parte: Come rimanere con Cristo, Roma: Lipa Edizioni 2001.

VATICANO II. **Constituição Dogmática LUMEN GENTIUM**. 13 ed. São Paulo: Paulinas, 1999.

**Ir. Graça Disingakala Nunes*

Aluna do Curso de Especialização para qualificação de formadores, na Faculdade Católica de Fortaleza. Artigo escrito sob a orientação da Profa. Dra. Ir. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade.

**Profa. Dra. Ir. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade, NJ*

Mestre e Doutora em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará-UECE
Professora da Faculdade Católica de Fortaleza-FCF



A ÉTICA POLÍTICA EM MAQUIAVEL

*Esp. Fany Ferreira ter Reegen**
*Prof. Dr. Pe. Francisco Evaristo Marcos***

Resumo

Na obra maquiaveliana encontra-se uma nova concepção da política, que se distancia das concepções clássica, patrística e escolástica. Suas fontes são as práticas políticas contemporâneas, e os escritos do historiador Tito Lívio. O objetivo do seu estudo é uma Itália unida. Nesta nova abordagem ganha interesse e destaque a relação entre ética e política assunto tratado especialmente na obra *O Príncipe*.

Palavras-chave

Renascimento, Itália, Maquiavel Ética, Política

Abstract

In the Machiavellian work we find is a new conception of politics, which moves away from the classical, patristic and scholastic conceptions. His sources are contemporary political practices and the writings of the historian Titus Livius. The purpose of his study is a united Italy. In this new vision great interest and highlight are given to the relationship between ethics and politics, specially treated in the work *De Principe*.

Keywords

Renaissance. Italy. Machiavelli. Ethics. Politics.

1 Introdução

São conhecidos o vigor e a profundidade do pensamento do filósofo político Maquiavel¹. Entre as suas obras, que são múltiplas e de variados

¹ Niccoló di Bernardo del Machiaveli nasceu na cidade de Florença, no dia 3 de maio de 1469. Sua vida desenvolveu sob o signo da política, a que dedicou tanto no campo teórico como no prático todos os seus esforços materiais e intelectuais. A política, como ele confessa, estava no seu sangue. Desde cedo, Maquiavel foi incentivado por seu pai a se dedicar à leitura dos autores da Antiguidade Clássica, como Virgílio e Tito Lívio. Sua juventude foi marcada pelos acontecimentos turbulentos da sua cidade natal, que fazia parte de uma Itália assolada e perturbada por disputas políticas, não somente de âmbito local, como também de forças estrangeiras, como França e Espanha, que se aproveitaram das lutas internas da Península Apeninica e da cidade de Florença para, sobretudo, aumentarem a sua influência. Conta-se que Maquiavel, aos nove anos, assistiu ao assassinato de Juliano de Médici e ao ferimento de Lourenço de Médici. O ano de 1498, que viu a execução

gêneros a *De Principe* é, de longe, a mais conhecida e analisada². As outras de cunho político não deixam se ter interesse e importância, mas não desenvolvem com a mesma clareza e pujança o núcleo do seu pensamento político, de modo especial o seu *carter* moral e ético.

O estudo, ora expresso intenta, com suporte nessa obra e, preferencialmente nela, comentar e descrever a ética política maquiaveliana, que significa uma reviravolta em comparação com a ideia não somente a clássica, mas também cristã, que, quase sem exceção, até à época da Baixa Idade Média, se baseia quase exclusivamente no pensamento, bem ou mal interpretado, de Sant'Agostinho.

2 As fontes da formação de Maquiavel como pensador político

Ao ler e refletir o pensamento político de Maquiavel, saltam aos olhos não somente o seu profundo conhecimento a respeito da história da Itália, especificamente quando da época do Império Romano, como também os vestígios de uma profícua e intensa atividade diplomática. Neste aspecto, destacou-se por intermédio de missões diplomáticas vitoriosas – umas mais, outras menos importantes - em vários estados da Península Italiana, inclusive em centros de poder nacional de grande envergadura, tais como a França e a Alemanha.

2.1 A atividade diplomática de Maquiavel

Logo após o dantesco e triste espetáculo do julgamento, da condenação e da execução na fogueira do profético Jerônimo Savanarola, na Praça da Senhoria, reinstala-se em Florença a República Livre, para alguns

de Savanarola, pode ser considerado como a entrada de Maquiavel na política, sendo ele chamado a exercer o cargo de secretário da Segunda Chancelaria da República de Florença. Em seguida ele se tornou um dos principais auxiliares do gonfaloniero vitalício Piero Soderini, sendo encarregado dos assuntos diplomáticos. Quando Soderini caiu, Maquiavel perdeu o cargo, destituído pelos novos donos do poder, até a sua anistia concedida pelo Papa Leão X, da família dos Médicis. Maquiavel esforçou-se, ao máximo, para cair nas graças dos Médicis. Quando estes caíram e a República foi reinstalada em Florença, Maquiavel, visto com desconfiança, retirou-se da vida pública. Morreu no dia 21 de junho de 1527.

² Pode-se dividir a obra de Maquiavel em três grandes setores, que facilitam e ajudam na sua vasta atividade literária: 1.- *Correspondência*, tanto particular como oficial; 2.- *obras literárias*: poesia (e.g.) a famosa obra, inacabada, *o Asno de Ouro*, prosa (*Discurso Moral*, que exorta a penitência); teatro e novelas (v.g. *Mandrágora*, em que se expõe a degradação moral e religiosa e se afirma a corrupção como inerente à natureza humana); 3.- *obras político-históricas* (e.o. *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*).

uma dinastia camuflada. Suprime-se a teocracia e retoma-se o regime aristocrático. Foi aí, em 1498, que Maquiavel, com quase 30 anos de idade, foi sorteado para exercer o cargo de secretário da 2ª Chancelaria do Estado Livre da República de Florença. E, logo depois, passou a realizar, também, tarefas para a comissão dos Dez do Poder ou Dez da Guerra.

Como chanceler, Maquiavel realizou a primeira legação junto à Duquesa de Imola e Forlì, onde renegociou o soldo pago pelo Governo Florentino ao “condottiere”³ Otaviano. Florença contratara o filho da Duquesa por 15 mil ducados, soma considerada exorbitante por Florença. Maquiavel teve êxito: conseguiu reduzir o soldo, como também recebeu auxílio militar da duquesa - na forma de tropas de soldados e artilharia - de grande valor na ocupação de Pisa.⁴ Desde então, o Diplomata Florentino começou a ser considerado e tratado como um hábil conciliador. Entusiasmado com o prestígio e a experiência adquiridos, escreveu o primeiro texto político *Discorso fatto a Magistrato dei Dieci sopra le cose de Pisa*.

Nuvens negras e sombrias, no entanto continuaram a se espalhar e ameaçaram empanar o brilho do cenário político florentino. Segundo relato⁵, Pisa rebelara-se mais uma vez, cortando o acesso de Florença ao mar pelo rio Arno. O rei Luís XII, de França concordara em apoiar Florença na guerra contra Pisa. As tropas mercenárias que o Monarca enviara, no entanto, não cumpriram bem o seu papel, acarretando sérios problemas ao Estado de Florença. Aqui estava uma delicada situação: expor tal reclamação ao Governo Francês e declinar a sua oferta, sem ferir a honra do rei. Os representantes, Maquiavel e Francisco della Casa, foram enviados à França, para a cidade de Nevers. Com muita maestria, os dois diplomatas resolveram a difícil tarefa. O perigo passou e, embora Florença não tenha recuperado Pisa, continua com a sua independência.

Maquiavel foi, ainda, encarregado de várias outras missões diplomáticas junto à França. Convém lembrar que Luís XII, rei de França, tinha como aliado o Papa Alexandre VI, cujo filho se chamava César Bórgia, conforme a opinião de alguns, um “condottiere” de muita bravura, político

³ “Condottiere” era - na história da Itália - chamada o senhor feudal, que tinha sob o seu absoluto controle uma milícia, que ele podia colocar à disposição de quem o quisesse ou pagasse mais. Era, então, uma espécie de capitão de soldados mercenários. Assume, também, o sentido de aventureiro.

⁴ Florença e Pisa alternaram períodos de amizade, com tempos em que a inimizade explodia em conflitos sérios, muitas vezes armados.

⁵Cf. LARIVAILLE, PAUL. **A Itália no tempo de Maquiavel**. Op. Cit., pg. 75-79

de excelente habilidade, mas, por outro lado, extremamente cruel.⁶ Com a dupla proteção de seu pai e das armas francesas, César Bórgia vinha desempenhando uma ação militar avassaladora sobre as possessões italianas.

No que concerne à situação alarmante de Florença ante o turbulento protegido de Luis XII, é esclarecedora a descrição desses acontecimentos, expressos por J.F. Duvernoy:

Florença tem medo: ela se entrega, ela cuja doutrina consiste em fugir da submissão de um senhor, de um gonfaloneiro vitalício. É verdade que ela o escolheu “democrata” na pessoa de Piero Soderini. Envia Maquiavel para junto de César Bórgia para observá-lo, medir suas forças e seus apetites. Ele de fato observa: vê em Sinigalia como César reprimiu num só golpe todos os seus antigos aliados. Ele traz de sua missão algo de muito confuso, uma vontade indomável de trabalhar para não ser conquistado, e uma admiração pela política de alto voo que ele viu em ação.”⁷

Em 1503, o perigo iminente cessou com a morte do Papa Alexandre VI e com a derrota de César Bórgia. Gravemente enfermo e sem apoio, nada mais restou ao valoroso Duque de Valentinois senão capitular. Conta-se que morreu na Espanha como “condottiere” medíocre.

A República de Florença procurou, então, evitar cair sob a autoridade do novo Pontífice Júlio II della Rovere, o qual pretendia colocar sob a jurisdição da Santa Sé todas as antigas cidades, regiões e possessões que antes pertenciam ao Ducado de Valentinois. Imediatamente, a desasossegada Senhoria envia Maquiavel para prestar ao Papa serviços de chancelaria. Durante a segunda legação a Júlio II, Maquiavel pôde avaliar de perto o poder temporal do Sumo Pontífice, além de fortemente tomar consciência de como o sentimento religioso ainda se encontrava arraigado no espírito dos homens. Essas duas realidades levam-no ao convencimento que ele descreve no seu livro *O Príncipe*:

[...] os principados eclesiásticos [...] são mantidos pela grande antiguidade que existe nas instituições da religião, as quais são tão poderosas e de tal

⁶ Cf., por exemplo, **Dicionário da Idade Média**, organizado por Henry R. Lyon. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, pg. 56: [...] *Era totalmente inescrupuloso; a fim de proteger suas fronteiras setentrionais, assassinou o marido de sua irmã Lucrecia e casou-a com o futuro duque de Ferrara.*

⁷ DUVERNOY, J.F. **Para conhecer o pensamento de Maquiavel**. Porto Alegre: L&PM Editores, 1984, pg. 37.

natureza que seus príncipes permanecem no lugar, de qualquer maneira que eles se comportam e que vivam.⁸

De fato, as tropas mercenárias, quando se batiam contra o Papa, embora dispusessem de poderio bélico suficiente para vencê-lo, rendiam-se facilmente, preferindo, assim, reverenciar o Chefe da Igreja.

A tempestade política se avolumava sobre a Itália, ameaçando o equilíbrio do poder. Em Florença, a ameaça provinha de dois poderosos vizinhos: de um lado, o Papado, do outro o Santo Império. Maquiavel, tendo agora seus dotes conciliadores reconhecidos, foi enviado à Alemanha e conseguiu, perante o Imperador Maximiano I, defender a neutralidade de Florença no conflito contra Veneza.

Em 1510, porém, a Igreja, Veneza e a Espanha declaram guerra ao Governo Francês. Havia muito tempo a França ocupava o lugar de tradicional aliada de Florença. Portanto, Maquiavel, em uma de suas últimas missões diplomáticas, conseguiu com muita habilidade e perspicácia que, mais uma vez, Florença ficasse neutra, ou seja, liberada de participar daquele conflito.

Por não ter apoiado, todavia, a Igreja na guerra contra a França, o Governo Florentino se viu em maus lençóis. Em 1512, Florença foi saqueada pelas tropas imperiais de Ferdinando II. O Papa destituiu o líder Soderini, e a família poderosa dos Médicis retornou ao poder. Era o fim das instituições democráticas da República Livre de Florença.

Aquele ano assinala, igualmente, o capítulo final da carreira política de Maquiavel. Durante os 15 anos do exílio, no reinado dos Médicis, vive na sua propriedade interiorana, trabalhando duro, sem se queixar, nem se lastimar, porque tinha prazer de trabalhar em favor de sua querida e estimada Florença. Quando já em desgraça, escreveu, no dia 10 de outubro de 1513, uma carta dirigida a seu amigo Francesco Vettori, em que afirma: “foram quinze anos dedicados a cultivar a Arte do Estado em que não dormi, nem tive folga”.⁹

Os autores, em grande parte, consideram Maquiavel como um excelente diplomata, trabalhando sempre com muito empenho, lealdade e dedicação. Suas cartas escritas na cidade francesa de Blois, quando efetuava suas últimas atividades de diplomacia na França, constituem documentos

⁸ MAQUIAVEL, Niccolo. **O Príncipe**, cap. XI.

⁹ MAQUIAVELLI, N. **Tutte Le Opere**. Firenze: Sansoni, 1992. Citado em: RODRIGO, Lidia Maria. **Maquiavel**, op. cit., p. 23.

que comprovam definitivamente a habilidade política do Pensador Florentino, que atinge alguns momentos insuperáveis. Acrescenta-se, ainda, que, no bloqueio rigoroso de Pisa, o papel de comissário desempenhado por Maquiavel foi determinante na retomada dessa cidade.

A importância da atividade diplomática na formação do pensamento político de Maquiavel é assim analisada por Bronowski e Mazlish:

o seu posto não lhe desse grande poder na definição da política, deu-lhe uma visão directa do processo político das cidades-estado italianas. E, como esses processos políticos variavam desde a oligarquia em Veneza à monarquia em Nápoles e à democracia em Florença, forneciam uma verdadeira escola de política para um observador atento.¹⁰

Foi nessa atividade diplomática que Maquiavel chegou à conclusão de que o mais importante na política é

[...] o Estado, não aquele imaginário e que nunca existiu; mas aquele que é capaz de impor a ordem! O ponto de partida e da chegada é a realidade corrente – por isto a ênfase na *verità effettuale* – ou seja: ver e examinar a realidade como ela é e não como se gostaria que fosse.¹¹

Isto se aplica à imagem que Maquiavel formou dos príncipes: nos seus contatos diretos com os detentores do poder durante tantos anos, o descobriu que

[...] o príncipe que os humanistas do Renascimento apresentavam como modelo aos governantes não passava de uma construção do espírito, de uma formulação abstrata e ideal, desvinculada de qualquer possibilidade e em contraste chocante com a realidade crua e áspera da época quinhentista. O príncipe ideal do humanismo era o símbolo de todas as virtudes humanas, expressão suprema de bondade e devoções religiosas, cultor da filosofia, amigo do povo, magnânimo e prudente – compendio, enfim, de todas as perfeições físicas, intelectuais e morais.¹²

Assim, surge um personagem viril, audaz, destemido, cuja máxima mais importante era ater-se á verdade efetiva das coisas, sem ficar pensando em repúblicas e monarquias imaginárias com seus princípios inspirados por altos ideais, longe da realidade concreta da política praticada naqueles dias – e em tempos anteriores.

¹⁰ BRONOWSKI, J. e MAZLISH, Bruce. **A Tradição Intelectual do Ocidente**. Lisboa: Edições 70, 1983, pg. 47.

¹¹ Disponível em: www.palmira.rj.net. Acesso em 25-10-2010.

¹² ESCOREL, Lauro. O Pensamento político de Maquiavel. **Humanidades. Cadernos da UnB**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981, pg. 18.

2. 2 O estudo da história

Como Maquiavel se inspirou na história, encontrando nela valiosas pistas para a ação política, manifesta-se, sobretudo, na sua obra *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. A obra caracteriza-se como um diálogo com o historiador Tito Lívio, que viveu de 58 a/C. até 12 d/C., o turbulento período que acusa o fim da era da República e o início do Império Romano.¹³ Uma das propriedades desta grandiosa obra foi, entre outras, o enfoque da história sob o ponto de vista da moral, ao fazer com que Maquiavel apontasse a República Romana como um verdadeiro modelo de sociedade, cuja *virtù* deveria servir como exemplo para os seus contemporâneos.

Os *Discorsi* são uma elaboração ideal, uma obra de educação política, uma sistematização mais refletida, uma projeção na história passada e futura das lições “das coisas do mundo”. É uma procura das razões que explicam o nascimento, a prosperidade e a decadência das nações, com o intuito de descobrir – no exemplo eminente da Roma Clássica – qual o segredo da força e da estabilidade dos Estados. Os *Discorsi* são compostos de três livros:

- 1º Livro: trata dos modos pelos quais se fundam os Estados e da organização e modalidades de Governo;
- 2º Livro: examina os processos de engrandecimento dos Estados e de conquista de novos Estados;
- 3º Livro: tece considerações sobre o crescimento e a decadência dos Estados e seus modos de transformação e uma análise da natureza das conjurações que ameaçam os detentores do poder.

Tudo o que Maquiavel exprime nestes livros é inspirado pela ideia, que se tornou para ele um axioma, de que a imitação da história antiga, e de modo peculiar a da República Romana, constitui a fonte por excelência da sabedoria política. Sob tal perspectiva, válida antes de tudo para a Península Italiana – outrora sede do núcleo do Império Romano – o que ocorrera no passado tendia inevitavelmente a se repetir no presente e no futuro. Assim sendo, o estudo da história impunha-se quase como uma condição *sine qua non* para a formulação da teoria do Estado e da descrição das qualidades dos príncipes.

¹³ Tito Lívio escreveu a monumental obra *Ab Urbe Condita – a partir da Fundação da Cidade* constando de 142 livros, dos quais 35 chegaram até nós, entre eles os dez primeiros.

Curiosamente, nessa obra, Maquiavel exprime uma altamente positiva apreciação da República, vista por ele como mais apta e equilibrada a tomar decisões e realizar o bem comum. Ao lado dela, - e aqui já se veem as linhas de *O Príncipe* - Maquiavel destaca a Monarquia como a melhor forma de se conseguir a formação do Estado na Península da Itália. Concluindo o mesmo raciocínio, rejeita a tirania e a oligarquia de que é afirmado que se trata de uma relação entre o vício e a virtude. Para Maquiavel porém, tanto as boas como as más formas de governo terão pouca duração e, por isso, defende a maneira mista, opinião que se reflete na descrição dos tipos de principados (Estados) no *O Príncipe* e na postura exigida dos príncipes.

