ISSN 2965-1808

MAQUIAVEL E A MALDADE HUMANA

A TEOLOGIA DA ESPERANÇA E A RESSURREIÇÃO

O DRAMA DE JÓ COMO FUNDAMENTO DA VERDADEIRA FÉ

DA CONSCIÊNCIA À PSIQUE - EDITH STEIN EM CAUSALIDADE PSÍQUICA

colloquium

V. 05 - 2022

REVISTA CIENTÍFICA DO SEMINÁRIO MAIOR DOM JOSÉ ANDRÉ COIMBRA

REVISTA CIENTÍFICA DO SEMINÁRIO MAIOR DOM JOSÉ ANDRÉ COIMBRA

COLLOQUIUM

V. 5

Patos de Minas – MG

2022

Ficha Catalográfica: Bibliotecária Maria Aparecida de Paula CRB6/1970

Revisão metodológica: Prof. Dr. Saulo G. Pereira

Revisão gramatical: Prof. Dr. Carlos Roberto da Silva

Revisão final: Prof. Esp. Robson Caixeta Silva
Prof. Dr. Carlos Roberto da Silva

Diagramação: Prof. Dr. Saulo Gonçalves Pereira

Arte: Pe. Cléber Faria Silva.

Editor coorporativo
Seminário Maior Dom José André Coimbra
Rua Virgilino Cunha, 700 – Cx. P. 16
CEP: 38705-144
Patos de Minas – MG
Fone: (34) 3822-7658
e-mail: colloquiumrevista@gmail.com

© *Todos os direitos reservados*

Editores responsáveis

Prof. Esp. Pe. Robson Caixeta Silva
Prof. Esp. Iram Alves Martins Junior

Conselho Editorial

Dom Frei Cláudio Nori Sturm, OFMCap – SMDJAC
Prof. Dr. Carlos Roberto da Silva – SMDJAC e UNIPAM
Prof. Dr. Pe. Arthur Francisco Juliatti dos Santos – Instituto de Filosofia e Teologia da Arquidiocese de Vitória
Prof. Dr. Pe. Nilson André Fernandes – SMDJAC
Prof. Dr. Saulo Gonçalves Pereira – SMDJAC e FPM
Prof. M. Sc. Pe. Antônio Alves de Sousa – SMDJAC
Prof. M. Sc. Pe. Antônio Carlos Paiva – SMDJAC
Prof. M. Sc. Pe. Edgar Gonçalves Caixeta – SMDJAC
Prof. M. Sc. Pe. Edmar José da Silva – Faculdade Dom Luciano Mendes
Prof. M. Sc. Pe. Leonildo Eustáquio da Silva – SMDJAC
Prof. M. Sc. Pe. Marcelo Ribeiro – SMDJAC e FPM
Prof. M. Sc. Pe. Sizenando Roberto de Oliveira – SMDJAC
Prof. M. Sc. Francisco Sérgio Gomes. – SMDJAC
Prof. M. Sc. Diác. Robson Adriano F. D. Silva. – Faculdade Dom Luciano Mendes
Profª. M. Sc. Luciana Cecília Morato Profª. – Universidade de Coimbra e SMDJAC
Esp. Mariana Alves Silva Gomes Prof. – SMDJAC
Esp. Charles Arvelos Rocha – SMDJAC
Prof. Esp. Pe. Robson Caixeta Silva – UFG e SMDJAC

SUMÁRIO

Carta do Editor.....07

MAQUIAVEL E A MALDADE HUMANA.....09

TEOLOGIA DA ESPERANÇA: a morte na perspectiva da ressurreição.....57

O DRAMA DE JÓ COMO FUNDAMENTO DA VERDADEIRA FÉ NO CONTEXTOSAPIENCIAL DE ISRAEL.....89

DA CONSCIÊNCIA À PSIQUE: o percurso fenomenológico de Edith Stein em *Causalidade Psíquica*.....144

NORMAS EDITORIAIS PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA COLLOQUIUM.....196

Carta do Editor

A “Revista Colloquium” é uma publicação do Seminário Maior “Dom José André Coimbra” (Diocese de Patos de Minas/MG), que pretende contribuir para a divulgação do conhecimento científico nas áreas de Filosofia, Teologia, Ciências da Religião, Cultura Religiosa e Educação.