Resumindo, pode-se afirmar que, em decorrência da leitura de autores clássicos, como Tito Lívio e Políbio¹⁴, além da recente história e da vasta experiência junto a políticos de sua época, Maquiavel chega à seguinte conclusão: O príncipe (irreal) está longe de como se vive e de como se deveria fazer, aprende antes a trabalhar em prol da própria ruína do que de sua conservação, porque um homem que queira em todo lugar parecer bom, atrai ruína entre tantos que não são bons.¹⁵

3 O Príncipe

3.1. Introdução

O Príncipe, incontestavelmente a obra mais conhecida de Maquiavel, foi publicada no ano de 1532, e é, portanto, póstuma. Antes de sua publicação impressa, já circularam algumas cópias manuscritas, que não tinham causado nenhum escândalo. Pelo contrário, Maquiavel ficou desapontado pela frieza de Lourenço de Médici em relação a sua obra que lhe foi dedicada. Outro fator que causa certa espécie foi o fato de que, na época, não foi negada à obra a licença de imprimí-la, o assim chamado “imprimatur”. Parece que a postergação da impressão decorre das circunstâncias políticas de 1513 - 1527, época em que Maquiavel vivia isolado no seu exílio. Além disso, acredita-se que ele queria reservar a publicação da obra para uma conjuntura mais propícia, no intuito de

¹⁴ Historiador nascido na Grécia Antiga, viveu de 203 a.C. até 120 a. C., tomando na sua juventude parte ativa na luta dos gregos contra os romanos. Feito prisioneiro, foi levado para Roma, ficando nesta cidade 17 anos como refém. Depois do seu retorno à Grécia, voltou algumas vezes a Roma e dedicou-se à história dos acontecimentos ocorridos durante a sua vida, procurando, além do rigor científico, a valorização dos testemunhos de seus contemporâneos. Cf. Biografia y Vidas/com/biografiaenlinea acesso em 10/02/2011.

¹⁵ Cf. MAQUIAVEL, *O Príncipe*, cap. XV-XVII.

produzir um efeito maior. Só mais tarde, o cardeal Reginald Pole, 1500-1588, constatando a “maléfica influência”¹⁶ da obra sobre Oliver Cromwell, denunciou Maquiavel como um espírito satânico, defensor do despotismo e justificador de todas as arbitrariedades e violências.

Ademais, a obra e seu autor enfrentaram a oposição dos Jesuítas, que, além de queimarem a efigie de Maquiavel em Ingolstat, em 1559, convenceram o papa Paulo IV a colocar o livro no *Index*, por decreto, o que foi confirmado pelo Concílio Tridentino em 1564. A oposição ao escrito do Maquiavel, entretanto, não foi proveniente apenas dos católicos, pois também os calvinistas, como, por exemplo, Inocêncio Gentillet, que em 1576 publicou *Contre Nicolas florentin*,

[...] em que não só qualificou o escritor de *puant athéiste*, mas também denunciou suas doutrinas como instigadoras da “Noite de São Bartolomeu”, acusando-as de haver insuflado no espírito de Catarina de Médici a idéia do massacre, e de haver introduzido métodos alienígenas, isto é, italianos na política francesa.¹⁷

Embora importante no conjunto de seus escritos, a obra de Maquiavel e sua filosofia política não se restringem só ao *Príncipe*, devendo ser esse escrito visto no contexto de sua obra. Com isto, entretanto, não se pode, nem se deve negar o lugar central que este livro ocupa no conjunto da obra maquiaveliana, e é esta a razão por que, neste trabalho dedicado à análise da moral em Maquiavel, e de modo especial no *O Príncipe*, se lhe dedica um estudo especial.

3.2. A Gênese de *O Príncipe*

Segundo Vilari¹⁸, deve-se buscar o conceito de *O Príncipe* no papa Leão X, 1513-1521, que lançou a ideia de fundar um outro Estado, abrangendo Parma, Modena, Urbino e Ferrara, entregando o seu governo a Juliano de Médici. Desta forma, realizar-se-ia o grande sonho, de Maquiavel, de um grande Estado monárquico italiano, superando a sua divisão em inúmeros estados pequenos, com um poder central suficiente, tanto para unificá-la como para mantê-la unificada.

¹⁶ ESCOREL, Lauro. *O pensamento político de Maquiavel*. **Humanidades**, VII. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984, n.º. 8, p.g. 18-52.

¹⁷ ESCOREL, Lauro, op. cit., p. 19.

¹⁸ VILARI, P. **Niccolò Macchiavelli e i suoi tempi**, 3 vls. Firenze: 1877, p. 294, vol. II, citado em ESCOREL, Lauro, op. cit., p. 22.

Maquiavel, entusiasta defensor dessa ideia, se distancia dela quanto à sua realização concreta como um poder monárquico central e absoluto, baseado nos ideais da tradição cristã, e se opõe contra o príncipe ideal renascentista, “símbolo de todas as virtudes humanas, expressão suprema de bondade e devoção religiosa, cultor da filosofia, amigo do povo, magnânimo e prudente”.¹⁹ Pelo contrário, o príncipe com o qual Maquiavel sonha é um técnico político realista, plasmado nos moldes do passado, sobretudo da antiga República Romana nos seus melhores dias de glória,

[...] para o qual o importante era ater-se à *verità effettuale delle cose*. [...] O príncipe maquiavélico não emerge do pensamento do seu autor aureolado pelas virtudes da ética tradicional, como produto de uma elaboração mental utópica [...] Plasma-o, ao contrário, indutivamente, com base nos dados de sua experiência e inspirado nos exemplos da Antiguidade Clássica, investindo-o de uma lógica inexorável para a consecução de seu objetivo supremo: a conquista e a preservação do poder político absoluto.²⁰

É nesta inspiração que residem a grandiosidade e o gênio de Maquiavel, que o fizeram descobrir e penetrar a essência da ação política do homem, revelando as leis próprias e analisando, dividindo e avaliando friamente a força das paixões humanas. Foi sob esse prisma que o seu livro auferiu validade permanente.

3.3. A Estrutura do livro²¹

O livro, que consta de 26 capítulos, começa com uma carta dedicatória ao magnífico Lorenzo, filho de Piero de Médici, neto de Lorenzo o Magnífico (1449-1492). Originalmente o livro seria dedicado a outro membro da família Médici, Giuliano, filho de Lorenzo, mas este morreu em 1516.

Do primeiro ao décimo capítulo é procedida à discriminação dos vários tipos de principados. Além disso, Maquiavel desenvolveu as características e qualidades dos mencionados principados. Central está o problema da conquista do poder em geral, e, especialmente, no

¹⁹ ESCOREL, Lauro, op. cit., p. 23.

²⁰ ESCOREL, Lauro, op. cit., p. 23.

²¹ Cf. **Maquiavel e “O Príncipe”**. Grupo de Estudos de Filosofia – GEFIL. Aula I. BATISTA, Flávio Donizete. <http://flaviobatista.com.br/arquivos/0212008170447>. Acessado em 15 de agosto de 2010. BATH, Sergio. **A prática política segundo Nicolau Maquiavel**. São Paulo: Ática, 2009. CHEVALLIER, J. J. **As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias**. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982, pg. 17-48.

principado novo. Tudo é visto sob a grande perspectiva da unificação da Itália, que deve ser fundada nas conquistas e na *virtù* do governante.

Do décimo ao décimo quinto capítulo, preocupa-se em argumentar e mostrar que a base de qualquer Estado está na sua autarquia militar. Trata, de maneira especial, no capítulo 11, dos Estados eclesiásticos e como chegaram ao poder que ostentam.

A parte principal da obra é formada pelos capítulos décimo quinto até o vigésimo sexto. Aqui se trata do exame do problema do governo de um povo: como um príncipe deve conduzir-se com os seus súditos e seus aliados. Quanto à imagem do príncipe formulada por Maquiavel, merecem destaque especial os quatro conceitos por ele considerados fundamentais: *virtù*, ocasião, fortuna e necessidade. Por todos os capítulos, especialmente a partir do décimo nono, encontramos Maquiavel insiste na necessidade da reformulação da imagem tradicional do príncipe, acentuando a obrigação de ele sempre se esforçar para ter o povo ao seu lado, porque, sem o apoio do povo o príncipe não resistirá às dificuldades que sobrevirão.

Do capítulo 23 até o 25, Maquiavel, constatando porque os príncipes italianos perderam seus Estados, afirma o poder da vontade humana de domar e vencer a própria *fortuna* pela razão e pela virtude.

O último capítulo – o 26 – é uma eloquente exortação à redenção e libertação da Itália do domínio das potências estrangeiras – França, Espanha e o Império Alemão – e consiste num convite ao príncipe de ser audaz e feroz, a fim de alcançar êxito. Termina com as belas palavras de Petrarca:

Virtù contro a furore
Prenderá l'armi, e fia el combatter corto;
Che l'antico valore
Nell'italici cor non è ancor morto.²²

4 Moral e Ética na política de Maquiavel

À primeira vista pode parecer fora de propósito falar de Moral E Ética em Maquiavel. Para muitos autores, e, sobretudo para muitas pessoas no seu dia a dia, os dois conceitos significam a mesma coisa e dizem

²² *O valor tomará armas contra o furor, e que seja curto o combate, pois a coragem antiga ainda não morreu no coração dos italianos.* PETRARCA, Francesco. Rime Esparse (sem maiores referências), em: **O Príncipe**, comentado por Napoleão Bonaparte, MAQUIAVEL, texto integral; Tradução: NASSETTI, Pietro. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda, 2009.

respeito ao comportamento humano. Por que e para que, então, fazer uma distinção? Leonardo Boff, no seu livro *Ethos Mundial*, diz o seguinte:

[...] precisamos voltar ao sentido originário da ética e da moralidade. Todas as morais, por mais diversas, nascem de um transfundo comum, que é a ética. Ética somente existe no singular, pois pertence à natureza humana, presente em cada pessoa, enquanto moral está sempre no plural, porque são distintas formas de expressão cultural e histórica da ética.²³

Um olhar sobre o sentido original da palavra *ética* pode esclarecer o seu rico e profundo sentido próprio. Na sua língua de origem, a grega, *ética* vem de *ethos*, que tem duas grafias, com letra *e* pequena ou grande, e conforme o tamanho muda o sentido. *Ethos* com letra pequena indica a morada, abrigo permanente tanto dos animais como dos humanos. Ela tem que ser construída pela atividade humana, e por isso deve ser sempre reformada, melhorada e aperfeiçoada. Assim, pode-se dizer que a *ética* tem por fim morar bem, e para isto constituir objetivos fundamentais e valores e princípios que norteiam a ação humana. Para os antigos, então, a *ética* está ligada ao bem, ou à felicidade, que devem ser perseguidos por meios que levem a esta bondade e felicidade. Estes meios eram também chamados de *ethos*, mas com *e* grande, e significam os costumes ou “o conjunto de valores e de hábitos consagrados pela tradição cultural de um povo”.²⁴

Ao dizer-se que alguém não tem *ética* significa a ausência nesta pessoa de princípios norteadores para sua ação, que se desenvolve, pois, de acordo com as vantagens que possa conseguir e, conseqüentemente, coerência e princípios fazem falta na sua vida. Por outro lado, quando se garante que alguém não possui moral, indica-se que esta pessoa não possui virtudes que a ajudem a “construir sua morada”, sua felicidade, e age erradamente, mentindo, roubando, explorando.

Resumindo,

[...] *moral é o conjunto de hábitos e costumes, efetivamente vivenciados por um grupo humano*. Nas culturas dos grupos humanos estão presentes hábitos e costumes considerados válidos, porque bons; bons, porque justos; justos porque contribuem para a realização dos indivíduos.

[...] *ética é a reflexão sobre a ação humana, para extrair dela o conjunto excelente de ações*. É uma ciência que tem por objeto a moral e a lei e pretende aprimorar

²³ BOFF, Leonardo. **Ethos Mundial**. Um consenso mínimo entre os humanos. S/I: Letraviva Editorial Ltda, 2000, pg. 34

²⁴ BOFF, Leonardo, op. cit., pg. 36

as “atividades realizadoras de si” desenvolvidas pelos indivíduos em busca do excelente.²⁵

4.1 A Ética maquiaveliana

Com a difusão do livro *O Príncipe*, as idéias de Nicolau Maquiavel se tornaram conhecidas, mas também, quase de imediato, foram atingidas por uma forte onda de severas críticas. A obra, que pode ser considerada como a principal de Maquiavel, foi qualificada de imoral e sem ética. Qual a razão de tão severo juízo? Ricardo Rodrigues responde a esta indagação, quando esclarece:

[...] Maquiavel simplesmente documentou verdades já conhecidas pelos homens, embora não admitidas. Tudo o que fez foi construir uma teoria política a partir da combinação de experiência concreta no trato da coisa pública, com a observação aguda do processo político, aliada ainda ao estudo da história.²⁶

Em verdade, Maquiavel faz uma análise nua e crua da prática política do seu tempo, como realmente era e não como deveria ser. Em primeira instância, está o realismo político por ele descrito como sendo a única maneira de alguém se tornar vitorioso no jogo pelo poder. Este realismo político, que não raro desprezava a moral vigente e a ética tradicional, feria em muitos aspectos os padrões escolásticos da época, baseados nos estudos teológicos agostinianos e tomistas. Esses estudos denotaram ideias que deveriam conduzir a ação política em vista da construção de uma sociedade baseada em princípios cristãos, conduzindo desta forma à construção da Cidade Justa ou de Deus sobre a terra²⁷, defendendo, neste sentido, a consecução do Bem Comum, entendido em sentido cristão. Em outras palavras, há um ideal a ser atingido e a ética, igual à prática moral, consequência dela, é julgada à luz deste ideário. Esta posição, defendida, embora com algumas pequenas diferenças pelo pensamento da Igreja Católica de então, também, se encontrava na visão

²⁵ DOS SANTOS, Antonio Raimundo. **Ética. Caminhos da realização humana**. 4 ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 2004, pg. 11 e 15.

²⁶ RODRIGUES, Ricardo. Maquiavel e a Ética na Política, **Simposion**, Unicap, no 2, 1986, pg. 44.

²⁷ Cf. a grande corrente teológica que tem em Santo Agostinho o eu grande defensor e propagador, especialmente na sua obra *De Civitate Dei – (Sobre a Cidade de Deus)* que até o século XII-XIII foi a inspiração maior para o ideal político da Idade Média, muitas vezes apresentada como o ideal da assim chamada Cristandade. Santo Tomás de Aquino, não negando a influência agostiniana, recebe grande aporte das ideias aristotélicas, como resta claro não somente no seu pequeno tratado *De Regno*, mas também no extenso, e inacabado, comentário sobre a *Política* e a *Ética do Nicômaco*, de Aristóteles.

filosófica da política baseada na teoria platônica, com a sua cidade ideal regida pela justiça, e aristotélica, em que o ideal da felicidade está central, o que foi intensamente estudado pelos sábios da época. Em outras palavras, existem conceitos, ideias de bem e de mal que servem como paradigma para a ação humana, uma ideia a que a ação humana deve obedecer ou a qual se adaptar. São os assim chamados valores eternos, que transcendem tempo e lugar, isto é, possuem validade universal.

Como consequência da análise e descrição da política de acordo com as ideias de Maquiavel, surge o assim chamado maquiavelismo, teoria que procura ligar as ideias do Pensador de Florença a procedimentos nocivos que lembram perfídia, astúcia, crueldade e traição. E o que é pior, para alguns, estas expressões pejorativas continuam sobrevivendo no tempo e no espaço e proliferam, ainda hoje, tanto na esfera política como nas desavenças do cotidiano.

É bem verdade que, no acervo de qualidades do bom governante, aceito por Maquiavel, constavam a fraude e a mentira, a dissimulação e até mesmo a crueldade.²⁸ Isto não significa, todavia, que Maquiavel defendesse ou aconselhasse um estado turbulento, de constantes lutas contra usurpadores gananciosos, anarquicamente cruel, em que os governantes poderosos mantivessem seus súditos em regime de servidão, de tortura e perversidade.

Por outro lado, o Escritor Florentino nunca deixava de louvar a honestidade e a integridade em governantes.²⁹ Pelo estudo de fatos passados entretanto, e de outros da história de então, que havia presenciado e testemunhado, enfatizava que o político dependia de qualidades bem diversas. Fazendo distinção entre honestidade e ingenuidade, acreditava ele que praticar a honestidade sem levar em conta os efeitos prejudiciais para toda uma coletividade ou para a nação é, de fato, mera ingenuidade, defeito máximo de maus governantes.

Discorrendo, ainda, sobre integridade, Maquiavel considerava louvável o fato de que o príncipe fosse um homem íntegro e mantivesse a palavra empenhada.³⁰ Ao mesmo tempo, porém, alertava para o fato de que, conforme a necessidade, ele poderia abandonar a boa fé, desfazendo, assim, a palavra dada:

²⁸ Cf. **O Príncipe**, op. cit. cap. XVII.

²⁹ Cf. RODRIGUES, RICARDO. Maquiavel e a Ética na Política. **Symposium**, nº 2, Recife: Unicap, 1986, pg. 48.

³⁰ Cf. MAQUIAVEL, **O Príncipe**

Um príncipe prudente não deverá, pois, agir de boa fé quando, para fazê-lo precise agir contra seus interesses, e quando os motivos que o levaram a empenhar a palavra deixarem de existir.³¹

Em circunstâncias adversas, este poderia utilizar-se, igualmente, da dissimulação, porquanto os homens em geral são tolos e sempre acreditam em quem lhes faz promessas ou lhes promete benefícios. Usando uma linguagem coloquial contemporânea, “para cada bobo há sempre um esperto”.

A argumentação do Escritor Florentino sobre a crueldade reflete-se nos louvores e elogios feitos por ele ao Duque de Valentino, citado como exemplo de um autêntico e renomeado estadista:

César Bórgia era considerado cruel, mas sua crueldade impôs ordem à Romanha, unificou-a, reduzindo-a à paz e à fidelidade. Se examinarmos bem este ponto, veremos que na verdade ele foi muito mais clemente que o povo de Florença que, para fugir à reputação de cruel, permitiu a destruição de Pistoia.³²

É interessante esclarecer que a admiração de Maquiavel por César Bórgia não emergiu do fato de ser este um homem perverso e cruel. Em sua óptica, César Bórgia surgiu como um governante eficiente, destemido, sábio, capaz de comportar-se como príncipe em toda e qualquer situação.

Em virtude destas e de outras afirmações em torno do caráter político e do jogo pelo poder, Maquiavel atraiu para si muitas críticas através dos tempos. Seus conceitos e teorias foram analisados de várias maneiras e muito mal interpretados. Como expresso anteriormente, sua obra foi qualificada de imoral e sem ética. Impuseram ao Escritor a condição de advogado da política sem moralidade.

Lauro Escorel refuta esta ideia, quando diz que: “Os princípios do político florentino podem não ser cristãos, mas são éticos”.³³

Não partilhando igualmente daquela opinião que o Professor Cranston projeta o Escritor para uma dimensão contrária, quando sugere que: “O argumento de Maquiavel parece-me ser o de que apenas existe uma verdadeira moralidade, mas que por vezes o governante tem que a

³¹ MAQUIAVEL, **O Príncipe**, op. cit. cap. XVIII

³² MAQUIAVEL, **O Príncipe**, op. cit. cap. XVIII.

³³ ECSOREL, Lauro, O Pensamento Político em Maquiavel. **Cadernos da UnB. Humanidades**. Brasília: UnB, 1981, p. 36.

desrespeitar”.³⁴ Cranston propõe, ainda, que a principal razão de o Florentino ser continuamente hostilizado,

[...] é a de que ele aconselha (os governantes) a fazerem consciente e deliberadamente, o que muitos estão fazendo de modo natural, preferindo não pensar no assunto. [...] Maquiavel nunca endossou o uso da fraude para a proteção de carreiras políticas, aconselhando-a apenas para encobrir aqueles atos de Estado necessários, que violam a moralidade.³⁵

Dáí conclui-se que estes atos de Estado necessários correspondiam ao conceito maquiaveliano de “ragione di stato” e à consciência de que a política é uma atividade autônoma do Estado e no Estado, sem recurso ou associação à ética, à jurisprudência, à moralidade cristã ou pagã. Seria mais justo e claro dizer que há para Maquiavel uma mudança no conceito da ética. Ele aceita que a ação política deve ser orientada por valores, mas estes assumem caráter totalmente diferente, distanciando-se do ideal teológico, filosófico, e, sobretudo, da ideação da felicidade pessoal. Para o Secretário Florentino, o Estado é, sem dúvida, o valor mais alto além do qual não existe um limite. Para ele, a política resumia-se numa coisa: conquistar e manter o poder ou a autoridade no domínio conquistado. Portanto, a religião, a moral e outros valores que os humanistas pretendiam associar à política, nada tinham de relação com aquele ponto fundamental. Permitia-se a exceção apenas nos casos em que a religião e a moral contribuíssem para a conquista e a manutenção do poder, quando então se tornam meios para a grandeza do Estado.

É preciso não esquecer de que a razão de Estado implica um cunho social. Isto quer dizer que, embora o Estado representasse poder pessoal, prestígio e força para o governante, focalizava e visava também aos súditos, toda uma comunidade de homens para gerenciar e prover. Para Maquiavel, isto era um ponto de capital importância, visto que ele deixa transparecer nos seus escritos a opinião que considera os homens maus de nascença e índole. Por conseguinte, de nada adiantariam a boa-fé, a integridade e a honestidade do príncipe, se estas virtudes não impedissem a sua ruína, levando o Estado à fraqueza e à derrota, que tem como consequência o domínio inimigo, o qual provocaria não só a inquietação, mas também o sofrimento de toda a coletividade. Esta inquietação e o concomitante sofrimento, por sua vez, causariam a desconfiança e até a

³⁴ CRANSTON, Maurice, Política e ética. Em: KING, PRESTON, **O Estudo da Política**. Brasília: Universidade de Brasília, 1980. Citado em: RICARDO Rodrigues, **Maquiavel e a Ética na Política**, op. cit. p. 49.

³⁵ Cranston, O.C. Em: RODRIGUES, op. cit. p. 50

revolta dos cidadãos e enfraqueceriam o Estado. Por isso, o aspecto ético, para Maquiavel, está nas mais elevadas regras de grandeza de Estado, manutenção do poder, governabilidade e defesa, custe o que custar, do Estado ou do domínio do príncipe. É na história, e também nas suas aventuras diplomáticas, que Maquiavel viu estes princípios sendo praticados – para o bem do Estado e do seu príncipe e súditos -, ou negligenciados – para a sua ruína e fraqueza.

Ricardo Rodrigues aprecia e tenta justificar esta doutrina maquiaveliana, quando destaca: “É necessário, porém, perguntar desapassionadamente se Maquiavel realmente merece ser considerado “maquiavélico””.³⁶ O autor reaviva a polémica em cima de Maquiavel e chega á conclusão de que o Florentino não quis propriamente sugerir como os príncipes deveriam se comportar para que sua política se adequasse ao ideal ético da sociedade, mas apenas registrou como realmente procediam, de modo que um entre os outros não poderia se comportar diferentemente, caso quisesse se conservar no trono e não passar por ingênuo.

Vasquez é outro autor que se inclina para separar a ética da política, e declara:

Na política o indivíduo encarna uma função coletiva e a sua atuação diz respeito a um interesse comum. Na moral, pelo contrário, ainda que o coletivo esteja sempre presente, o elemento íntimo pessoal desempenha o papel importante [...] interiorizando as normas gerais e assumindo responsabilidades pessoais.³⁷

Na realidade, o fato mais notório é que, ainda nos dias de hoje, os estudiosos que procuram abordar ou elucidar o mesmo tema, ou seja, comprovar ou não a identificação da política com a moral e a ética, sempre tentam se basear nos pressupostos constantes da filosofia política do famoso Escritor Florentino.

4.2 A moral em Maquiavel

Sabe-se que vários pensadores, contemporâneos de Maquiavel escreveram, também como este, manuais da linha “Espelho dos Príncipes”³⁸, com o intuito de oferecer um norteamento comportamental para aquele que governa, pautado tão somente numa moral cristã.

³⁶ RODRIQUES, Ricardo, **Maquiavel e a Ética na política**. Op. cit., p. 43-53.

³⁷ VASQUEZ, Adolfo Sanchez. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982, pg. 77.

³⁸ É um gênero literário antigo que se espalhou sobre a Europa Medieval, com base em fontes orientais, nos séculos XII a XV.

A corrente filosófica tradicional enfatiza a tese de que a *virtù* caracterizada por qualidades morais individuais, como a justiça, devia ser completada pelas qualidades ou virtudes cristãs, como a bondade e a fé.

Ao contrário, Maquiavel prefere romper com as tendências medievais. Resolve apresentar o seu “Espelho”, com características diferentes, deixando de lado princípios de uma moral cristã. Rejeita imperativos categóricos como leis morais não relativizáveis por considerá-los belos ou atraentes como conceitos teóricos, mas ineficazes, na prática da vida pública. Estudiosos do universo maquiaveliano, como Berlin³⁹ e Skinner⁴⁰, compartilham da idéia de que essa preocupação em romper, e até mesmo denunciar a ingenuidade das teorias políticas, reflete o traço de maior originalidade de Maquiavel.

O Florentino rejeita a filosofia política tradicional, acreditando que os comentadores de sua época não haviam conseguido perceber a incompatibilidade de uma “moral cristã” que atenda à pessoa e uma “moral política” que atenda ao coletivo, no caso, o Estado.

Essa incompatibilidade reside na natureza humana, representada por homens maus, levianos, covardes e gananciosos. Na tentativa de comprovar a sua tese, Maquiavel resume seu pensamento numa frase lapidar:

[...] Seria muito louvável que um príncipe possuísse todas as qualidades consideradas boas. Não sendo isto, porém, inteiramente possível, devido às próprias condições humanas, é necessário a um príncipe aprender a não ser bom.⁴¹

Acredita Maquiavel que a história é cíclica, e que os costumes variam de região para região, de época para época. Assim sendo, como é impossível frear as paixões e os instintos humanos, os conflitos e as desordens aconteceriam indefinidamente. Continuamente estariam presentes os mesmos vícios ou as mesmas virtudes.

Para o Pensador Florentino, entretanto, cujo sonho era ver a Itália renascida como um Estado forte, como outrora o Império Romano, era fundamental acabar com a desordem, causadora de uma situação política tão caótica como a da Península Italiana do seu tempo. Realmente,

³⁹ BERLIN, Isaiah. **O Problema de Maquiavel**. Centro de Documentação Política e Relações internacionais. Textos de Aula. Brasília: UnB, s/d.

⁴⁰ SKINNER, Quentin, **Maquiavel**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

⁴¹ MAQUIAVEL. **O Príncipe**. Cap. XV.

parafrazeando Rodrigues⁴², é possível dizer que a visão histórica política dominante nesta parte da Europa expressava um exemplo significativo dessa malignidade humana: a Península dividida, a ausência de um poder central; lutas fratricidas; conflitos violentos entre pequenas nações ou principados italianos; invasões promovidas por impérios ou grandes reinos vizinhos; o poder temporal da Igreja tantas vezes se transformando em outro obstáculo. Afinal, um quadro desolador de fraqueza total e de insignificância política.

Preocupado, angustiado mesmo, com esse alarmante contexto histórico em que a Itália (inclusive Florença) se encontrava envolvida, Maquiavel fortifica, cada vez mais, a sua visão sonhadora de uma pátria forte, unida eficiente e eficaz. Nesta perspectiva, munido por um espírito empírico também realista, o Pensador Florentino assume posição ideológica, isto é, pragmática, política e, para muitos, revolucionária.

Vários intérpretes concordam com a noção de que Maquiavel, levado naturalmente por seu empirismo, toma aquela dura e cruel conjuntura política como um desafio.⁴³ Em decorrência, passa a conceber um príncipe herói; um príncipe valoroso, determinado, capaz de ir até as últimas conseqüências a fim de alcançar seus objetivos, que era – nada mais nada menos – a regeneração da República. Conforme o pensamento de Lídia Maria, “o projeto político do secretário florentino apontava, essencialmente, para a construção de um Estado forte, unificado e voltado para o bem comum”.⁴⁴

Levando em conta o contexto histórico, sobre o qual se discorreu anteriormente, pôr em prática semelhante projeto político não era tarefa simples. Daí por que o príncipe idealizado por Maquiavel deveria ser virtuoso, ou pelo menos parecer ser, e, além disso, deveria possuir muita astúcia, esperteza e sabedoria para pautar as suas ações com vistas às circunstâncias. Neste sentido, a visão do Florentino é incisiva: há vícios que são virtudes. Não tema, pois, o príncipe que deseje se manter no poder incorrer no opróbrio dos defeitos mencionados se tal for indispensável para salvar o Estado. Aconselhava, ainda, ao príncipe sábio que devia se aproveitar sempre das oportunidades (*occasione*) “aprender os meios de não ser bom e a fazer uso ou não deles, de acordo com as

⁴² Cf. RODRIGUES, Ricardo. **Maquiavel e a Ética na Política**, op. cit., p.49-52.

⁴³ Cf. por exemplo Paul Larivaille e Newton Bigotto.

⁴⁴ RODRIGO, Lídia Maria, **Maquiavel – Educação e Cidadania**, Petrópolis: Editora Vozes, 2002, pg. 31.

necessidades.”⁴⁵ De conformidade com a teoria política maquiaveliana, o príncipe poderia até praticar o mal, desde que seu ato fosse justificável, ou melhor, que resultasse num bem maior para todos: a estabilidade do Estado.

Interpretando a filosofia política de Maquiavel dentro dessa óptica, Rodrigues conclui:

É assim que a política maquiaveliana se faz autônoma. A finalidade é excelsa e imperativa, porque necessária, inevitável, originária e fundamental, é uma legitimação tão forte que pode atropelar qualquer consideração ética. O absolutismo é justificado.⁴⁶

Assumindo posicionamento tão radical, era lógico, pois, que a concepção maquiaveliana entrasse fundamentalmente em choque com a consciência moral da tradição política cristã. De fato, dos pensadores cristãos, dos liberais e dos teóricos do Estado beneficente, emerge uma contundente onda de críticas contra o Pensador Florentino. É tachado de cínico, imoral, inescrupuloso, demônio, espírito satânico, autor maldito e outros adjetivos do mesmo gênero.

Como consequência deste panorama, Maquiavel passou a ser deveras incompreendido: incompreensão que perdura até os dias atuais. Um comentarista recente já o compreendeu: “como uma das figuras mais emblemáticas, sendo odiado por muitos, amado por outros e incompreendido pela grande maioria”.⁴⁷

Considerável número de leitores desinformados, alguns deles em total ignorância a respeito das obras de Maquiavel, ainda hoje evocam a figura do Secretário Florentino ou associam o seu nome a dois termos que assumiram sentido pejorativo: maquiavélico e maquiavelismo. Nas duas acepções, dão ideia de indivíduos traiçoeiros, auspiciosos, caloteiros.

Quem de nós, por exemplo, não presenciou alguém se utilizando do termo maquiavélico para criticar ou denunciar uma pessoa desleal, corrupta que, para conseguir vantagens pessoais, sai atropelando tudo e todos, sem levar em consideração qualquer aspecto ético ou moral?

⁴⁵ MAQUIAVEL, **O príncipe**, cap. XV.

⁴⁶ RODRIGUES, Ricardo. **Maquiavel e a ética na política**. Op. cit. pg. 71.

⁴⁷ AUGUSTO, Eduardo Agostinho Arruda. **Nicolau Maquiavel. Justiça e Razão de Estado**. Faculdade Autônoma de Direito. São Paulo: dezembro de 2008.

Portanto, neste trabalho, evitou-se, de propósito o adjetivo maquiavélico, irremediavelmente distorcido por interpretação errônea, usando em seu lugar a expressão *maquiaveliana*.

Ainda, em decorrência desta atitude objetiva e desapaixonada assumida por Maquiavel, fugindo dos padrões escolásticos do seu tempo, até o século XVII, eram poucos os doutrinadores que aceitavam abertamente os seus pressupostos. E, no século XIX, desenterraram a célebre frase que lhe é igualmente atribuída: os fins justificam os meios, a qual não consta dos seus escritos; sentença cujo uso se faz geralmente isolada do contexto; unidade de ideia que jamais alguém comprovou tê-lo ouvido pronunciar. E, se realmente o Político Florentino a abordava, os fins eram tão admiráveis que não poderia ninguém deixar de o louvar.

Na Modernidade, porém, as obras do Grande Pensador passaram a ser efetivamente analisadas, discutidas e apreciadas. Atingiu-se a essência de sua filosofia política, e Maquiavel, com a imagem resgatada, aparece cintilante no universo de autores bem-sucedidos.

Atualmente comentadores de renome, de todos os cantos, se arvoraram em defensores do Autor Florentino, tecendo-lhes referências honrosas e louvores. Entre os que concordam com opiniões, conclusões e interpretações de Maquiavel, aponta-se o nome de Mounin:

Pode-se afirmar que o secretário teve honroso papel na política da época, com os meios da época, à medida da época - no seu lugar: Florença; e com as cartas que tinha em mão; as cartas florentinas que não constituíam um jogo famoso. Na história do seu tempo, Maquiavel é vencido, não um falhado.⁴⁸

E, na tentativa de defender Maquiavel contra seus adversários, Mounin acrescenta:

Maquiavel foi realmente um político que se alimentou de fatos, apaixonado por fatos, incansável na análise dos fatos [...] Pode mesmo afirmar-se um dos mais certos méritos de Maquiavel e um dos menos notados, dos menos célebres também, é a paciência incansável com que pinta com minúcia o espetáculo infinito da complexidade dos fatos. Mesmo se quase nunca estamos de acordo com ele acerca das causas e conexões, a leitura de Maquiavel é um antídoto salutar: sem disso fazer um dogma, unicamente devido ao cuidado que põe na descrição, ensina, a cada linha, que em política nada é tão simples como parece.⁴⁹

⁴⁸ MOUNIN, Georges, *Maquiavel*. Lisboa: Edições 70, 1984, p. 15.

⁴⁹ MOUNIN, Georges, *Maquiavel*, op. cit. p. 30.

Nos tempos modernos, outro doutrinador que merece igualmente ter seu nome incluído na lista dos defensores de Maquiavel, é Lauro Escorel, quando expressa:

Maquiavel não traçou, portanto, regras políticas que estivessem em contradição com o seu tempo e que passassem, desde então, a ser germes de corrupção ou incentivos ao absolutismo, como seus adversários quiseram fazer crer; limitou-se a registrar dados de fato, normas empíricas de conduta que explicaram no passado e no presente os êxitos e fracassos políticos. Ao mesmo tempo, interpretou ele as tendências políticas da época, que era o absolutismo real e o secularismo, sob cujos auspícios nascia o Estado Moderno. [...] Se alguma responsabilidade moral lhe pode ser atribuída, será a de não se ter preocupado em submeter a prática política ao crivo de um código moral meta-histórico; mas isto resulta do método indutivo-empírico que o espírito da Renascença lhe inspirou.⁵⁰

Encontra-se nos escritos de Bertrand Russel, talvez, uma das mais ardorosas e eloquentes defesas de Maquiavel contra as críticas dos anti-maquiavelistas. Suas palavras comprovam esta afirmação:

A Renascença, embora não haja produzido nenhum filósofo teórico importante, produziu um homem de suprema eminência na filosofia política, Maquiavel. É costume sentir-se a gente chocada por ele, e não há dúvida de que, às vezes, ele realmente é chocante. Mas muitos outros homens também o seriam, se fossem igualmente livres de hipocrisia. Sua filosofia política é científica e empírica, baseada em sua própria experiência dos assuntos, preocupada em declarar os meios de se chegar a determinados fins, sem se preocupar de se saber se tais meios são considerados bons ou maus. Quando, em certas ocasiões, se permite mencionar os fins que deseja, estes são de tal natureza que não podemos senão aplaudi-los. Grande parte da difamação convencional ligada ao seu nome deve-se à indignação dos hipócritas, que odeiam o franco reconhecimento das más ações. Resta, é certo, uma boa parte que realmente exige crítica, mas, nisto, ele é uma expressão de sua época. Tal honestidade intelectual a respeito da desonestidade política dificilmente teria sido possível em qualquer outra época e em qualquer outro país, exceto, talvez, na Grécia entre os homens que deviam sua educação teórica aos sofistas e seu adestramento prático às guerra de minúsculos Estados que, tanto na Grécia clássica, como na Itália da Renascença eram o acompanhamento político do gênio individual.⁵¹

⁵⁰ ESCOREL, Lauro, *Introdução ao Pensamento de Maquiavel*, op. cit. p. 20.

⁵¹ RUSSEL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**. Livro Terceiro. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969, p.20.