Conta com 04 números e 04 volumes já publicados desde o ano de 2013, e no ano de 2022 foi publicada também de forma *online* proporcionando, deste modo, acessibilidade a todos os interessados. Os números anteriores também já se encontram disponíveis e podem ser acessados neste link

Em 2022, a revista também lançou um suplemento com o Anuário de Eventos da I Semana Acadêmica Multidisciplinar que apresenta os resumos, que foram apresentados em forma de painel durante este evento.

O volume 05 nasce com temasvariados da teologia, e filosofia. Assim, Marcelo Zati e Francisco Sérgio Gomes, no primeiro artigo, apresentam um importante artigo discutindo que Maquiavel compreendia a maldade humana, a partir de uma negatividade pura, na qual a maldade humana é constitutiva do ser humano, ainda sustenta que o homem é propenso ao mal e que os aspectos culturais, hábitos e costumes influenciam suas ações.

No segundo artigo, João Carlos Pereira Horácio e Pe. Sizenando Roberto de Oliveira, descrevem, a partir de uma revisão

narrativa da literatura, sobre a teologia da esperança no horizonte da ressurreição, concluindo que no decorrer do percurso histórico da vida do homem, ele vai se nutrindo desse amor do Criador para com ele.

O Drama de Jó como Fundamento da Verdadeira Fé no ContextoSapiencial de Israel, foi o estudo de Vitor Alexandre Pereira de Castro e Pe. Marcelo Ribeiro de Andrade, no terceiro artigo, ao qual discorreram sobre o drama vivido por Jó e o seu combate à chamada Teologia da retribuição. Além disso, o artigo apresenta uma leitura do resgate do sentido da fé, iluminado pela teologia presente no livro de Jó, nocontexto sapiencial de Israel.

Por fim, o texto - Da Consciência à Psique: o percurso fenomenológico de Edith Stein em Causalidade Psíquica - de Victor Gustavo Pires Ferreira e Robson Adriano Fonseca Dias Silva, o qual os autores fazem uma análise da obra *Causalidade Psíquica*, na obra *Psicologia e ciências do espírito: contribuições para uma fundamentação filosófica* de Edith Stein.

Aos autores dos diversos artigos, orientadores, professores e pesquisadores, nosso profundo agradecimento, extensivo aos membros do conselho editorial e do conselho consultivo. Sem vocês seria impossível a sobrevivência de nossa revista.

Os editores.

MAQUIAVEL E A MALDADE HUMANA

MACHIAVELLI AND HUMAN EVIL

Marcelo Zati[1]

Francisco Sérgio Gomes[2]

RESUMO

Maquiavel é, sem dúvidas, um dos filósofos mais distintos da transição da Idade Média para a Idade Moderna. Destaca-se na área política e moral, deixando algumas obras que ressoam até os nossos dias. Sua concepção política, diferente da concepção política clássica, apresenta uma visão pessimista, porém realista do homem. Maquiavel está mais preocupado com o homem como ele é e não tanto com o ideal de homem. Todavia, seu foco direcionado à política e às relações sociais não trata com clareza as questões antropológicas, fazendo com que ao longo dos séculos, muitas interpretações fossem apresentadas. Isso porque, não existe uma filosofia política sem uma antropologia de base. Podemos enfeixar em duas teorias, na tentativa de demonstrar como Maquiavel compreendia a maldade humana. A primeira parte de uma negatividade pura, em que a maldade humana é constitutiva do ser humano. Já a segunda sustenta que o homem é propenso ao mal e que os aspectos culturais, hábitos e costumes influenciam suas ações. O trabalho teve por objetivo apresentar as duas teorias fundamentadas por comentadores. Ao final, confrontamos essas duas teorias acerca da maldade humana, e isso nos levou à constituição e finalidade do Estado; bem como à impossibilidade de definir qual das teorias representa, de fato, o pensamento

[1] Seminarista graduando em Filosofia pelo Seminário Maior Dom José André Coimbra, Patos de Minas – MG, 2022.

[2] Docente do curso de Filosofia e professor orientador. Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Atua como professor no curso de Filosofia do Seminário Maior Dom José André Coimbra em Patos de Minas – MG.

antropológico de Maquiavel, no que diz respeito à maldade humana. Utilizamos como metodologia uma abordagem de pesquisa qualitativa de natureza aplicada. Também em relação aos objetivos, foi realizada uma pesquisa descritiva, empregando o procedimento metodológico de revisão de literatura.
Palavras chave: Maquiavel, maldade, natureza humana, propensão.