A tendência moderna diz que não se deve simplesmente “denegrir a imagem de Maquiavel e nem tão pouco louvá-lo indiscriminadamente”.⁵² Concorde-se em gênero e, número com esta afirmação predominante nos dias atuais. Não há dúvida de que o Autor Florentino cometeu erros, mas acertou muito mais. Jamais se deve esquecer de que ele foi um produto do meio. O peixe não vive fora d’água. E, para Maquiavel, era quase impossível emergir da turbulência histórica em que viveu. O Político de Florença foi praticamente nocauteado. Seu espírito confrontou-se com um dilema de escolha: viver ou morrer. E quem preferia morrer? O que faz um homem todo dia senão lutar pela sobrevivência? O poder político era uma loteria. Para ganhar, qualquer príncipe teria de jogar. Na luta pelo poder, Maquiavel justificava o uso das armas ou da crueldade. Por outro lado, sempre dava lições ao povo para se livrar dos tiranos.⁵³

5 Considerações finais

Maquiavel, ao expor o pensamento ou ideias sobre a política, o fez de modo genial, sem se deixar aprisionar por nenhuma corrente literária ou doutrinária. Criou estilo próprio, pessoal. Como consequência, seus escritos foram analisados de maneiras diversas, inclusive mal interpretados. Nos nossos dias, ainda há alguém que não consegue interpretá-lo com clareza, coerência e plena nitidez.

Para uns, Maquiavel parece ser o protótipo do político sem escrúpulos, sem ética, que age de acordo com as circunstâncias que se lhe apresentam. Destarte é considerado um escritor e pensador nocivo, cujas ideias devem ser banidas da prática política e substituídas por uma “verdadeira” atitude ética.

Para uns, Maquiavel é considerado um elitista, ao contrário de outros, que o têm em conta como um democrata autêntico que não via outro fator capaz de sustentar a estabilidade de todo e qualquer regime senão a força e o apoio popular. E, ainda hoje, este axioma converge na política moderna, onde nenhuma autoridade se conserva no jogo do poder, quando não goza de boa reputação e grande simpatia junto ao povo.

⁵² ESCOREL, Lauro. *Introdução ao Pensamento de Maquiavel*, op. cit. p. 21.

⁵³ Biografia Niccoló Machiavelli – 1469-1527. Disponível em: www.plmito.rj.net. Acessado em 15 de dezembro de 2010.

Ainda há pessoas que o apresentam como defensor da força e do absolutismo, enquanto outras o exaltam na qualidade de conselheiro dos governantes, republicano e amigo das leis.

Não obstante todas estas controvérsias, e talvez exatamente por causa delas, a filosofia empírica e científica de Maquiavel se tornou um marco inestimável na trajetória da ciência política e universal.

Como explicar que Maquiavel porém, é um verdadeiro ponto de referência no desenvolvimento da ciência política? O fato é que, em decorrência dos ensinamentos dele, a arte da política não está mais ligada à formulação de ideais abstratos e, por muitas vezes, utópicos, de um bem comum formulado com suporte num ideal cristão, mas na observação da prática da ação política e na formulação clara dos objetivos que se intente alcançar. Também está se vendo que a ética na política não deve ser concebida e avaliada nos mesmos termos que a ética individual, com suas normas do bem e do mal. A filosofia contemporânea fundamenta-se na efetiva perseguição de eficácia, vigor patriótico, análise aguda das circunstâncias na procura do fortalecimento e conservação da pátria.

Não deve ser esquecido o fato de que, nos primeiros tempos, Maquiavel foi incompreendido por ser aquele expectador objetivo do processo político que se manifesta nos seus escritos. Na verdade, a arte política maquiaveliana sempre procurou assentar-se na verdade efetiva das coisas, ignorando a busca de como as coisas deveriam ser. Com o realismo que lhe é peculiar, o autor florentino pretendia apenas ensinar ao príncipe a fugir do imaginário, recusando imagens idealizadas pela natureza humana, mas irreais e que nunca existiram. Para evitar a ruína e tornar-se vitorioso, o detentor do poder deveria se fixar no real e considerar os homens como eles realmente são.

Desempenhando o papel de mestre dos príncipes, legou à contemporaneidade um dos seus mais relevantes ensinamentos. O caminho para o governante se tornar eficaz e também responsável é basear seus empreendimentos em informação correta, previsão de futuros imprevisos, diagnóstico oportuno, cálculo exato dos resultados previsíveis, tomada de decisão na hora certa e muita sabedoria.

Pretendendo dar conselhos aos príncipes, prestou um excelente serviço à humanidade. Aconselhou a prudência para todas as gerações. Sendo cauteloso, o homem procura logo a cura de seus males, em vez de tomar providências tardias, muitas vezes sem chances de remediá-los.

Ensinou a todos a ver além das aparências e descobrir o essencial, aquilo que fica escondido sob os bastidores do teatro da vida.

Evitar sempre a neutralidade e a dubiedade foi outra importante lição. A pessoa que não assume corajosamente sua verdadeira posição não inspira credibilidade e jamais conseguirá a confiança, a lealdade e a afeição de outrem.

Conclamou Maquiavel as gerações a não se deixarem abater diante das crises ou dos momentos de infortúnio. Ao contrário, é preciso lutar sempre pelas suas convicções e acreditar firmemente que vencer sem luta é triunfar sem glória.

Após a divulgação de sua obra mais importante *O Príncipe*, Maquiavel teve suas reflexões políticas muito mal interpretadas, conforme já expressei. E esta incompreensão perdura por séculos, até os dias atuais. Basta que se procure num dicionário o significado do vocábulo *maquiavélico*, e logo se encontra como sinônimo deste termo, "indivíduo que age com astúcia, perfídia ou malvadeza". Interpretações dessa natureza nada têm de verdadeiro. Sempre são resultantes de leigos desinformados ou mesmo acadêmicos que não efetuam uma análise mais atenta e cuidadosa sobre as posições políticas de Maquiavel. E, destarte, não atingem a profundidade do complexo ideário maquiaveliano. Nesta perspectiva, acredita-se que a maior ofensa que se possa cometer contra o Notável Escritor Florentino é essa herança maldita em torno de seu nome.

O Príncipe é, na atualidade, um dos livros mais polêmicos e mais lidos do mundo. Sem qualquer dúvida, um verdadeiro *best-seller*. Contém subsídios para todo e qualquer leitor que queira se aprofundar no conhecimento das regras e artífices da arte de governar. Considerado como um verdadeiro breviário sobre política, tornou-se livro de cabeceira para vários governantes. Determinar o fim da influência doutrinária medieval sobre a investigação política contemporânea foi sua importância fundamental.

Apesar do seu intenso vigor patriótico, o Diplomata Florentino morreu sem presenciar a realização do seu sonho maior: ver sua pátria - a Itália renascentista - cintilando no panorama das nações fortes, unidas, estáveis e desenvolvidas. E porém, por meio das páginas de *O Príncipe*, transmitiu um admirável cabedal de conhecimentos sobre a lógica que rege a conquista e a manutenção do poder.

Por tudo o que se abordou neste trabalho, acredita-se firmemente que, com justa razão, Maquiavel merece o cognome de “pai da ciência política moderna”.

Referências Bibliográficas

AUGUSTO, Eduardo Agostinho Arruda. *Nicolau Maquiavel. Justiça e razão de Estado*. São Paulo: s/Ed, dezembro de 2008.

BATISTA, Flávio Donizete. *Maquiavel e “O Príncipe”*. Disponível em: <http://flaviobatista.com.br/arquivos/0212008170447>. Acessado em 25 de outubro de 2010.

BELLOZO, Edson. *Maquiavel e as origens do pensamento político moderno*. Disponível em: www.miniweb.com.br/ciencias/artigos/maquiavel. Acesso: em 15-09-2010.

BERLIN, Isaiah. *O Problema de Maquiavel*. Textos de Aula. Centro de Documentação Política e Relações Internacionais. Brasília: UnB, s/d.

BIRARDI, A. e Castalani, G. R. *Desmistificando Maquiavel*. Ensaio acerca de sua história, obras e conceitos. Disponível em: <http://www.klepsidra.net.klepsidra4/maquiavel.htn>. Acessado em 18/09/2010.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

BRONOWSKI, J. e MAZLISH, Bruce. *A Tradição Intelectual do Ocidente*. Lisboa: Edições 70, 1983.

CAILLÉ, Alain, LAZZERI Christian, SENELLART Michel (organizadores). *História argumentada da Filosofia Moral e Política*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.

BARROS, Vinicius Soares de Campos. *10 lições sobre Maquiavel*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

FRANCO, Afonso Arinos de Mello. O Pensamento político na Renascença. *Cadernos da UnB. Humanidades*. Brasília: UnB, 1980, p. 19-27.

DUVERNOY, J.F.. *Para conhecer o pensamento de Maquiavel*. Porto Alegre: L&PM Editores Ltda., 1984.

SCOREL, Lauro. *Introdução ao pensamento político de Maquiavel*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.

_____. O Pensamento político de Maquiavel. *Cadernos da UnB. Humanidades*. Brasília: UnB, 1981, p. 18-52

GREGORIO, Fernando César. *Aplicando Maquiavel no dia a dia*. São Paulo: Madras Editora Ltda., 2008.

GRUPPI, Luciano. *Tudo começou com Maquiavel*. Porto Alegre: L & PM Editores, 1988.

LARIVAILLE, Paul. *A Itália no tempo de Maquiavel (Florença e Roma)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

MAQUIAVEL, *O Príncipe. Comentado por Napoleão Bonaparte*. Tradução: Pietro Nasseti. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda., 2009.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1992.

MOREIRA, Marcilio Marques. *O Pensamento Político de Maquiavel*. Textos de aula. Brasília: Centro de Documentação Política e Relações Internacionais, s.d.

MOUNIN, Georges. *Maquiavel*. Lisboa: Edições 70, 1984.

REALE, Giovanni e ANTISERI Dario. *História da Filosofia*. Do Humanismo a Descartes. São Paulo: Paulus, 2004.

RODRIGO, Lídia Maria. *Maquiavel*. Educação e Cidadania. Petrópolis, Editora Vozes, 2002.

RODRIGUES, Ricardo. *Maquiavel e a Ética na Política*. Symposium, nº2, Recife: Unicap, 1986, p. 43-53.

RODRIGUES, Ruy Martinho. *Príncipe, Lobo e Homem Comum (Análise das Idéias de Maquiavel, Hobbes e Locke)*. Fortaleza: UFC, 1997.

RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. Livro Terceiro. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

SANTOS, Vivian Matias dos. Niccolo Machiavelli: moralista ou intelectual orgânico. Em: *Mediações*, v.12, n.2 p. 175-187, jul/dez. 2007.

SKINNER, Quentin, *Maquiavel*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

STRATHERN, Paul. *Maquiavel (em 90 minutos)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

WEBER, Hingo. *O príncipe & Maquiavel sem ideologias*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

SADEK, Maria. Nicolau Maquiavel, o cidadão sem Fortuna e o intelectual de virtù. Em: WEFFORT, Francisco C. (org.). *Os clássicos da Política*. 4 edição, São Paulo: Editora Ática, 2003.

WEFFORT, Francisco C. (org.), *Os clássicos da Política*, 4 edição. São Paulo: Ática, 2003.

**Esp. Fany Ferreira ter Reegen*

Licenciada em Filosofia e História pela Faculdade de Filosofia do Ceará e.
Especialista em Gestão Pública pela Universidade Vale do Acaraú.

***Prof. Dr. Pe. Francisco Evaristo Marcos*

Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana

SOBRE A RELAÇÃO DINÂMICA DA REALIDADE SUPRA-SENSÍVEL SEGUNDO PROCLO

SUR LA RELATION DYNAMIQUE DE LA RÉALITÉ SUPRASENSIBLE SELON PROCLUS

*Profa. Dra. Francisca Galiléia Pereira da Silva**

*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen**

*Suelen Pereira da Cunha**

Resumo

O presente artigo tem por objetivo demonstrar porque as relações dinâmicas são imprescindíveis na filosofia procleana. Para tanto, parte-se da problemática da inexistência de movimento na realidade supra-sensível, mostrando que o movimento de processão não diz respeito a um movimento de deslocamento. Defende-se, pois, que não se trata, em Proclo (412 – 485 d.C), de uma sucessão de eventos e nem de uma mudança na substância. Desta forma, após a análise do movimento de processão, parte-se para a consideração do papel das tríades da realidade incorpórea para, só então, verificar a importância das relações dinâmicas na multiplicação e diversidade dos seres. Após ser estudado o papel das tríades, será possível perceber que não é o movimento o responsável pela diversidade, mas a relação dinâmica que a possibilita. Assim, este trabalho se fundamenta nos *Elementos Teológicos* de Proclo.

Palavras-chave

Proclo. Triades. Relação Dinâmica.

Resumé

L'objectif de cette recherche est montrer que les relations dynamiques sont indispensables dans la philosophie proclienne. Alors, il part de la question de l'absence du mouvement dans les réalités suprasensibles, montrant que le mouvement de procession n'est ni une succession d'événements ni un changement dans la substance. Après analyser le mouvement de procession, il fait l'examen de la fonction des triades dans la réalité incorporelle et vérifie l'importance des relations dynamiques dans la multiplication et dans la diversité des êtres. Après l'étude de la fonction des triades, il sera possible comprendre que n'est pas le mouvement le responsable pour la diversité, mais la relation dynamique qui la rend possible. Cet étude est fondamentée dans l'oeuvre *Éléments de Théologie* de Proclus (412-485 a. C).

Introdução

Herdeiro da filosofia pagã, Proclo (412-485 d.C) é considerado o último expoente de destaque da filosofia antiga a atuar na escola de Atenas¹. Como neoplatônico, as teses do Bizantino são marcadas pela tentativa de conciliação das doutrinas platônicas, aristotélicas e pitagóricas. Por estar inserido no contexto das escolas da Antiguidade Tardia, os escritos do filósofo são caracterizados por sua sistematicidade. Neste sentido, o pensador, ao expor a passagem da unidade à multiplicidade, não admite passagens abruptas e, portanto, não concebe que do Uno surja, imediatamente, a multiplicidade em sua complexidade, isto é, ele não concebe uma passagem imediata do Uno ao Noûs.

Entretanto, ainda que a passagem do Uno ao múltiplo seja algo fundamental na filosofia procleana, ela encerra um problema. Acontece que Proclo, na realidade supra-sensível, não admite movimento na substância. Diante disto, partindo da ideia platônica de que "*mudança é movimento*"², a diferença entre os seres da realidade imaterial não pode ser explicada. Uma vez que sem movimento não há produção. Assim, para solucionar tal problemática, parte-se da hipótese de que a diferença na realidade imaterial não é o resultado de um movimento de deslocamento ou da própria substância dos seres, mas da relação entre os princípios que os constituem. Para verificar tal hipótese é preciso iniciar a análise com o

¹ Fechada em 529 por Justiniano, de acordo com o decreto que afirma: "*Ninguém que tenha sido contagiado por tais heresias poderá desempenhar grau no exército ou exercer ofícios públicos, nem, na condição de professor que se ocupe de alguma disciplina (...) Proibimos que seja ensinada qualquer doutrina da parte daqueles que são afetados pela insânia dos ímpios pagãos*" (REALE, Giovanni. *Plotino e o Neoplatonismo: história da filosofia grega e romana – vol. III*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2008 p. 206-208). Tal decreto, que afetou profundamente as escolas de vertente pagã, fez com que pensadores da Academia, como Simplício (490 – 560 d.C.) e Damascius (458 – 583 d.C) fugissem para Pérsia. A fim de dar continuidade aos estudos, permaneceram, por volta de 531/532, na corte de Khussraw I, pois o rei da Pérsia se mostrava simpatizante do pensamento grego. Somente em 533, por ocasião do "tratado de paz eterna" assinado entre os persas e os bizantinos, retornaram ao Ocidente. Sobre a fuga dos pensadores pagãos para a Pérsia, ver: SILVA, Francisca Galiléia da. *AFLATUN: Trajetória e características de Platão na filosofia árabe*. Kairós: Revista Acadêmica da Prainha. Fortaleza. v.9, n.1. Jan-Jun: 2012. pág. 62-74.

² *Parmênides*. 162c.

movimento de processão, pois é por ele que, primeiramente, Proclo explica a saída da unidade em direção à multiplicidade.

1. O movimento de processão

De acordo com a filosofia procleana, a multiplicidade só pode ser pensada se a unidade for pressuposta. Assim, toda multiplicidade participa de tal forma da unidade que a sua não participação implicaria em uma multiplicação infinita, o que seria um engano. Pois, se a multiplicidade não participasse da unidade, ou a própria multiplicidade seria uma ou não-uma, e, no caso de ser não-uma, ou seria muitas ou nada. Admitir que ela é nada é cair num contrassenso, pois como algo (um existente) poderia ser nada? Ou ainda, como pode haver geração se o ser não pode advir do nada? Por outro lado, a tese de que a multiplicidade existe precisa de uma análise cuidadosa, uma vez que afirmar que a multiplicidade é somente múltipla pode levar a aporias, já que sua gênese não seria explicada, fazendo com que se caia numa regressão infinita³.

A regressão aconteceria porque ao sustentar que a multiplicidade é somente múltipla, e não uma, se admite que cada parte que a compõe também é múltipla, de modo que nunca se chega a um princípio. Logo, há uma necessidade de contornar a ideia da regressão *ad infinitum*. Para tanto, o princípio como unidade é posto como indispensável mediante a ideia de que se fossem dois, ou eles seriam iguais ou diferentes. Sendo iguais, se trataria de apenas uma substância, ou seja, seriam um; sendo diferentes, um teria de ser o primeiro, derivando, então, um do outro. Se os dois estivessem no mesmo patamar, nenhum seria o primeiro, o que significaria a existência de algo acima deles que os deu origem. Então, o que pode se perceber é que não importa o caminho seguido, a razão sempre leva a um primeiro que é, fundamentalmente, um⁴. Assim, este Um no neoplatonismo é posto como unidade absolutamente simples, da qual toda multiplicidade participa.

Proclo, então, faz surgir da unidade toda multiplicidade. Esta multiplicação da unidade originária se dá por meio do movimento de processão que é composto por três momentos muito distintos, mas que

³ PROCLUS. *Éléments de Théologie*. Traducion, introducion et notes par Jean Truillard. – Paris: Aubier, 1995. Proposição 1.

⁴ Cf. *op. cit.* Proposição 22.

estão estreitamente interligados. São eles: Processão (προόδος), Permanência (μονή) e Retorno (ἐπιστροφή). Os três momentos se distinguem pelo fato de que, no primeiro (προόδος) há uma separação entre a causa e seu efeito; no segundo (μονή), tem-se que, mesmo que haja a processão, é preciso que o produto permaneça em sua causa e; no terceiro (ἐπιστροφή), o efeito retorne à causa pelo desejo de nela participar. Entretanto, a ligação entre estes eventos não acontecem em uma ordem linear, mas se dão simultaneamente⁵. Posto que, se só procedesse não haveria qualquer comunicação entre o que produz e o que é produzido; se só permanecesse, não haveria produção e, como pode haver retorno sem que haja separação⁶? Portanto, por exigir tanto o sair como o permanecer na causa, o movimento de processão acontece de modo circular.

A processão guarda, então, algumas leis invioláveis que garantem que todas as etapas aconteçam. A primeira lei atesta que toda causa produtiva produz por super abundância de potência. Neste sentido, Proclo sustenta que “[...] *tout ce qui produit demeure tel qu’il est, et, parce qu’il demeure tel, son dérivé procède. C’est donc par la plénitude et la perfection dont il jouit qu’il fait subsister ses dérivés sans se mouvoir ni s’amoindrir*”⁷. A segunda, que está em concordância com a primeira, defende que devido à super abundância de potência, o produtor não sofre nenhuma alteração ao engendrar seus efeitos⁸. A terceira, legitimando todo o momento da processão, defende a tese de que toda produção só se efetiva por meio da semelhança⁹ entre produto e produtor¹⁰.

A menção às leis de processão prepararam o terreno para o esclarecimento da multiplicação das hipóteses por meio da unidade. Isto

⁵ Para Caram, a simultaneidade dos momentos da processão se dá porque, para os neoplatônicos, a categoria da causalidade não envolve uma sequência temporal, ou mesmo a noção moderna de eventos sucessivos, que pressuporia um ‘antes e depois’, já que a relação não é entre eventos, mas substâncias. Cf. CARAM. Gabriela de los Ángeles. *La continuidad ontológica en el pensamiento de Proclo*. THÉMATA. Revista de Filosofía. N° 49, Enero-Junio. 2014, 105-125. Disponível em: <http://institucional.us.es/revistas/themata/49/estudio_6.pdf>. Acesso em 09 Jul. 2015. p. 108.

⁶ PROCLUS. *Op. cit.* 1995. Proposição 30.

⁷ *Op. cit.* Proposição 27.

⁸ Segundo Proclo: “*Toute cause qui produit autre qu’elle-même produit ses dérivés et ce qui les suit en demeurant en elle-même*”. *Op. cit.* Proposição 26.

⁹ Cf. Caram. A semelhança em Proclo é a capacidade de manter a característica do ser originário, porém, em um grau menor. CARAM, *op. cit.* 2014. p. 108.

¹⁰ PROCLUS. *op. cit.* 1995. Proposição 28-29.

porque, de acordo com tais leis, o produtor é sempre superior a tudo o que vem depois dele, tendo em vista que não sofre qualquer diminuição assegurando, assim, a continuidade do movimento e permite que aquilo que é produzido seja semelhante¹¹ ao produtor. A semelhança se dá desta forma porque o ser do produzido advém do próprio produtor, ao dar ao produzido da sua própria substância. Neste sentido, o Diadoco sustenta que “*Tout dispensateur qui agit par son être (τὸτῷε' ναιχορηγοῦν) est lui-même de façon primordiale ce qu'il communique aux bénéficiaires de ses dispensations*”¹². Partindo de tal proposição, o sucessor do pensamento platônico demonstra no que consiste a semelhança entre causa e efeito. Ainda é preciso, contudo, apontar as implicações da semelhança no movimento de processão.

Quando se fala em semelhança, a primeira coisa a ser vista é que, na processão, o que se revela no efeito é a própria manifestação da causa, uma vez que, como mencionado, o produto possui o mesmo ser do produtor, dado que ele é a continuidade ontológica da sua causa. A semelhança leva o produto a desejar retornar ao produtor, pois só na causa, que é superior, pode encontrar perfeição. O desejo de retornar só existe porque há uma comunicação ininterrupta entre eles. Tal comunicação é também conexão que, na processão, estrutura o cosmo, permitindo que a causa esteja sempre em contato com seus efeitos. Deste modo, o movimento acontece de modo circular, no qual o efeito sai da causa ao mesmo tempo em que permanece nela e a ela retorna em um ciclo interrupto, onde o princípio e o fim são o mesmo. Sobre isto, Proclo assevera:

Tout être qui procède d'un principe et se convertit vers lui a une activité cyclique. Si cet être se convertit vers ce dont il procède, il fait coïncider sa fin avec son principe et son mouvement est unique et continu, qu'il s'écarte du repos originel ou qu'il s'y rapporte. C'est pourquoi tous les êtres accomplissent un processus cyclique qui va de leurs causes à leurs causes. Il est des cycles plus amples et il en est de plus court, selon que les conversions se portent aux causes immédiatement supérieures ou à des plus élevées jusqu'au principe universel¹³.

¹¹ Platão define semelhança como aquilo que é outro mas imita o objeto ao qual é semelhante a fim de conservar sua beleza. No entanto, o faz mudando de proporção. Cf. Platão. *Sofista* 136 a.

¹² PROCLUS. *op. cit.* 1995. Proposição 18.

¹³ *Op. cit.* Proposição 33.

Na processão, a semelhança vem em primeiro lugar, sendo ela quem proporciona a conversão e permanência do causado na causa. Todavia, não há multiplicação, somente com semelhantes, pois, neste caso, o que diferiria o produto do produtor, a causa do causado? Para que haja distinção entre os elementos, é preciso que exista alguma característica diferente entre eles e, uma vez que a processão se dá pela multiplicação do ser do produtor, não pode haver diferença entre a constituição do ser da causa e do causado. Assim, *a priori*, a diferença entre causa e efeito se apresenta como diferença de potencialidade¹⁴. Isto porque, para Proclo, é imprescindível que o produto seja inferior, em potência, ao seu produtor. Portanto, se por um lado, na multiplicação das hipóstases a semelhança é necessária, por outro, a dessemelhança também o é¹⁵.

A diferença, então, consiste em potências diferentes, que faz com que os elementos que compõem o sistema procleano façam parte de uma hierarquia, na qual quanto mais próximo o produto estiver da sua causa mais perfeito e potente ele é¹⁶. Isso porque, aqueles que estão mais próximo recebem, em maior grau, a potência produtiva e no mesmo grau em que recebe a potência, recebem o ser da mônada originária. Ao ter um maior grau de ser e de potência, o produtor é, para o que vem em seguida, causa, bem e perfeição; fazendo com que este segundo deseje dele participar e, não somente o deseje, mas necessite de tal participação para alcançar a perfeição. Logo, a correspondência entre perfeição, constituição e participação se estabelece partindo de uma hierarquia, na qual os seres que estão mais próximos do princípio de sua série são superiores e servem como degraus para perfeição daqueles que são produzidos por último.

A perfeição que se dá mediante a participação na causa, como já foi dito, só é possível devido à semelhança entre os termos. Assim, o desejo do produto de participar do seu produtor eleva o produtor ao patamar de bem. No entanto, se o primeiro bem de cada série não pode ser participado, então, como aquele que só existe por meio da participação em outro pode participar daquele que é imparticipado? Tal possibilidade se dá pela existência de um elemento intermediário que, na filosofia procleana, é sempre fundamental. O intermediário, no que diz respeito à participação, é

¹⁴ "Le produit ne peut donc être ni égal ni supérieur à son producteur. Il en résulte que le producteur est d'ordre supérieur à son produit. PROCLUS. *Op. cit.* Proposição 7.

¹⁵ "Le produit ne peut donc être ni égal ni supérieur à son producteur. Il en résulte que le producteur est d'ordre supérieur à son produit". *op. cit.* 1995. Proposição 7.

¹⁶ *Op. cit.* Proposição 37.

posto como participado, aquele pelo qual o participante adquire sua perfeição. Sobre isto é dito: *“Puisqu’il était imparfait avant la participation et est devenu parfait par la participation, le participant est entièrement subordonné au participé, dans l’ordre de la perfection antérieure, il est inférieur au participé qui le rend parfait”*¹⁷.

Tem-se, então, a existência de uma tríade composta por hipóstases por meio de uma causa única, são elas: o imparticipado, o participado e o participante. O imparticipado é, segundo Proclo, aquele que tem em si a razão de sua própria unidade¹⁸. Nele está toda a potência e capacidade de produzir, ou seja, é a mônada¹⁹ de uma série que surge mediante ele mesmo. O que é produzido imediatamente pelo imparticipado é o participado e o que é produzido em seguida, participante. Ambos, participante e participado, são semelhantes ao imparticipado, pois dele recebem sua substância. Entretanto, são dessemelhantes porque, na medida em que saem de sua causa, são potencialmente inferiores a ela. A inferioridade de sua potência é determinante em sua imperfeição. No entanto, é exatamente na imperfeição e contemplação do perfeito que está o desejo de participar.

A tríade referente à participação está diretamente associada àquela referente à perfeição, pois a medida de perfeição é a mesma da participação. Assim, o ser imparticipado corresponde ao Bem; o participado, ao autohipostático²⁰ e; os outros seres, aqueles que têm sua existência partindo de outros, ao participante. Estas tríades, por sua vez, equivalem àquela referente ao Imóvel, Automotor e Heteromotor. O que torna possível a percepção de que, ainda que sejam utilizados termos diferentes, levando em consideração um predicado, o pensador está sempre se referindo ao mesmo elemento dentro de uma série. Ou seja, não importa se remete ao Imóvel, Imparticipado ou Bem, quando se evoca um destes termos, a referência é sempre ao princípio da série e o mesmo acontece com os outros elementos²¹. Por esta razão, por meio de uma unidade, que aparece como Bem, Imóvel ou

¹⁷ PROCLUS. *op. cit.* Proposição 24.

¹⁸ *Op. cit.* 1995. Proposição 23.

¹⁹ Cf. Proclo: A Mônada, na filosofia procleana, é o princípio originário de toda série. É dela que toda multiplicidade, mediante a semelhança, tem origem. *op. cit.* Proposição 21.

²⁰ Autohipostático é todo aquele que existe em si e por si, ou seja, tem em si mesmo a razão de sua existência e constituição, sendo, portanto, perfeito.

²¹ A saber: quando se fala em participado, automotor ou autohipostático, do termo intermediário que faz a ligação entre o princípio. Quando cita os seres cuja existência dependente de outros, está sempre se referindo ao último termo da série, ou seja, o participante que é, também, heteromotor e não é causa de sua própria perfeição.

Imparticipado, surge um elemento que é estreitamente semelhante a ela, pois dele recebe o seu ser.

À vista do exposto, nesta primeira análise, a diferença característica da multiplicidade se mostrou tão somente como resultado da diferença de potencialidade entre produto e produtor. O que se observa, entretanto, ao investigar a multiplicidade, ou mesmo a sua relação com a unidade, é que a diferença que existe nela não se limita a uma desigualdade de potência, como bem se observa na constituição do Noûs e na própria diversidade dos seres. Por isto, é preciso ir mais a fundo na investigação a fim de descobrir a gênese da diferença. Afinal, quando se fala da dessemelhança mediante os graus de potencialidade, tem-se já, anteriormente, uma diversidade presente nas mônadas pelas quais as séries são derivadas. Com o intuito de aprofundar o exame referente à origem da diferença, portanto, é necessário analisar o papel das tríades na geração dos seres.

2. A organização triádica da realidade: sobre o papel de Péras, Apeíron e Mixto

O sistema procleano de hipóstases é disposto em tríadas. Não são somente as hipóstases que são ordenadas triadicamente, pois esta forma de organizar perpassa todos os âmbitos da filosofia do Bizantino. Prova disto é a relação que dá origem a toda realidade, a saber, o movimento de processão que, como visto, é constituído por três momentos indispensáveis e indissociáveis. Além da tríade presente no movimento de processão, a própria realidade incorpórea é sistematizada desta forma, sendo composta por três hipóstases: divina, inteligível e psíquica. Cada uma das realidades mencionadas guarda particularidades que só dizem respeito a elas mesmas. Porém são semelhantes na perspectiva de ser, cada uma, subdividida em tríades.

Por estar presente em todos os momentos da teoria do Diadoco, o entendimento das tríades é essencial para que o pensamento do autor seja compreendido, principalmente quando se trata da concepção do desdobramento da multiplicidade mediante a unidade. Sobre a importância das tríades na tese procleana, Bezerra faz a seguinte afirmação: “*chegamos, assim, à ideia das tríades como mediação entre a multiplicidade constante das coisas e a unidade superior a todo devir*”²². A tríade, como movimento de processão, é o

²² BEZERRA. Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. p. 118.

elemento motor da participação, haja vista ser determinante na constituição dos seres. Tal constituição, por sua vez, está diretamente relacionada à mobilidade dos termos que compõe a realidade incorpórea e corpórea. A estrutura triádica, portanto, faz existir uma mediação dinâmica que proporciona a continuidade ontológica daquilo que é produzido, permitindo o contato do Uno com tudo o que vem em seguida. Neste sentido, Caram assegura que “o sistema procleano é uma trama de relações”²³.

É esse complexo de relações que permite a causalidade, pois os encadeamentos não possuem um caráter temporal, uma vez que não se trata de um antes e depois relativo ao vir-a-ser, mas tão somente a uma questão lógica explicativa. Assim, a passagem da unidade à multiplicidade é feita mediante o estabelecimento de um sistema no qual, partindo da unidade, um atributo é gerado e mantido por meio das tríades, permitindo que a comunicação se estenda do primeiro ao último termo de uma ordem. É importante observar, entretanto, que sendo o Uno a Causa Prima, ele transcende a todas as realidades, de maneira a estar separado de qualquer ordem. Ou seja, não se pode dizer que o Uno faz parte de qualquer série da realidade incorpórea, pois transcende a todas. Trouillard, neste sentido, defende que o Uno não está em nenhuma ordem a qual produz²⁴, diferente das demais causas que são o centro de suas ordens.

No que respeita à realidade supra-sensível, a primeira hipóstase que descende diretamente do Uno é a divina, o universo das hénadas. Depois delas, há a realidade inteligível e, em seguida, a psíquica. A hipóstase divina é aquela na qual se encontra o início da multiplicidade, embora seja apenas uma multiplicidade quantitativa. E, mesmo que sejam muitas, elas se caracterizam pela unidade, dado que é a primeira esfera que surge através do Uno. Neste sentido, com base na ideia de que o Uno é Deus²⁵ e Bem, Proclo defende que a multiplicidade dos deuses é unitária²⁶, tendo

²³ CARAM. *op. cit.* 2014. p. 105.

²⁴ Cf. TROUILLARD. Jean. *La mystagogie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982. p. 54.

²⁵ É válido lembrar que apesar de ser denominado Deus, o Uno só possui esta nomenclatura por ser causa e, portanto, dar origem e manter todos os seres; além de ser objeto de desejo de todos, uma vez que é o Sumo Bem.

²⁶ O caráter transcendente do Uno o leva a ser considerado como Deus, mas um deus que transcende a todos os deuses por ser Causa Primeira e objeto de desejo de todas as coisas, de modo a estar acima de toda ordem. Os primeiros elementos que são deles originados são as Hénadas que, embora extremamente semelhantes a ele, lhe são potencialmente inferior. Elas têm, assim, o papel intermediário entre a realidade divina e inteligível, sendo assim,

em vista que o Diadoco não concebe saltos entre os termos da processão e as Hénadas são as primeiras coisas produzidas. Após as Hénadas, há a realidade inteligível onde se encontra a diversidade de maneira mais concreta, tendo em vista que nela há inúmeras organizações nas quais o início da diversidade dos seres é manifesto.

A estrutura lógica da realidade inteligível procleana é interpretada, por Caram²⁷, como o fundamento de toda hipóstase, pois a divisão em Ser, Vida e Intelecto tanto reflete os momentos da processão quanto o ciclo das almas²⁸ e o mundo do devir²⁹. Assim, a indispensabilidade da tríade inteligível não se refere somente à sua influência no que é engendrado em seguida, mas à unidade presente no Espírito e na totalidade do cosmo. Por esta razão, a ordem inteligível encontra na tríade Ser, Vida e Pensamento sua unidade fundamental, na medida em que pensamento e ser estão unidos de tal forma que o pensamento é sempre pensamento do ser e o ser é sempre ser do pensamento. Deste modo, “[...] na Inteligência estão ambos, Ser e Vida, por participação, e cada um deles intelectualmente, pois o ser da inteligência é cognoscitivo e sua vida é conhecimento”³⁰. A unidade entre Ser e Pensamento dá ao *Noús* a dinâmica que se manifesta como a vida que se faz presente no Espírito e que medeia a relação entre aqueles dois termos³¹.

Proclo assegura a unidade do Espírito ao declarar que cada um dos elementos que o compõe está presente nos demais, embora chame atenção ao fato de que, mesmo que tudo esteja em tudo, cada um está em seu modo próprio. O Diadoco, então, apresenta três maneiras de existir: essencialmente, vitalmente e intelectualmente³². Cada modo corresponde a um elemento que faz parte da esfera inteligível e a ligação entre os três só é

múltiplas quanto sua quantidade, mas unitárias quanto aos seus atributos, pois os únicos que podem ser percebidos são bondade e unidade. PROCLO. *Op. cit.* Proposição 113.

²⁷ Cf. CARAM. *op. cit.* 2014. p. 107.

²⁸ Para Proclo “*Toda alma é uma substância vital e cognoscitiva, um princípio de vida substancial e cognoscitiva, e um princípio de conhecimento por ser uma substância e um princípio de vida*”. PROCLO. *op. cit.* proposição 197 (tradução nossa). Cf. TRUILLARD. O ciclo da alma é composto por ser ou substância, vida ou potência e pensamento ou atividade. p. 60, 68.

²⁹ Cf. TRUILLARD. *op. cit.*, 1982.p. 60. As ordens do reino do devir são: mineral, vegetal e sensitivo.

³⁰ PROCLO. *op. cit.* Proposição 103 (tradução nossa).

³¹ “*Sin el acto de la vida que opera la mediación entre los dos elementos, el espíritu no tendría ninguna conciencia del próprio ser e de la própria esencia. [...] Ella, en cuanto pensante e y existente, funda el acto de identidad que ocurre entre el ser y el espíritu, y deviene mediadora dela triadicidad del νοῦς*”. CARAM. *op. cit.* 2014. p. 117.

³² Cf. PROCLUS. *op. cit.* 1995. proposição 103.

possível porque cada um deles é formado pelos mesmos princípios: Limite e Ilimitado. Desta maneira, é possível dizer que cada elemento que faz existir a tríade do Espírito é formado por outra tríade cujos princípios são comuns. Ou seja: 1) finito, infinito e Ser; 2) finito, infinito e vida e; 3) finito, infinito e pensamento³³, são tríades que produzem tríades.