ABSTRACT
Machiavelli is, without doubt, one of the most distinguished philosophers of the transition from the Middle Ages to the Modern Age. He stands out in the political and moral fields, leaving some works that resonate until nowadays. His political conception, different from the classical political conception, presents a pessimistic, yet realistic view of man. Machiavelli is more concerned with man as they are and not so much with the ideal of man. However, his focus on politics and social relations does not deal clearly with anthropological issues, so that over the centuries, many interpretations have been presented. This is because there is no political philosophy without a basic anthropology. We can gather two theories in an attempt to demonstrate how Machiavelli understood human evil. The first one starts from a pure negativity, in which human evil is constitutive of the human being. The second theory supports that man is prone to evil and that cultural aspects, habits, and customs influence their actions. The objective of this paper was to present these two theories based on reviewers. In the last part, we confronted these two theories about human evil, and that led us to the constitution and purpose of the State; as well as to the impossibility of defining which of the theories represents, in fact, Machiavelli's anthropological thought, regarding human evil. We used as methodology a qualitative research approach of an applied nature. Also, in relation to the objectives, descriptive research was carried out, employing the methodological procedure of literature review.
Keywords: Machiavelli, evil, human nature, propensity.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O filósofo Nicolau Maquiavel[3] (1469-1527) é um dos mais representativos no período entre a Idade Média e a Idade Moderna. Expoente da política e da moral, não se dedicou a escrever em suas obras a temática de cunho antropológico, abordando a natureza humana. No entanto, é evidente que essa temática seria abordada mesmo que de forma indireta em suas obras. Até porque, não existe filosofia política sem uma antropologia que a fundamenta.

A falta de uma abordagem antropológica nas obras de Maquiavel faz com que esse assunto apresenta diferenças na forma de compreensão, que podem ser enfeixadas em duas teorias: a primeira, que a natureza humana é determinada como uma negatividade pura de forma irreversível. E a segunda, que a maldade do homem é decorrente de costumes e hábitos adquiridos. Contudo, esse olhar antropológico não é de interesse do nosso autor, pelo menos não da forma que a filosofia clássica concebia.

Para a presente pesquisa, tomamos por base duas obras de

---

[3] Nicolau Maquiavel (Niccolò Machiavelli) nasceu em Florença no ano 1469. Aperfeiçoou seus conhecimentos utilizando os livros de seu pai e também observando o contexto que estava inserido. Em 1498 assume o cargo de segundo-secretário da república de Florença com as funções diplomática, assuntos internos e bélica. Realizou diversas viagens diplomáticas apresentando relatórios excepcionais. Conhece César Bórgia que seria no futuro o protagonista de sua obra *O Príncipe*. Em 1500 vai à França num encontro diplomático com Luiz XII, aliado dos florentinos. Com a instabilidade política que vigorava em seu tempo, retorna ao poder a família Medice que prende Maquiavel por fazer política anti-Medice, depois de solto, se isola em sua propriedade rural onde vai dedicar-se a escrever duas obras. Inicia em 1513 a obra *Comentários sobre a primeira Década de Tito Lívio*, mas a interrompe para escrever a obra *O Príncipe,* que é concluída no mesmo ano, com a intenção de presentear Lourenço Medice na esperança de um emprego. Conclui só em 1517 a primeira obra começada em 1513. Aos 58 anos sem esperança de retornar ao seu antigo trabalho, adoece vindo a falecer em 1527. (MEGALE, 1993).

Maquiavel: *O Príncipe* (1513) e *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio* (1517). Com o objetivo de buscar nelas, com apoio de comentadores do filósofo florentino, evidenciar as duas formas de compreensão da maldade humana em Maquiavel, seja a proveniente da natureza humana seja a da propensão do homem de ser mal, que os costumes e hábitos levam-no a praticar. Também buscamos evidenciar nas colocações sobre política de Maquiavel os critérios éticos. Outro objetivo foi demonstrar como o homem que é mau poderia transformar-se em sujeito político.