Limite e Ilimitado são a díade pela qual se manifesta o Uno. São o princípio de todo ser e, por esta razão, são os elementos centrais para a explicação da produção da multiplicidade, haja vista o Uno só produzir semelhantes³⁴. Esses dois princípios são causa de todo ser, além de serem a primeira manifestação do Uno, de maneira que tudo que se segue é composto por eles. Neste sentido, D'Ancona atesta que "*Ces deux principes, consideres par Proclus comme Supremes en tant que responsables de chaque manifestation de stabilité et de changement dans l'univers tout entier*"³⁵. Para Proclo, até as Hénadas, que estão no mesmo plano do Uno, por fazerem parte da realidade divina, procedem dos dois princípios³⁶. Mesmo que os dois princípios só sejam percebidos nos seres, ou seja, como mistura, entretanto, cada princípio existe por si mesmo e independente um do outro³⁷ - o que leva à necessidade de analisar cada um isoladamente.

Perás, ou o Limite, é a causa da semelhança com o Uno que, segundo Berger, representa o Primeiro Princípio por sua estabilidade e concentração em si mesmo, dando a todos que dele participa integridade, unidade e estabilidade. Por tais donativos, que concernem a suas próprias características, ele é análogo ao uno e ao mesmo³⁸. Assim, a ação do limite, por também ser entendido como determinante, consiste na unificação. Estas características são do Limite como existente em si e por si, separado do Ilimitado³⁹. O que acontece é que Limite e Ilimitado, no entanto, na esfera do real só podem ser encontrados unidos, pois só sua união ocasiona o primeiro ser, o Ser verdadeiramente ser⁴⁰. Porém, antes da mistura, como assegura Proclo, é necessário que tais princípios existam em si e por si mesmos, ainda que sua ação só se realize na mistura. Mas, antes de passar

³³ Cf. BERGER, A. Proclus, exposition de sa doctrine. Paris : Imprimeur de Bourgogne, 1840. p. 44.

³⁴ Cf. BEZERRA. *op. cit.* 2006. p. 120.

³⁵ COSTA, Cristina D'Ancona. *Recherches sur le liber de causis*. Paris: Librairie philosophique J. VRIN, 1995. p. 60.

³⁶ Cf. PROCLUS. *op. cit.* 1995. proposição 159.

³⁷ Cf. *Ibid.* proposição 90.

³⁸ Cf. BERGER. *op. cit.* 1840.p. 41.

³⁹ Cf. PROCLUS. *op. cit.* 1995. proposição 90.

⁴⁰ Cf. COSTA. *Op. cit.* 1995.p. 61.

para o exame da mistura e sua necessidade, é preciso discorrer sobre o Ilimitado.

Sendo o Limite responsável pela estabilidade e unidade do ser, o Ilimitado, ou *apeíron*, diz respeito à potência (*dynamis*). É ele que possibilita o sair da unidade para a multiplicidade, por ser uma potência geradora, sendo imagem da fecundidade do Uno. De acordo com Berger, o ilimitado é análogo ao múltiplo e ao outro⁴¹. Semelhante ao Limite, ainda que o Ilimitado exista substancialmente, diferente e separado de qualquer mistura, ele não se manifesta separado do seu oposto, pois, ao ser indeterminação, necessita de um objeto pelo qual ocorre sua manifestação. Ressaltando, então, o caráter de inseparabilidade destes princípios nos seres, Caram assevera que "*La ilimitación nunca existe apartado del límite; límite ilimitación y su combinación reaparecen en todos los niveles de la realidad*"⁴². Desta feita, o que se evidencia é que toda existência na esfera inteligível, assim como o que vem depois dela, só é compreendido através desses dois princípios.

Limite e Ilimitado, por serem os primeiros derivados do Uno, engendram a esfera Inteligível e, conseqüentemente, toda diversidade dos seres. Isto ocorre porque, mesmo que o Uno só produza unidades, tais unidades se singularizam mediante a ação do Limite que, por sua vez, só pode atuar, no sentido de causar novos seres, através da ação do Ilimitado. E o Ilimitado, ainda que relativo à potência geradora, só se manifesta quando presente nos seres, ou seja, quando sofre a do limite⁴³. É, portanto, partindo do Limite e do Ilimitado que todas as realidades, sejam da esfera corpórea ou incorpórea, vem à existência; porém, o limite que se encontra nos seres não é um Limite puro e com o Ilimitado acontece o mesmo. Tem-se, agora, a tríade que compõe o universo: Limite, Ilimitado e Mistura.

Os dois princípios não se manifestam na esfera do real em sua substância pura, o que os leva a dar origem a um terceiro que é, na verdade, a síntese dos seus antecessores. Assim, o terceiro termo, como elemento de mediação e síntese do que vem anteriormente, está presente em todas as relações triádicas. No caso de *péras* e *apeíron*, tem-se a mistura que, na filosofia procleana, aparece como o verdadeiro ser. É, portanto, no Ser verdadeiro, que a unidade característica do Primeiro princípio é salvaguardada

⁴¹ Cf. BERGER. *op. cit.* 1840.p. 41.

⁴² CARAM. *op. cit.* 2014. p. 114.

⁴³ Cf. PROCLUS. *op. cit.* 1995. proposição 92.

sem que a diversidade do que vem em seguida seja posta em xeque⁴⁴. No entanto, como já mencionado, o reino divino, ou seja, das Hénadas, também é formado através dos dois princípios. Desta maneira, a diversidade dos seres, para ser compreendida, deve ser analisada nestes dois elementos, a saber: nas Hénadas e no Ser verdadeiramente ser, pois eles não são apenas manifestações do Uno, mas dos princípios pelo qual são formados.

3. A origem da diversidade dos seres

O Ser, como síntese de limite e ilimitado, mesmo que encerre em si a unidade, apresenta os dois princípios em relação, pondo em evidência a dualidade que advém de seus componentes⁴⁵. A dualidade faz do primeiro ser, como tudo o que vem em seguida, uma tríade que, mesmo sendo encabeçada pelo Ser, tem em sua substância Identidade e Diferença. Logo, o Ser, nesta perspectiva, se apresenta como uma unidade de contraposições, dado que não possui somente o Limite e Ilimitado como pertencentes a si, mas também Identidade e Diferença, o que leva a ter, em sua constituição, ser e não-ser⁴⁶. É importante observar, porém, que Platão já havia apresentado um *não-ser* que não dizia respeito a um inexistente.

Platão, no diálogo *Sofista*, ao investigar a natureza do Ser, chega à conclusão de que tudo, pela participação, é ser e, simultaneamente, não-ser. Para tanto, considera que o Ser pode ser participado por inúmeros gêneros, dos quais o fundador da Academia lista: movimento, repouso, diferente e idêntico. O sentido do ser e não-ser ocorre porque todos os gêneros são seres pela participação no Ser e, ao mesmo tempo, são não-ser por serem diferentes dele⁴⁷. Com este raciocínio, Platão chega à tese de que o não-ser não é pura nulidade, sendo, portanto, algo diferente do Ser, embora participe dele⁴⁸. Proclo segue uma teoria semelhante. Nos *Elementos de Teologia*, o Bizantino classifica todas as coisas em unas, unas

⁴⁴ Cf. CARAM. *op. cit.* 2014. p. 114-115.

⁴⁵ De acordo com o Diadoco, o ser por caracterizar-se como misto de limite e ilimitado tem em si estas duas características que nele são indissociáveis. É dito: “S’il a une infinie puissance, il est évidemment infini, et sous ce rapport il est forme d’infini. S’il est indivisible et semblable à l’un, sous ce rapport il a parta u déterminat”. PROCLUS. *op. cit.* 1995. Proposição 89.

⁴⁶ Cf. CARAM. *op. cit.* 2014. p. 114.

⁴⁷ *Sofista* 255e-256e.

⁴⁸ É necessário, para Platão, que todos os gêneros participem do Ser, sob a pena de sua não existência. Neste sentido, ao passo que todos os outros gêneros são ser, pela participação, o Ser não participa de nenhum outro gênero, pois ele é causa e, se participasse de algo mais, seria diferente de si mesmo.

e não-umas e não-umas e umas, de acordo com a participação na unidade. Ao fazer isto, ele não considera aquilo que é denominado como não-uno como nada⁴⁹, de modo a somente estabelecer uma diferença entre o que é pura unidade e o que, de alguma maneira, participa da multiplicidade. Platão, sobre o sentido da negação em casos como o do não-ser e não-uno, esclarece:

Estrangeiro: Quando dizemos *não-ser* nos referimos, suponho, não a algo que seja o oposto do ser, mas somente a algo diferente. [...] Portanto, quando nos disserem que o negativo significa o oposto, discordaremos. Somente admitiremos que a partícula *não* indica algo diferente das palavras às quais serve de prefixo, ou melhor, diferente das coisas às quais os nomes que se seguem à negação são aplicados⁵⁰.

Platão, ainda no *Sofista*, assegura que a natureza do Diferente é fragmentada, pois, quando manifesta nos seres, não se revela como diferença. Isto significa que o Diferente, quando buscado em algo que é analisado por si mesmo, se mostra como seu contrário, ou seja, como idêntico; fato que só não ocorre quando ponderado por meio da negação. Como exemplo, tem-se o momento que objetiva investigar o diferente do branco e, para esta razão, passa a investigar o preto. Este, por sua vez, não só o seu diferente, mas o seu oposto, ou seja, o preto, quando visto fora de sua relação com o branco, não aparece como diferente dele, mas como idêntico a si mesmo. Desta feita, a diferença, ao ser estudada nas coisas, não se encontra como tal, já que o que se manifesta é o ser da coisa investigada. O sentido do Diferente só é alcançado quando, na busca por ele, não se predica os atributos daquilo que se entende por diferente, mas o anuncia mediante a negação.

Ao buscar a natureza do diferente se chega ao Idêntico, devido o caráter positivo da afirmação, de sorte que o Diferente só pode ser compreendido na negação. Deste modo, em Proclo, ao estudar a tríade que corresponde ao Ser, Identidade e Diferença; levando em consideração que Identidade e Diferença são inerentes ao Ser; a causa da diferença entre os seres se revela como o princípio do Limite, dado que ele é quem dá singularidade através do ato de determinar. Proclo, sobre o

⁴⁹ A unidade, para Proclo, é o que faz existir todas as coisas, neste sentido, negar a unidade do que quer que seja significaria negar a existência da coisa. Quando o Diadoco, todavia, se refere ao não-uno ele segue a mesma linha de raciocínio que Platão quando se refere ao não-ser.

⁵⁰ *Sofista* 257b-c.

papel do Limite, argumenta: “[...] pero el límite define, circunscribe y sitúa cada cosa en sus propios confines; [...] de suerte que cada uno de los seres tiene una cierta naturaleza, una definición, una propiedad y un orden propios por el primer límite”⁵¹. Tornando clara a correspondência do Limite na singularidade e particularização dos seres, tem-se a seguinte questão: se é o Limite que dá singularidade ao ser, qual o papel do Ilimitado?

O Ilimitado não diz respeito ao estado dos seres, mas de sua potência. Neste sentido, Proclo assegura que o grau de potencialidade é proporcional ao de Unidade. Esta potência, no ser, não é pura, pois, por ordem de necessidade, participa do Limite. Logo, se pode dizer que, por ser potência, ela só existe através daquilo que já está em ato. O Diadoco menciona, assim, dois tipos de potências: as infinitas e as finitas; sendo as infinitas aquelas que estão nos seres que tem maior participação no limite. O Sucessor Platônico, no entanto, chama atenção ao fato de que, apesar de se falar em potências infinitas, estas só o são para os seres inferiores, pois para o ser de potência infinita e para os seus superiores tais potências não são infinitas. Isto se dá porque os inferiores não conseguem compreender a totalidade dos seres que o são superiores, já o ser ao qual a potência ‘*infinita*’ pertence sabe seu limite, assim como o sabem os que lhe são superiores, ou seja, uma potência só aparece como *infinita* para os seres inferiores que não conseguem compreender seus limites⁵².

O Ilimitado, na qualidade de potência, proporciona a saída do Uno em direção à multiplicidade, provocando a comunhão e conexão entre tudo que existe. Pois é a potência geradora, ao ser indeterminada, ou seja, não tendo nenhuma característica específica, que perpassa todas as coisas estando, portanto, presente em todas. Ao estar presente em tudo, dá a possibilidade de reunificação de tudo o que existe. Isto posto, a identidade pode ser analisada em dois sentidos: 1) como potência que atravessa todos os seres, dando a todos um caráter comum e, 2) como identidade dos seres consigo mesmos. O primeiro sentido é oriundo do Ilimitado; o segundo, do Limite que particulariza cada ser. Logo, o duplo caráter da identidade torna possível a percepção de que, ainda que opostos, Identidade e Diferença não se anulam.

⁵¹ PROCLO. *Lecturas del Crátilo de Platón*. Edición de Jesús M. Álvarez Hoz, Ángel Gabilondon Pujol y José M. García Ruiz. Madrid: Akal, 1999. XLII.13P. 20 - 25.

⁵² Cf. PROCLO. *op. cit.* proposição: 91, 93.

A diversidade aparece na hipóstase inteligível mediante a ação dos princípios do limite e do ilimitado, que fazem da potência que sai do Uno uma unidade, delimitando-a e singularizando-a frente ao todo. Fica, todavia, a questão: porque há diferenças entre os seres que são particularizados pela ação dos dois princípios? Com a explicação da diferença como parte integrante do ser, fica claro que a diferença tem sua primeira expressão nele, porque o limite determina aquilo que já é pela possibilidade, ou seja, age como uma atualização. Os princípios são, pois, responsáveis pela forma, não pela diversidade da multiplicidade propriamente dita. Logo, se o Ser é o primeiro componente do inteligível, só resta recorrer ao primeiro elemento incorpóreo, ou seja, elevar a análise para o plano divino, já que o inteligível é a consumação daquilo que já existe como causa no divino.

De fato, toda multiplicidade, Proclo repete, enquanto tal, faz tudo dessemelhante do Uno; por consequência, ela é derivada do Uno não diretamente, mas através de um princípio de mediação. Este princípio se assemelha ao Uno enquanto unidade que engendra certa multiplicidade particular, e se assemelha à multiplicidade enquanto possui as características de modo arquetípico ⁵³.

As Hénadas, ou unidades divinas, são este princípio e, portanto, a primeira multiplicidade. Elas não possuem, porém, atributos, de forma que esta passagem só pode ser constatada numericamente. Assim, a multiplicidade surge na própria realidade divina, uma vez que as Hénadas são determinações divinas e, como tal, cooperam com o Uno, que está acima de toda ordem, na produção dos seres. Consequentemente, do Uno os seres recebem sua existência e das Hénadas, seus predicados através da participação. Sobre isto, é dito "*así es la hénade la que impone su propio carácter a los existentes participantes y despliega existencialmente en el último la cualidad que él mismo posee supra-existencialmente*"⁵⁴. Por conseguinte, toda diversidade existente na esfera do real já se encontra nas Hénadas de maneira germinal. À vista disto, para cada Hénada participável existe um ser participante, o que

⁵³ "De fait, toute multiplicité, Proclus le répète, est en tant que telle tout à fait dissemblable de l'Un; par conséquent, elle dérive de l'Un non directement, mais à travers un principe de médiation. Ce dernier ressemble à l'un en tant qu'il est l'unité qui engendre cette multiplicité particulière, et ressemble à la multiplicité en tant qu'il en possède les caractères de façon archétypique". COSTA. *Op. cit.* 1995.p. 87.

⁵⁴ PROCLUS. *op. cit.* proposição 137.

proporciona o desenvolvimento da característica fundamental de cada série⁵⁵.

A diversidade dos seres, portanto, na esfera incorpórea não se trata da ação do movimento de geração, como acontece na realidade corpórea. A diversidade nasce como realizar-se daquilo que já existe como causa, nas Hénadas, por intermédio da ação dos princípios do Limite e Ilimitado. Logo, não se pode dizer que há uma mudança nos seres no domínio da inteligibilidade, mas uma passagem da potência ao ato possibilitada pelo mister de limite e ilimitado. Desta forma, o Uno, por ser causa Suma, dá existência a tudo e as Hénadas, pela participação, dá os atributos que já existem nelas mesmas em forma de causa. Quanto aos princípios do Limite e Ilimitado, a eles cabe o papel de manifestar tais atributos, na medida em que delimitam o ser singularizando-o. Com isso, tais seres serão idênticos à mônada de sua ordem e à totalidade das coisas por possuírem unidade e também são diferentes por sua particularização. Tal diferença, contudo, só pode ser percebida quando analisada a totalidade dos seres.

Conclusão

Ante o exposto, o que pode ser concluído é que, ainda que o sistema procleano seja regido por multiplicação pela semelhança, pois é do Uno que toda multiplicidade tem origem, isto só é possível porque seu sistema consiste em uma trama de relações. Ocorre que o movimento de processão não diz respeito a um movimento ontológico, isto é, não se trata de uma saída da unidade em direção à multiplicidade por meio de uma sucessão de eventos. O que pode ser percebido quando é dito que não há um antes ou depois relativo aos momentos da processão. O fato de não existir um antes ou depois no movimento de processão, todavia, não implica em uma estabilidade no sistema do Bizantino, pelo contrário, seu sistema é marcado pelas relações entres os termos. Sendo por meio das tríades que tal relação adquire dinamicidade.

Assim, se por um lado, a realidade supra-sensível é marcada pela imobilidade, com exceção da Alma, que é automotora, por outro, ela também é marcado por tríades que permanecem em constante relação. De modo que a relação dialética existente entre os termos das tríades é o que possibilita a origem da diferença na hipóstase inteligível, dando a ela

⁵⁵ *Op. cit.* proposições 131, 135.

um caráter dinâmico que lhe possibilita atributos além da unidade e bondade. Porquanto, ainda que a imobilidade esteja presente na realidade supra-sensível, no sentido de não existir um movimento de geração, a relação entre os princípios oriundos diretamente do Uno, *péras* e *apeíron*, possibilita tanto a passagem da unidade à multiplicidade quanto a diversidade de seres existente. Ou seja, é a relação dinâmica que permite a existência do diferente e ao passo que proporciona o diferente, viabiliza, também, o idêntico.

Logo, o que se pode concluir é que no que concerne à realidade sensível toda a diversidade advém do movimento, seja o de geração e corrupção, seja o de deslocamento, já na realidade supra-sensível a diversidade é oriunda das relações. Considerando que, é na relação dos princípios que constitui os seres que os predicados passam da potência ao ato, conservando característica dos princípios que o constitui. Neste sentido, todo ser é, ao mesmo tempo, o resultado de seus princípios e algo diferente deles. De modo que é na relação que o *Outro* e o *Mesmo* têm existência, sendo também por ela que é possível chegar não só ao ser em particular, mas a totalidade dos seres.

Referências Bibliográficas

BERGER, A. Proclus, exposition de sa doctrine. Paris: Imprimeur de Bourgogne, 1840.

BEZERRA. Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

CARAM. Gabriela de los Ángeles. *La continuidad ontológica en el pensamiento de Proclo*. THÉMATA. Revista de Filosofía. N° 49, Enero-Junio. 2014. pp.: 105-125. Disponível em: <http://institucional.us.es/revistas/themata/49/estudio_6.pdf>. Acesso em 09 Jul. 2015.

COSTA, Cristina D'Ancona. *Recherches sur le liber de causis*. Paris: Librairie philosophique J. VRIN, 1995.

REALE, Giovanni. *Plotino e o Neoplatonismo: história da filosofia grega e romana – vol. III*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2008.

PROCLUS. *Éléments de Théologie*. Traduction, introduction et notes par Jean Truilland. – Paris: Aubier, 1995.

_____. *Lecturas del Crátilo de Platón*. Edición de Jesús M. Álvarez Hoz, Ángel Gabilondon Pujol y José M. García Ruiz. Madrid: Akal, 1999.

PLATÃO. *Parmênides*. In: *Diálogos IV: Parmênides (ou formas); Político (ou da realeza); Filebo (ou do prazzer); Lísis (ou da amizade)*. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2009.

_____. *Sofista*. In: *Diálogos I: Teeteto (ou sobre o conhecimento), Sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofista)*. Tradução, textos complementares e notas Edson Bini. – Bauru, SP: EDIPRO, 2007.

SILVA, Francisca Galiléia da. *AFLATUN: Trajetória e características de Platão na filosofia árabe*. Kairós: Revista Acadêmica da Prainha. Fortaleza. v.9, n.1. Jan-Jun: 2012.

TROUILLARD. Jean. *La mystagogie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

**Francisca Galiléia Pereira da Silva*

Doutora pela Universidad Complutense de Madrid.

Professora da Faculdade Católica de Fortaleza.

soeudaimonia@hotmail.com

**Jan Gerard Joseph ter Reegen*

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Professor emérito da Universidade Estadual do Ceará e Coordenador de Pós-Graduação e Extensão da FCF.

jan.gjtr@gmail.com

**Suelen Pereira da Cunha*

Mestranda pela Universidade Federal do Ceará.

suelenldp2011@gmail.com

ENSAIO

AS FONTES MÍSTICAS E COSMOLÓGICAS DO “CASTELO INTERIOR” DE TERESA D’ÁVILA

*Profa. Dra. Ir. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade, NJ**

Resumo

Na obra *Castelo Interior ou Moradas*, Teresa de Jesus, mística do Renascimento espanhol, encarou a tarefa de descrever suas experiências extáticas. Semelhante a outros místicos, não o poderia fazer sem interpretar e mediatizar uma experiência que é supralinguística. Por isso recorreu ao simbolismo. Comparou a alma a sete castelos ou globos concêntricos de cristal ou diamante. Esses castelos simbolizam as etapas da ascensão da alma. O Castelo Interior é “a árvore da vida que está plantada nas mesmas águas vivas que é Deus”. (1M 2,1). É inequívoca sua relação com a cabala, mais especificamente com a literatura judaica, conhecida como *Hechalot* (Palácios).

Palavras-chave

Teresa de Jesus. Mística Renascentista. Moradas. Hechalot.

1 Introdução

Santa Teresa de Jesus ou simplesmente Santa Teresa D’Ávila (1515 – 1582), mística carmelita e escritora, foi uma das mais eminentes contemplantes do Renascimento espanhol. A reformadora do Carmelo, por motivos de obediência à autoridade da igreja, enfrentou a tarefa de colocar por escrito seus êxtases, com o objetivo de instruir as monjas, que estavam sob sua tutela, a respeito do caminho interior para alcançar a união mística. Ela própria definiu seu empenho como difícil, quase impossível, porque, nas operações íntimas da alma, se adere à secreta “linguagem de Deus”. Não sabendo nem como começar sua empreitada, Teresa acreditou ter recebido de Deus a inspiração de considerar a alma como um castelo¹ de diamante

¹ *Castelo Interior ou Moradas* é sua obra mestra escrita em 1577, cinco anos antes da morte de Teresa.

ou de cristal, com muitos aposentos, da mesma forma que no céu há muitas moradas. (1M 1,1).

A alma humana é considerada à maneira de sete moradas ou globos concêntricos de fino cristal ou diamante, que marcam as etapas progressivas do desenvolvimento místico. O progresso espiritual descrito por meio das sete moradas resume as três etapas principais da vida interior e da oração.

Três das moradas enfocam o que se pode fazer para avançar até as moradas interiores nas quais está Deus. Exigem o desenvolvimento do amor ao próximo, da renúncia a julgar os outros, do conhecimento de si, da humildade, do processo de interiorização e ativação do desejo por Deus.

A quarta é uma etapa de transição, na qual se começa a responder ao chamado de Deus e é quando Ele começa a assumir o controle de tudo. Nas moradas mais interiores, Deus purifica a alma, cada vez mais e a vai tornando a Sua semelhança, até a etapa do matrimônio espiritual.

A quinta morada é a da santidade. A esse ponto, Teresa dedica quase a metade do *Castelo Interior*, pois essas etapas mais profundas requerem orientação mais cuidadosa. A transformação interior está cada vez mais intensa e sólida, e o coração vai ficando sempre mais inundado pela radiante luz divina.

Na sexta morada, Teresa disserta sobre as provas, exteriores e interiores, acerca dos trabalhos, os obstáculos e as adversidades à santificação, que são cada vez mais numerosos, fortes e sutis, e exigem maior capacidade de discernimento.

A última morada, a mais interior, é diferente de todas pois, nesse estado, acontece a união mística. Ali está Deus, com quem a alma se une, pois fica cheia de luz, tendo deixado para trás o demônio na forma de vários animais ferozes e peçonhentos (4M 1,9). Há uma fusão entre a alma e a Luz divina. É o matrimônio místico.

[...] é como se a água caindo do céu em um rio ou fonte, onde estiver toda a água, já não se pode separar nem distinguir qual é a água, a do rio ou a que caiu do céu. (7M 2,4)

2 Os limites da linguagem humana

Michael Gerli nos mostra que muitas metáforas espirituais, especialmente as arquitetônicas, se tornaram populares na espiritualidade européia, precisamente por seu caráter *mnemotécnico*² que as tornava atraentes (GERLI, 1982, p. 154-163). É notório que isso ocorreu com a metáfora usada por Teresa, pois esta pedia às filhas espirituais que o trouxessem sempre à memória (1M 2,6; 7M 3,9).

À primeira vista o esquema simbólico usado por Teresa parece original, contudo, é impossível expressar literariamente uma experiência dessa natureza sem recorrer aos símbolos disponíveis no contexto cultural e religioso no qual o místico está inserido.

Conforme Barbara Kurtz, a linguagem dos místicos não pode transcrever uma experiência sem interpretá-la e mediatizá-la por mais que se lute contra os limites da linguagem humana, incapaz de abordar a transcendência (KURTZ, 1992, p. 32).

Nesse sentido, Teresa confessa não saber como expressar a misteriosa vivência mística que teve, por isso é que se utiliza de metáforas. O castelo interior, tal como o descreve Teresa, é tanto uma figura de grande beleza plástica, quanto algo muito fácil de recordar. Portanto, deve pertencer ao contexto da autora. Por ser uma metáfora, entretanto, pouco usada, torna-se difícil rastrear as possíveis origens desse simbolismo.

O contexto cultural no qual o místico vive ajuda a dar forma simbólica à sua experiência transcendente, que é em si supralinguística. O êxtase é por definição inefável, por isso o místico sempre recorre a metáforas que são comuns em seu ambiente cultural, para explicitar de alguma maneira o que aconteceu nas fronteiras espaciotemporais da razão e da linguagem.

Sendo assim, há o seguinte problema: de onde Teresa tira o simbolismo com o qual descreve a experiência mística? Seus estranhos castelos concêntricos não pertencem à tradição cristã ocidental. Em qualquer outro escrito de espiritualidade, encontramos o avanço místico da alma claramente estruturado ao longo de sete moradas (ou castelos) cada vez mais interiores.

² Técnica de estimulação da memória, sinônimo de arte de memorização.

3 Busca das fontes Teresianas

A busca mística da união com Deus foi simbolizada tradicionalmente por uma viagem, um trajeto percorrido pela alma. Isso faz parte de um conjunto de símbolos religiosos adotados por cristãos, judeus e muçulmanos ao longo da história. Muitas tradições mencionam um itinerário e um desejo intenso da alma por Deus. Falam da entrega e da purificação, da renúncia e do abandono, resultantes da união mística.

Gaston Etchegoyen propõe que Bernardino de Laredo e Francisco de Osuna, ambos autores muito apreciados pela Carmelita, sejam as principais fontes para o Castelo Interior (ETCHEGOYEN, 1923, 15). Mas o próprio Etchegoyen admite que os esboços de ambos não são suficientes para explicar os pormenores do símbolo usado por ela.

Francisco de Osuna se limita a um esquema muito restrito às alegorias medievais, no qual os inimigos tradicionais (a carne, o mundo e o demônio) tentam penetrar o castelo da alma. Bernardino Laredo, com seu modo de compreender a *civitas sancta* assentada em um campo quadrado, de fundamento de cristal, com muros de pedras preciosas e com um círio pascal no centro que simboliza Cristo, é mais distante ainda do esquema teresiano.

Outros propõem como antecedentes teresianos os romances de cavalaria do Renascimento espanhol, que a Santa admite ter lido com grande paixão juvenil. Quando examinamos esses livros, somos forçados a concluir que eles não nos dão a chave do símbolo imaginado pela Monja de Ávila. Em nenhum romance da época, os castelos são sete vezes concêntricos nem celebram a união *teopática*³ em seu recinto mais interno; Nem na arquitetura dos castelos espanhóis, os quais ainda se podem visitar, constam de sete moradas cada vez mais interiores (PEERS, 1951, p. 17).

4 Recurso à mística judaica

A fase primitiva da mística judaica, antes de se cristalizar na Cabala medieval, que é a mais longa e se estende desde o século I a.C. até o século X, é conhecida indistintamente como a tradição da *Merkavah*, ou mística Carruagem ou do Trono de Deus. A literatura da *Merkavah* se desenvolveu com suporte em especulações sobre visões proféticas do Antigo Testamento. O termo hebraico *merkabah* refere-se ao trono-

³ Sensível à divina influência; ser profundamente afetado por Deus.

carruagem de Deus na visão de Ez 1. O *corpus* principal da literatura *Merkabah* foi composto no período de 200-700 d.C.

Na fase mais antiga, o visionário, o místico, era arrebatado, geralmente, até às esferas celestes, e vislumbrava Deus como rei sentado em um trono sustentado por uma carruagem em um firmamento de cristal, rodeado de raios, com querubins e quatro seres vivos junto a Ele.

A primeira apresentação da escala completa da *Merkavah*, a mística da carruagem do Senhor, aparece nos escritos visionários conhecidos como os livros de *Hechalot*. Esses escritos consistem em descrições *Hechalot*, salas o palácios celestiais. O desejo mais profundo do místico era alcançar a sala do trono durante a ascensão aos céus, para contemplar o esplendor da majestade de Deus. A literatura *Hechalot* dedica-se a discutir os detalhes desses céus, às vezes em conexão com as tradições relacionadas com a apocalíptica dos círculos de Henoque (SCHOLEM, 1965, p. 9-13).

Para alguns estudiosos, a literatura *Hechalot* é um gênero de textos esotéricos e apocalípticos judaicos, que se estendem até o início da Idade Média. Os sete *Hechalot* ou sete céus fazem parte da cosmologia religiosa encontrada nas grandes religiões, como o judaísmo, o hinduísmo e o islamismo, bem como em algumas religiões menores, como o hermetismo e gnosticismo. Segundo essa cosmologia, o trono de Deus está acima do sétimo céu.

Várias religiões atribuem ao número sete a perfeição última, tampouco a mística judaica o ignorou, está em obras como os *Sete Hechalot* ou Sete Palácios, a que o israelita recorria simbolicamente para falar do arrebatamento do vidente até ascender ao Trono de Deus, conforme o texto do *Sefer Hechalot*⁴ ou Terceiro Livro de Henoque, muito considerado pela cabala judaica. Essa obra se mostra como tendo sido escrita no século II d.C, mas suas origens só podem ser rastreadas até o século V. O autor se faz passar pelo Rabi Ismael, o qual teria se tornado um “sumo sacerdote” depois das visões decorrentes de seu arrebatamento ao céu. Os principais temas abordados pelo *Sefer Hechalot* são: a ascensão de Henoque ao céu e sua transformação no anjo *Metatron* (DAN, 1993, p. 7-24).

No final do século XIII, Moisés de León compilou uma obra atribuída ao rabino *Simeon ben Yohai*, que viveu na Palestina no século II.

⁴ Sefer significa livro e *Hechalot*, quer dizer Palácios ou Templos

Na citada obra, conta-se uma experiência visionária do suposto rabino no momento em que a alma dele se libera momentaneamente do corpo e experimenta uma revelação magnífica sob a forma de sete palácios do paraíso, e, em contrapartida, sete palácios do inferno. Isso significa que ainda existe um sistema de símbolos essenciais dos ensinamentos dos *Hechalot*, unido a novas ideias desenvolvidas posteriormente com origens nas especulações sobre a *merkavah* ou carruagem do Senhor.

A obra compilada por Moisés de León recebeu o nome *Zoha*, ou Livro do Esplendor, o grande comentário místico judaico que compendiou a Cabala. No *Zohar*, os sete palácios estão povoados de anjos que irradiam luz. Em contraste com o objetivo dos primeiros místicos da *merkavah*, que era ver a sala do trono de Deus, o desejo do místico apresentado pelo *Zohar* é chegar a uma comunhão com Deus, ou seja, a uma fusão entre as vontades divina e humana, que se realiza no êxtase e é simbolizada no “beijo do Amor”. Conforme o *Zohar*, o beijo que une a alma a Deus é descrito no sétimo palácio e sua intensidade é tal que pode extrair a alma do corpo e levá-la para Deus, provocando a morte física.

Santa Teresa, também, menciona, como o *Zohar*, o beijo com que o Rei divino consuma o matrimônio espiritual na sétima morada de seu Castelo Interior. Refere-se, também, a experiências extáticas intensas nas quais a alma parece ser arrebatada do corpo e raptada até uma comunhão com Deus. Teresa caracteriza essas experiências como suficientes para levar o místico à morte (7M 2,5; 3,6).

5 Influências da cosmologia aristotélica

Além das fontes judaicas, é possível encontrar outras influências para o simbolismo teresiano. As versões latinas das obras aristotélicas, estavam amplamente divulgadas no contexto no qual Teresa viveu. No livro *De Caelo*, Aristóteles imaginou o universo na forma de esferas concêntricas que giram em movimento circular. Este esquema cósmico se transformou em um símbolo que dava um transfundo para o caminho espiritual do ser humano (LÓPEZ-BARALT, 2010, p. 180).

Salta à ideia de que Santa Teresa, ao falar da alma na forma de sete círculos ou castelos concêntricos, alude de maneira oblíqua às sete esferas planetárias da cosmovisão medieval herdada de Aristóteles e da literatura de *Hechalot*. A Carmelita estaria visualizando a alma como um reflexo microcósmico do macrocosmo celestial: estaria comparando as moradas espirituais não somente com castelos, mas também com as

esferas do céu. Nesse caso, o ser humano teria dentro de si todas as esferas celestes.

6 Conclusão

Conclui-se que Teresa não criou a formosa imagem plástica dos castelos interiores. Por mais inusitado que isto pareça à sensibilidade do cristão ocidental, ela simplesmente a elaborou em detalhes geniais, a cristianizou e a adaptou aos seus fins.

Igual a muitos filósofos, poetas e humanistas da Época Renascentista, místicos cristãos foram profundamente influenciados pela literatura da Cabala no século XIII. Reconheceram na mística judaica em geral um caminho seguro para compreender melhor suas experiências com procedência em raízes místicas mais antigas.

Swietlicki orienta, contudo, a não se ter a pretensão de que a influência da cabala judaica sobre os místicos cristãos, nos temas e símbolos usados por estes, sejam resultado de influência literária: mas apenas supõe-se que os traços de cabala foram persistentes em círculos populares, mesmo após a expulsão dos judeus da Espanha (SWIETLICKI, 1986, p. 28). Dessa forma, a mística cristã teria se tornado um importante veículo para a transmissão da Cabala judaica, mesmo no século XVI. É fato inegável, entretanto, a influência da cabala sobre estas figuras importantes.

Referências Bibliográficas

BENSION, Ariel. *O Zohar: o livro do esplendor*. São Paulo: Polar Editorial, 2006.

DAN, Joseph. *The Ancient Jewish Mysticism*. Tel Aviv: Mod Books, 1993.

ETCHEGOYEN, Gaston. *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte-Thérèse*. Bordeaux: Feret, 1923.

GERLI, Michael. "El castillo interior y el arte de la memoria": *Bulletin Hispanique* 86/1-2 (1982) 154-163.

KURTZ, Barbara. "The Small Castle of the Soul: Mysticism and Metaphor in the European Middle Ages". *Studia Mystica* XV (1992) 28-35.

LÓPEZ-BARALT, Luce. "Teresa of Jesus and Islam: The Simile of the Seven Concentric Castles of the Soul", in Hilaire KALLENBORG (ed.), *A New Companion to Hispanic Mysticism*. Danvers: BRILL, 2010, p. 175-199.

PEERS, Edgar Allison. *Study of the Spanish Mystics*. London: S.P.C.K., 1951.

SCHOLEM, Gershom. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and the Talmudic Tradition*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1965.

SWIETLICKI, Catherine. *Spanish Christian Cabala: The works of Luis de León, Santa Teresa de Jesus and San Juan de la Cruz*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1986.

TERESA DE JESÚS, Santa. *Moradas del Castillo Interior*, in *Obras Completas*. Madrid: Editorial Católica, 1951.

**Profa. Dra. Ir. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade, NJ*
Mestre e Doutora em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará-UECE
Professora da Faculdade Católica de Fortaleza-FCF



TRADUÇÃO

COMEÇAM OS ERROS DOS FILÓSOFOS ARISTÓTELES, AVERRÓIS, AVICENA, ALGAZEL, AL-KINDI, MAIMONIDES, COLETADOS POR IRMÃO EGÍDIO DA ORDEM DE SANT' AGOSTINHO¹

Introdução

I . Vida de Egídio Romano – Aegídus Romanus

Aegídus Romanus – Egídio Romanos – também conhecido por seu nome francês Giles de Rome, nasceu em Roma em 1243.