Com relação à metodologia, o presente trabalho classifica-se tanto a abordagem quanto a pesquisa qualitativa e de natureza aplicada. Em relação aos objetivos, se classifica como pesquisa descritiva. Assim, foi utilizado o procedimento metodológico de revisão de literatura, buscando nos comentadores escolhidos evidenciar as características que fundamentam cada uma das teorias em seu aspecto qualitativo. Em seguida, procuramos confrontar as duas teorias na busca por uma aproximação do pensamento do filósofo florentino, utilizando ainda como elementos condutores a relação de moral e política em Maquiavel, bem como a possibilidade de formar uma sociedade que vise o bem comum, visto que os homens são maus. Após o confronto teórico acerca da maldade em Maquiavel, descrevemos as conclusões antropológicas a que chegamos.

2 A NATUREZA HUMANA DETERMINADA COMO UMA

NEGATIVIDADE PURA

Maquiavel constata que os homens são maus. E partindo desta constatação o pensador florentino vai desenvolver seu pensamento político nas suas duas obras destinadas às questões políticas[4].

Ao ler Maquiavel nos deparamos com a crueldade humana. Ele, segundo alguns comentadores[5], deixa evidente que a natureza humana é má. Essa concepção de negatividade pura em relação ao homem contesta as concepções clássicas de um homem virtuoso,[6] consequentemente modifica o modo de compreender o poder.

Maquiavel declara essa negatividade pura em relação ao homem ao afirmar na obra *O Príncipe* que: "acerca dos homens: que são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos por ganhos". (MAQUIAVEL, 2010, p.82). Maquiavel faz essa afirmação em sua obra após analisar a história. Ele observa a história e retira dela algumas características que são enfeixadas na condição da maldade humana. Com essa constatação tão negativa em relação ao homem, muitos comentadores, partindo do princípio evidente da maldade, vão atribuir esse mal à natureza humana. Maquiavel não descreve um ideal de homem, mas o homem real,

---

[4] As duas obras principais de Maquiavel para o presente trabalho: *O Príncipe* (1513) e *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio* (1517).

[5] Comentadores que foram citados nessa primeira parte do artigo.

[6] Maquiavel desconstrói o entendimento clássico de um homem virtuoso. Ele vai na direção oposta aos costumes estabelecidos até então. Difere do ideal em que tudo parece ou deve estar em harmonia.

como ele é. O homem real descrito por ele é um homem mau por natureza[7].

O realismo de Maquiavel está afirmado na concepção da natureza humana a partir das análises das ações políticas. A obra de Maquiavel está alicerçada na existência de uma natureza maléfica a partir da concepção do homem como ele é. Ao analisar a história e os fatos ocorridos pensará a partir deles e não de um ideal de história. Com os levantamentos destes, suas considerações farão sentido unicamente pensado a partir da concepção de natureza humana, caso contrário, toda sua obra seria restrita apenas ao seu contexto, sem ressonância futura; como sabemos, isso não aconteceu. As obras de Maquiavel ressoam tão atuais em nosso tempo que parecem serem escritas hoje. Nosso autor busca na história aquilo que não é histórico. Portanto, ou aceitamos que em Maquiavel há uma natureza humana[8] e, essa natureza é malévola ou se negar essa natureza a sua obra não tem sentido algum fora de seu contexto histórico.

É esse princípio de natureza degenerada que L. Mossini[9] em sua obra, constata na obra "*O Príncipe".* De forma decisiva diz:

> Da natureza humana não se pode esperar nenhum bem. O mal, a virtude defeituosa, não é nela um episódio particular e temporário, efeito de uma causa externa e transitória. Não é uma deformação, mas uma definição da natureza humana, que não pode ser corrigida, mas somente suprimida, aniquilada por uma

[7] Cf. POMPEU, Júlio César. **Somos todos Maquiavélicos?**, 2012.
[8] Cf. POMPEU, Júlio César. **Somos todos Maquiavélicos?**, 2012.
[9] A obra em que L. MOSSINI faz a afirmação é *Necessità e legge nell'opera del Machiavelli*, A.Giuffre, 1962.

> necessidade superior irresistível (MOSSINI, 1962, p.165 *apud* BIGNOTTO, 1991, p. 172).

Partindo desta afirmação de Mossini, descrita na obra de Bignotto (1991), referente a uma antropologia desesperançada de Maquiavel, pode-se afirmar que ao homem não cabe nenhuma confiança e o que move cada indivíduo são seus próprios interesses. O homem é o que é, assim foi constituído e nada poderá mudá-lo. A natureza perversa do homem não é efêmera e por alguma ação, costume ou circunstâncias poderá ser alterada. Outras passagens vão corroborar com esta afirmativa da natureza degenerada em Maquiavel[10].