Depois de sua entrada na ordem dos Agostinianos, estudou em Paris de 1269 – 1272 com Tomás de Aquino. Com Tomás aproveitou o pensamento aristotélico que começou a se afirmar nos estudos filosóficos com reflexos na Faculdade Teológica da Universidade de Paris. Em consequência das 219 teses, ligadas à Filosofia e Teologia aristotélicas, publicadas em 7 de março de 1277 e que foram consideradas levianas ou heréticas e, como tais, em desacordo com os dados da Revelação, pelo bispo de Paris Etienne Tempier, Egídio foi obrigado a deixar Paris e, por enquanto, não conseguiu permanecer na Universidade. Em Paris produziu a sua obra política *De Regimine Principum*. Em 1285 Egídio refutou as teses que foram condenadas pela maioria da comunidade acadêmica da universidade parisiense e, como consequência, lhe foi possível a sua carreira acadêmica.

A partir de 1292 Egídio assume tanto na ordem dos Agostinianos como na Igreja uma posição de destaque. A sua atuação desenvolveu-se de modo especial na área política do papa Bonifácio VIII cujas teorias

¹ *Incipiunt Errores philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicenna, Algazelis, Alkindi, Rabbi Moysis. A fratre Aegido collecti ord. S. Augustini.* Tradução elaborada a partir do texto latino, publicado em: *Giles of Rome. Errores Philosophorum.* Critical Text with Notes and Introduction by Joseph Koch. English Translation by John O. Riedl. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 1944. Neste Trabalho só se apresenta a versão da parte sobre Aristóteles, cap. 1-2-3. Oportunamente apresentar-se-ão os outros autores mencionados.

entraram em choque com as práticas e pensamentos do Rei Philippe IV, o que levou à uma tensão profunda na Igreja do Ocidente.

Egidio morreu em 1316 em Avignon. À sua mente fina deve o apelido “doctor fundatissimus” – doutor profundo, mas em razão de certa prolixidade de suas obras o chamam “doctor verbo-sus” – doutor tagarela.

II. Autoria e data

Embora sob a autoridade de Mandonnet o texto em estudo tenha sido longamente considerado como espúrio, estudos posteriores, porém, dos principais mestres comprovaram a autenticidade da autoria de Egidio. Além disso, a comprovação é encontrada em alguns comentários antigos como também nas primeiras edições impressas em 1428 e 1581 editadas em Veneza.

Uma análise da obra comprova, assim Koch, uma concordância quanto ao estilo e conteúdo da *Incipiunt ...* com outros escritos do Egídio. Mais peso, entretanto, é atribuído à concordância de estilo entre a *Incipiunt* e outras obras egidianas. Cita-se, entre outros os seus comentários sobre a *De Generatione et corruptine a Physica* que lembram imediatamente os nº 6-7-8-12 e 14 da *Incipiunt* (para maiores detalhes cf. Koch, p. XXXIV e XXXV).

E *Incipiunt* pertence às primeiras obras de Egidio e deve ser situada ao redor do ano 1268, visto que no momento em que compôs este trabalho, ele já tinha completado a sua formação filosófica e, como tudo indica, também uma parte da formação teológica.

O termino da obra é o comentário da *De Generatione et corruptione* que cuja data deve se situar entre 1273 e 1274.

Isto leva a considerar que a obra deve ser composta ao redor do ano de 1270.

III. Tradução do Texto

Afirma-se em primeiro lugar

Capítulo I

Sobre a lista de erros de Aristóteles

Porque de um dado errado derivam muitas conseqüências, de um fundamento falso o Filósofo tirou muitos erros.

1. Acreditou, pois que nada está numa determinada situação em que anteriormente não estava, senão através de um movimento precedente. Avaliou, portanto, que só haveria novidade, aonde tivesse uma mudança propriamente dita. Conseqüentemente, como toda mudança propriamente falando é o fim de um movimento, não poderá haver novidade sem um movimento precedente. Deste argumento, então, concluiu que o movimento nunca começou, porque se o movimento se iniciasse, seria algo novo. Mas não existe coisa nova senão através de um movimento precedente. Então, antes do primeiro movimento houve algum movimento. O que é incoerente.

2. Além disso, errou, ao afirmar que o tempo nunca começou, porque o tempo sempre segue o movimento. Se, então, o movimento não começou, nem o tempo iniciara. Pareceu-lhe que a razão teria uma dificuldade especial em relação ao tempo. Visto que o instante é sempre o fim do passado e o começo do futuro, não se pode falar de um primeiro momento, Por isso, antes de todo e qualquer momento houve algum tempo e antes de qualquer tempo dado houve um momento. Então, o tempo não começou, mas é eterno.

3. Além disso, por causa daquilo que foi dito, foi obrigado a afirmar que aquilo que se move é eterno e que também o mundo é eterno; porque uma vez que não há tempo sem movimento e nem movimento sem algo móvel, se tempo e movimento são eternos, o que se move será eterno; e assim o mundo nunca começou. Tudo isso fica claro no VIIIº Livro da *Física*.

4. E mais. Foi obrigado a afirmar que o céu não é gerado e é incorruptível e que nunca foi feito, mas que sempre existiu. Como entre os outros movimentos só o movimento circular é contínuo, como fica claro no VIIIº Livro da *Física*, se qualquer movimento é eterno, o circular será eterno. E porque a movimento circular é próprio do céu, como se prova no 1º livro *Sobre o Céu e o Mundo* conclui-se, da mesma forma, que o céu é ingênito e que nunca foi feito. Tinha ele uma razão especial para dizer que o céu não começou, porque qualquer coisa que possui o poder de sempre existir no futuro, também terá o poder de ter existido sempre no passado. E porque o céu não termina, não começou a existir.

5. E ainda, visto que na opinião dele qualquer coisa que é feita, é feita de matéria preexistente, assim opinou que Deus não poderá fazer um outro mundo, porque este, o atual, é feito de toda a matéria. Este erro, também, pode ser encontrado no 1º Livro *Sobre o Céu e o Mundo*.

6. Argumentou, ainda, que a geração das coisas inferiores nunca cessará, como também nunca tem começado. Porque a corrupção antecede e segue toda a geração; e a geração antecede e segue toda a corrupção. Por isso, visto que a corrupção precede qualquer geração e a geração qualquer corrupção, não é possível a corrupção e a geração terem tido início, nem é possível elas terminarem, porque a qualquer geração segue a corrupção e a qualquer corrupção segue a geração. Se, então, a geração e a corrupção terminassem, depois da última geração, teria uma geração, e depois da última corrupção uma corrupção. Que a corrupção precede e segue a geração, ele provou pelo caminho do movimento. Porque não existe nada gerado sem que haja algo corrompido e desta forma a corrupção precede a geração e também a segue, porque tudo que é gerado é corruptível, e todo corruptível e corrompido por necessidade. Assim também a geração precede a corrupção. Porque nada é corrompido que não foi gerado antes, e segue a geração, porque a corrupção de um é a geração de outro. Este erro, pois, que a geração e a corrupção não começam nem terminam, pode se achar no 1º Livro de *De Generatione (Sobre a Geração)* e de forma mais explícita no Livro 2º.

7. Ainda, em razão de a geração neste mundo inferior acontecer pelo sol, Aristóteles foi obrigado de afirmar que o sol “nunca deixará de gerar plantas e animais”, como fica evidente do Livro 1º de *De Vegetalibus (Sobre os Vegetais)*.

8. Ainda, visto que não existe novidade sem movimento anterior, conforme o argumento apresentado, ele errou querendo que de Deus não possa proceder, de forma imediata, algo novo, como fica claro do Livro 2º de *De Generatione (Sobre a Geração)*, onde diz que “aquilo que permanece o mesmo, sempre produzirá o mesmo”.

9. Ainda, foi obrigado a negar a ressurreição dos mortos. Por isso, considera improvável, como fica claro do Livro 1 de *De Anima (Sobre a Alma)*, que os mortos ressurrejam. Porque no Livro VIIIº da *Metaphysica* quer que aquilo que está morto não se torne vivo de novo, senão através de muitos meios; e se reviver, não revive o mesmo numericamente, porque aquelas coisas cuja substância se perdeu, não voltam as mesmas numericamente, como afirma no fim do Livro IIº de *De Generatione*.

Não tem validade que alguns tentam desculpa-lo, dizendo que ele fala pela via da natureza, quando acredita que nada de novo possa imediatamente proceder de Deus, mas que toda coisa nova acontece por meio do caminho do movimento e da operação da natureza.

10. Ainda, visto que acreditou que nada de novo possa acontecer senão através do caminho do movimento e da operação da natureza, acreditou, como se revela no Livro Iº de *Physicae (Física)* quando argumenta contra Anaxágoras, que um intelecto que procura separar paixões e acidentes da substância é “um intelecto que procura o impossível”.

Desta opinião parece seguir que Deus não pode fazer um acidente sem substância.

11. Ainda, visto que através do caminho do movimento nunca há geração de alguma coisa, se não houver corrupção de outra, e que nunca é introduzida uma forma substancial se outra não for expulsa, porque a matéria é a mesma para todas que a possuem, disto se segue que não há mais formas substanciais num composto do que em outro. De fato, aquele que prossegue bem neste caminho, verá que deve ser colocada em todo composto somente uma forma substancial; e assim parece ser a posição do Filósofo. Por isso, no Livro VIIº da *Metaphysica*, no capítulo *De unitate diffinitionis* (Sobre a Unidade da definição) afirma que as partes de uma definição não são uno “porque estão num uno”, mas porque indicam uma natureza.

Então, se entender uma natureza composta de várias formas, isto é tolerável; mas se entender uma natureza simples e que num composto haja somente uma forma, isto é falso.

12. Ele afirma, ainda, que onde há agora pântano e mar, uma vez existiu terra seca e vice versa, porque o tempo não para, mas é eterno, como fica claro do Livro Iº *Meteororum*. Consequentemente, também lhe foi necessário afirmar que não houve um primeiro homem nem uma primeira chuva.

13. Ainda, deste modo querendo proceder pela via da natureza, acreditou, visto que dois corpos não podem existir simultaneamente no mesmo lugar, como é revelado no Livro IVº da *Physica*, que era tão absolutamente essencial “per se” às dimensões resistir a dimensões e que é impossível as dimensões continuarem existindo e, entretanto, não resistir às dimensões.

Disto se segue que Deus não pode fazer que dois corpos ocupem o mesmo lugar.

14. Ainda, porque não pertence à inteligência o poder de se mover, sem se mover em ato, porque as inteligências, enquanto se movem, são colocadas na melhor disposição, ele afirmou que existem tantos anjos e

tantas inteligências que existem mundos, como fica claro no Livro XIIº da *Metaphysica*.

Mas a Sagrada Escritura contradiz esta posição, quando afirma: “Mil milhares o serviram, e miríades e mais miríades diante dele”.

Capítulo II

Em que, num sumário, são reunidos os erros de Aristóteles

Estes, então, de forma sumária, são todos os seus erros:

1. Que o movimento não tem começo.
2. Que o tempo é eterno.
3. Que o mundo não teve um começo.
4. Que o céu não foi feito.
5. Que Deus não poderia fazer um mundo diferente.
6. Que geração e corrupção não tiveram começo e não terão fim.
7. Que o sol sempre causará geração e corrupção no mundo sublunar.
8. Que nada de novo pode proceder diretamente de Deus.
9. Que a ressurreição dos mortos é impossível.
10. Que Deus não poderá fazer um acidente sem a substância.
11. Que em qualquer composto só existe uma forma substancial.
12. Que não se pode admitir um primeiro homem e uma primeira chuva.
13. Que de maneira alguma podem existir dois corpos num mesmo lugar.
14. Que existem tantos anjos como há mundos. Por isso concluir-se-á que há cinqüenta e cinco ou quarenta e sete somente.

Alguns, porém, queriam desculpar o Filósofo na questão sobre a eternidade do mundo. Mas isto não tem cabimento, porque ele - para mostrar as verdades filosóficas - se baseia no mencionado princípio; até mesmo não escreveu praticamente nenhum livro sobre filosofia em que não coloca algo ligado a este princípio.

Em seguida, além dos erros supramencionados alguns queriam colocar nele (a opinião) que Deus nada conhece fora de si, de tal maneira que não Lhe é conhecida este mundo inferior, baseando o seu argumento nas palavras que são apresentadas no XIIº da *Metafísica* naquele capítulo: *Sententia Patrum* (A opinião dos Padres). Mas, que aqueles que afirmam isto, não entendem o Filósofo. E que não é esta a sua intenção, fica claro pelo que se diz no capítulo *De Bona Fortuna* (Sobre a boa sorte), onde

afirma que para Deus tanto o passado como o futuro são por si conhecidos. Há outros erros que lhe são atribuídos, com que não nos ocupamos aqui, porque são oriundos de uma interpretação errônea.

Capítulo III

Em que é anulada aquela afirmação que o Filósofo é a base de seus erros

Todos os seus erros, entretanto, se alguém o investigar cuidadosamente, são conseqüências desta sua posição que no ser nada de novo acontece senão por movimento anterior. Porém, como isto é falso, porque Deus, em razão de ser o primeiro agente, que não age como instrumento, poderá produzir as coisas sem movimento anterior. Aquele que age por natureza, também age como instrumento, porque é do modo de ser do instrumento que move movido e necessariamente pressupõe na sua ação o movido. A ação, então, ou a produção do primeiro agente, pode ser sem aquele movimento. Criação, por isso, não é um movimento porque o movimento pressupõe o móvel; a criação de fato não pressupõe nada, nem é, propriamente falando uma mudança, porque toda mudança é o fim de um movimento; mas como se afirma comumente, ela é uma simples dedução das coisas do primeiro. Qualquer coisa, por isso, que é formulada contra o início do mundo e contra aquilo que a fé afirma, é totalmente sofística².

*Tradução de
Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*

² No capítulo IV, inicia-se a apresentação dos erros de Averróis.



RESENHA

MÍSTICA DE OLHOS ABERTOS

METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*,

Tradução de Inês Antonia Lohbauer.

São Paulo: Paulus, 2013. Coleção Amantes do Mistério. 293 p. 13.5 x 21 cm.

ISBN 978-85-349-3649-1.

Johann Baptist Metz é um dos teólogos católicos alemães mais influentes do pós-Vaticano II. É membro da Diretoria do Instituto de Ciências Humanas de Viena desde 1983, cofundador e editor da revista *Concilium* e professor emérito de Teologia Fundamental na Universidade de Münster. Ex-aluno do teólogo jesuíta Karl Rahner, rompeu com a Teologia Transcendental do mestre para assumir, segundo assinala, uma teologia arraigada na práxis (p.191-211). Metz está no centro de uma escola de Teologia Política que exerceu intensa influência sobre a Teologia da Libertação na América Latina. A teologia de Metz centraliza-se na atenção ao sofrimento, pois não há sofrimento no mundo que não diga respeito ao cristão: “Como podemos virar as costas para todo esse sofrimento, e nos preocuparmos apenas com nossa salvação e nossa redenção?” (P. 16).

A obra sob comentário é uma coleção de textos mais antigos, atualizados e recompilados. Alguns dos ensaios foram escritos há décadas, mas suas preocupações ainda são oportunas, ou talvez, muito mais importantes do que antes. Isto porque, conforme Metz, o Cristianismo é cada vez mais uma exigência e um estímulo para uma ação em favor de um mundo melhor e mais justo. Notável é a maneira pela qual o A. chama a atenção para a espiritualidade cristã como revolução da esperança. Enquanto o contexto atual enfatiza o aspecto da introspecção da espiritualidade, com suas técnicas de meditação de olhos fechados, a Bíblia chama a atenção para um aspecto totalmente diferente, a Escritura nos acorda e nos mantém de olhos abertos. O objetivo da espiritualidade bíblica é nos encaminhar para o outro. A bíblia nos ensina uma

espiritualidade de olhos abertos porque não existe experiência de Deus sem passar pelo outro, o qual, na maioria das vezes, está sofrendo por causa do que Metz chama de “capitalismo predatório”.

A primeira parte da obra, “Perspectivas Teológicas” (P. 13-49), lembra que o olhar messiânico de Jesus (P. 19) não é dirigido para o pecado, mas para o sofrimento do outro (cf. Lc 4,16-21). “Essa sensibilidade messiânica ao sofrimento não tem nada a ver com plangência”, mas com a mística bíblica de justiça: “paixão por Deus com empatia pelo sofrimento alheio, como mística prática da compaixão” (P. 19), situando em primeiro lugar não a culpabilidade, mas o sofrimento. Esse é sentido do discurso apocalíptico como tentativa de dar esperança aos sofredores. “O apocalipse bíblico “desvela” a trilha dos sofredores na história da humanidade.” (P. 17). Lamenta-se que os cristãos tenham se afastado tanto desse ponto: “A doutrina cristã da salvação dramatizou a questão do pecado e negligenciou a questão do sofrimento” (P.20).

Na segunda parte da obra, “Mística do Face-a-face: tentativas de aproximação” (P. 53-211), Metz reúne textos variados no estilo de pequenas meditações, que objetivam conduzir o leitor para o centro da fé cristã, a saber, a abertura para Deus que leva a servir o próximo.

Na terceira parte, intitulada “Uma Igreja sem interesse em aprender?” (P. 215-250), o Autor trata, de modo muito significativo, a respeito da crise na Igreja. Conforme Metz, até mesmo cristãos muito engajados nas comunidades e na luta pela justiça, sentem-se cada vez mais incapazes (ou sem vontade) de aprender. É, no entanto, uma igreja aprendiz (discípula) sempre pronta a se abrir para outras perspectivas.

Essa obra é, sem dúvida, fruto de uma rica experiência de vida do velho Teólogo. E uma importante contribuição para o estudo da Teologia da espiritualidade cristã. Ao fundamentar-se na exigência de partir dos textos bíblicos e da práxis de Jesus, o A. retoma a significação original e o teor teológico genuíno da espiritualidade cristã, bem como a atualidade desse tema tão em moda nos nossos dias e tão pouco compreendido.

Apesar de algumas páginas pressuporem debates teológicos que já não correspondem às experiências das gerações recentes, vale a pena ler esse livro e seguir os conselhos do velho Mestre segundo o qual uma Igreja que quer se renovar deve saber quem ela é e a que é destinada.

**Profa. Dra. Ir. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade, NJ*
Mestre e Doutora em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará-UECE
Professora da Faculdade Católica de Fortaleza-FCF