Maria Tereza Sadek, brasileira doutora em ciências políticas, é outra autora que escreve que o homem de Maquiavel é mau por natureza. Ela, ao apresentar os meios de que a política pode "domesticar", não de forma absoluta, a maldade da natureza humana, afirma que "o poder político tem, pois, uma origem mundana. Nasce da própria 'malignidade' que é intrínseca à natureza humana" (SADEK, 2000, p. 20). Aquilo que é da essência do ser humano

[10] Para não ficar extensivo no texto as citações que colaboram para a negatividade pura do homem são citadas aqui: "os homens têm menos receio de ofender quem se faz amar do que quem se faz temer". (MAQUIAVEL, 2010, p. 82); "porque os homens esquecem mais rapidamente a morte do pai do que a perda do patrimônio" (MAQUIAVEL, 2010, p. 83); "Se os homens fossem todos bons, este preceito não seria bom, mas, como são maus e não observam sua fé para contigo, tampouco, tens de cumprir a tua" (MAQUIAVEL, 2010, p. 86); "pois os homens se comprazem tanto em suas próprias coisas e de tal modo se engam que raramente se defende dessa peste ou, ao querer proteger-se, correm o risco de se tornar desprezíveis" (MAQUIAVEL, 2010, p. 115); "pois os homens sempre se revelarão maus, se uma necessidade não os fizer bons" (MAQUIAVEL, 2010, p. 117).

precisa de uma “domesticação” e a política surge da natureza perversa.

Sabine (1961, p. 335), considera que praticamente em tudo o que foi dito por Maquiavel a respeito da política, persiste a convicção de que a natureza humana é, essencialmente, egoísta. Além disso, a natureza humana é excessivamente agressiva e gananciosa, fazendo com que os homens anseiam preservar o que têm e conquistar mais.

A política está alicerçada no que há de pior no ser humano, e essa é a realidade que Maquiavel demonstra, diferente da proposta ideal apresentada pela filosofia clássica. Vinícius Soares de Campos Barros, brasileiro e doutor em filosofia, defende essa mesma postura em relação ao homem de Maquiavel. “Em toda sua obra, Maquiavel apresenta uma visão pessimista acerca da natureza humana. Para ele, o homem é mau, carregado de ambições e de desejos que busca, a todo custo, satisfazer” (BARROS, 2013, p. 40).

O pensamento político de Maquiavel, ao estabelecer a criação de constituições, leis e a forma de um Estado, leva em consideração claramente sua visão realista e ao mesmo tempo pessimista do homem. “É necessário que quem estabelece a forma de um Estado, e promulgar suas leis, parta do princípio de que todos os homens são maus, estando dispostos a agir com perversidade sempre que haja ocasião” (MAQUIAVEL, 2000, p. 29). A natureza humana é má e é apresentada por algumas características, demonstrando que não pode ser impedida ou eliminada a maldade

do homem.

Uma primeira característica da constatação da maldade humana é acompanhada nas duas obras pela opinião de que a política se realiza pela aparência[11]. “O ser do príncipe é exterior. Ele é moldado pela aparência” (AMES, 2017, p. 55). Todo bem que possa ser demonstrado não é nada mais que aparência. E que o bem é feito estritamente quando é necessário, fazendo assim necessárias as leis e elas tornam os homens “bons”.

Outro pensador que contribuiu para demonstrar essa relação entre a política e a aparência foi Merleau-Ponty. Para ele, o príncipe oferece aos outros uma imagem de si em que seus atos de poder, que são refletidos nas consciências, criam reflexos pela imaginação, que são comuns ao povo. Merleau-Ponty conclui dizendo que “é uma condição fundamental da política desenrolar-se na aparência” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 243).

O príncipe deve governar pela aparência, já que naturalmente o homem é mau, e deve parecer e demonstrar boas qualidades. Sendo assim, “o príncipe deve cuidar para que a marca que lhe seja impressa lhe proporcione louvor e admiração; ele deve a todo custo evitar uma marca ‘ruim’ que lhe traga reprovação ou infâmia”. (ADVERSE, 2009, p. 68). O que vale é parecer ser bom, ser virtuoso.

---

[11] Segundo Helton Adverse (2009), a aparência não pode ser pensada de forma metafísica, primeiro, porque não é conceito, segundo não é proposto por Maquiavel no sentido de *essência.* Mas, a aparência para a política é definitiva e definidora e a representação do político compreende o sucesso da ação política e essa representação é sua interioridade. Isto posto, a aparência é um instrumento que os homens devem utilizar para governar.

O ser do príncipe não pode ser rígido, porque é uma imagem criada e constantemente deve criar imagens para serem utilizadas no jogo da aparência. Os homens em geral são encantados pelo que vêem sem se importarem se estão sendo enganados. “Os homens, universalmente, julgam as coisas mais com os olhos do que com as mãos, porque todos podem ver, mas poucos podem sentir” (MAQUIAVEL, 2010, p. 87). A aparência de ser, para Maquiavel, é uma exigência substancial para ser político.

Essa natureza deve ser compreendida pelo homem público, pois ela constitui verdadeiramente a sua existência política. “Deve parecer, para os que o virem e ouvirem, todo piedade, todo fé, todo integridade, todo humanidade e todo religião” (MAQUIAVEL, 2010, p. 87). O governante poderá facilmente conduzir os homens. E a natureza má pode tranquilamente ser mascarada pela boa aparência que se demonstra.

> A um príncipe, portanto, não é necessário ter de fato todas as qualidades supracitadas, mas é bastante necessário parecer tê-las. Aliás, ousarei dizer que, se as tiver e observar sempre, serão danosas, enquanto, se parecer tê-las serão úteis (MAQUIAVEL, 2010, p. 87).

O político competente é aquele que sabe utilizar-se desse “mau atributo” dos homens para conceber uma boa interpretação e assim, conquistar seu povo. Maquiavel no capítulo XIX da obra *O Príncipe* demonstra como se deve evitar o desprezo e o ódio e assim não correrá perigo e nem outros ultrajes.

> Torna-o desprezível ser tido como inconstante, leviano, efeminado, pusilânime e irresoluto, coisas de que um príncipe deve guardar-se como de um escolho, devendo empenhar-se para que, em suas ações, se reconheça grandeza, animosidade, gravidade e fortaleza (MAQUIAVEL, 2010, p. 89).

Com essas orientações seguindo sempre a necessidade de parecer ser, o príncipe mantém-se em alta reputação perante o povo independente daquilo que realmente é, e assim sua reputação será boa e dificilmente será atacado, pois é excelente e reverenciado pelos seus. Deve cuidar também para não fixar uma imagem de homem político, isso pode levá-lo a padecer da própria imagem criada.

Outra característica que intensifica a proposta de uma negatividade pura da natureza humana é a ambição. De forma geral, os homens não têm nenhum receio de usar das formas que lhe for necessário para satisfazer sua ambição. Para o pensador florentino, “se não lutam por necessidade, lutam por ambição. É uma paixão que tem neles raízes profundas; não os abandona, por mais elevada a situação a que cheguem” (MAQUIAVEL, 2000, p. 121). A ambição faz parte da essência do homem, suas raízes são constitutivas, assim, o homem nunca está satisfeito. Sempre busca conquistar, ter mais posses e utilizar de quaisquer meios para tentar satisfazer sua ambição.

Uma terceira característica é o espírito conflituoso. A natureza humana é guiada por desejos que são incontroláveis. Está em sua natureza querer e poder desejar tudo o que podem, a *fortuna* pode

limitar, de certa forma, as conquistas daquilo que se deseja e isso causa no homem um incessante descontentamento. O que move os conflitos não está nas contradições da sociedade, mas no homem. E esse espírito conflituoso não muda com o tempo, ele permanece no decorrer da história.

> Os conflitos são inevitáveis e fazem parte da natureza dos homens, o importante não é suprimi-los, mas sim evitar que destruam a possibilidade de convivência entre os membros de uma mesma comunidade política. O que cabe, portanto, é buscar criar um conjunto de instituições que ofereçam uma arena na qual os embates ocorrerão (BIGNOTTO, 2003, p. 50).

Como os conflitos são de natureza humana, não adianta simplesmente criticá-los, mas sim, fazer o que, para Maquiavel, segundo De Grazia (1993), é importante diante dessa constatação, ou seja, descobrir o que se pode tirar de positivo do espírito conflituoso dos homens. Diante de tantos conflitos, fica praticamente impossível estabelecer um sistema político que satisfaça a todos. Movidos por diferentes desejos as discordâncias são inevitáveis. Os grandes desejam oprimir o povo que por sua vez não aceita ser oprimido. Os conflitos entre os indivíduos também ocorrem por questões particulares.

Conforme afirma José Luiz Ames (2017), para Maquiavel surge propriamente a impossibilidade de acabar com o conflito e as ações políticas sempre serão conflituosas logo naquilo que consiste propriamente o homem, não haverá harmonia por si só.

Já que é impossível modificar e criar harmonia, Maquiavel

propõe que algumas instituições podem regular as ações perversas e o espírito conflituoso dos homens e assim, dar certa civilidade ao convívio social.

Por fim, a quarta característica consiste no poder. Maquiavel não remonta simplesmente ao poder, mas ao poder como um instrumento indispensável para unificar a vida política de uma comunidade formada por homens de natureza má.

O pensamento de Maquiavel[12], rompendo com alguns valores cristãos, inaugura uma nova forma de pensar a política e, consequentemente, de olhar para o homem. Mesmo que de forma indireta, o pensador florentino toca em questões do homem e de sua natureza. Com o advento da modernidade, surgem novas necessidades, novos olhares sobre as questões que até então possuíam uma forma própria de serem pensadas.

Nosso pensador sugere que essa busca pelo poder revela uma perversidade constitutiva do ser humano. Pelo fato de o homem ser ingrato, volúvel, simulado e dissimulado, covarde e ganancioso demonstra uma natureza má que só pode levá-lo às discórdias e à anarquia. “Daí concluir que poder político deriva da pior parte da natureza humana, ou seja, de sua parte malévola” (DE FREITAS JUNIOR, 2007, p. 208).

Para Maquiavel[13], a humanidade organiza os assuntos

---

[12] Cf. POMPEU, Júlio César. **Somos todos Maquiavélicos?**, 2012.

[13] De acordo com Pinzani (2004), o homem descrito por Maquiavel se resume numa palavra: os homens são “maus”. E ainda, “A obra de Maquiavel consiste, em sua totalidade, numa reflexão sobre o poder” (PINZANI, 2004, p. 20).

políticos a fim de responder a uma natureza humana cruel, traiçoeira e violenta. E o poder, acima de qualquer outra coisa, revela a verdadeira natureza do homem.

Diante das características citadas, as duas obras de Maquiavel demonstram os homens como sendo de natureza má, naturalmente tendendo à divisão e à desunião. Diferente do filósofo grego, Aristóteles (2000), que definiu o homem um animal político e que naturalmente busca a convivência com os demais homens.

Portanto, Ademir A. Engelmann ao discorrer sobre a natureza do homem em Maquiavel conclui que:

> A natureza é portadora de impulsos maléficos, como se, naturalmente, o homem estivesse fadado a ser mau, não havendo a possibilidade de reverter essa maldade, pois ela é inata, sendo então os homens definitivamente maus (ENGELMANN, 2021, p. 85).

O homem, em busca daquilo que deseja, lança mão do que for necessário para se satisfazer. A busca pelo poder e riquezas quase sempre é alcançada por meios perversos, raramente isso acontece de forma virtuosa, por méritos. E quando acontece de forma virtuosa é devido a representação, a imagem criada, ou seja, o parecer ser. A perversidade, a ganância, as injustiças são as práticas mais utilizadas para alcançar seus desejos. O importante são os fins, a conquista daquilo que se quer, independente dos meios utilizados para consegui-los. “Decorrente dessa condição é que Maquiavel manifesta uma descrença quase total na natureza humana” (ENGELMANN, 2021, p. 86). À primeira vista, os fatos retirados da

história narrados por Maquiavel e sua experiência na carreira diplomática dão fundamentos para afirmar essa negatividade quanto à natureza do ser humano.

3 A MALDADE DO HOMEM DECORRENTE DE COSTUMES E HÁBITOS ADQUIRIDOS

Por outro lado, Maquiavel parece contradizer suas afirmações quanto à maldade humana ser de natureza. Nas duas obras[14], o filósofo apresenta, em vários momentos, a maldade proveniente da natureza humana. No entanto, apresenta também nas mesmas obras outras passagens que levam o leitor a indagar se realmente para Maquiavel o homem é mau por natureza e até mesmo se o homem estaria totalmente desprovido de juízos de valor. Permite atenuar esse mal que está sim no ser humano, mas não de forma essencial, ou seja, não como princípios antropológicos, mas o homem podendo agir de forma má ou boa.

Maquiavel admite que a vida humana é ambígua.

> Como já tive a ocasião de dizer, nas suas ações os homens além das dificuldades naturais, encontram em todo bem algum mal que lhe está de tal modo ligado que parece impossível gozar um sem sofrer com o outro (MAQUIAVEL, 2000, p. 409).

Por esta declaração, o pensador florentino sugere que a

[14] Duas obras principais para o artigo: *O Príncipe* (1513) e *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio* (1517).

maldade humana não é princípio antropológico. Outras citações também colaboram para essa afirmação[15] e que ao longo da história contribuiu para divergir as posturas dos comentadores, apontando para diferentes conclusões a respeito da maldade humana.

Uma das características que nos permite pensar o mal por propensão é a educação. Maquiavel, ao descrever os preâmbulos dos dois primeiros livros da obra *Comentários sobre Primeira Década de Tito Lívio,* o descreve como um homem bom. Na introdução do Livro I escreve: "tomei a decisão de seguir uma senda ainda não trilhada, movido pelo natural desejo que sempre me levou sem receios aos empreendimentos que considero úteis" (MAQUIAVEL, 2000, p. 17). Já na introdução do Livro II aponta para as dificuldades que ele tem de produzir benefícios: "É dever do homem honesto apontar o caminho do bem, que o rigor da época e da sorte não lhe permite trilhar" (MAQUIAVEL, 2000, p. 191). Portanto, em relação a si mesmo, Maquiavel se descreve como um homem de bem e que tem como dever primeiro o de ensinar as coisas certas[16], ensinar o bem.

A educação que Maquiavel defende é uma educação da conduta. Acusa a Igreja de 'educar para a fraqueza e não para a

---

[15] "Como os homens se inclinam mais ao mal do que ao bem" (MAQUIAVEL, 2000, p. 49-50); "Há muitas instituições cujos efeitos benéficos podem ser previstos por um homem sábio e prudente (MAQUIAVEL, 2000, p. 58); O título do capítulo XXVII do primeiro livro: "Raramente os homens sabem ser inteiramente bons ou inteiramente maus" (MAQUIAVEL, 2000, p. 95).

[16] De Grazia, 1993, p. 81, nos aponta que Maquiavel, em alguns momentos utilizará "bom" e "mau" no sentido de certo e errado.

virtude[17], e que os ensinamentos da Igreja são falsas interpretações alegando que, em seu tempo, se existissem outras instituições poderiam educar para a virtude[18]'. Portanto, para Maquiavel a virtude pode ser ensinada, podendo então os homens serem moralmente educados. Homens bons, que podem ser bons mestres e assim podem aperfeiçoar os demais homens.

Tendo em vista que os homens podem ser moralmente educados, logo não só um ou outro homem, mas um grupo ou até mesmo um país. "A possibilidade de ensinar e de adquirir virtude individual e coletiva minorar o impacto da inclinação dos homens para o mal, [..], e prepara uma outra visão da natureza humana segundo nosso autor" (DE GRAZIA, 1993, p. 113).

Ao se autodefinir como um homem bom, não necessariamente ele pensa que os outros homens são da mesma

---

[17] Virtude *(It.: Virtù – Fr.: Vertu*) De acordo com Thierry Ménissier (2012, pp. 59-63) é um dos termos mais utilizados por Maquiavel. [...] Reúne numa única palavra as qualidades que permitem triunfar no combate (às vezes ela é sinônimo de "força viril"). [...] "Virtude" é sem dúvida o melhor termo, pois, por um lado, põe a ênfase na significação não moral da noção [...] e com isso subentende que Maquiavel realizou a emancipação da política em relação à moral comum; Maquiavel toma o cuidado de distingui-la da prudência [*prudenza]*, na qual vê um conhecimento do que há de passional em operação na política, que permite antecipar certas possibilidades de desdobramento da ação. [...] De certo modo, o virtuoso o é porque no momento certo ele opta pela necessidade contra a deliberação. [...] ela deve ser entendida como uma energia de conquista capaz de discernimento nas escolhas e de invenção nas soluções. [...] A virtude é a capacidade de transcender os limites habituais da humanidade, [...] ela é a excelência política neste sentido: para manter o Estado ou salvar a pátria, é necessário saber animalizar-se em parte. Aqui se refere aos dois gêneros que Maquiavel cita no capítulo I da obra *O Príncipe* "Devemos, pois, saber que existem dois gêneros de combate: um com as leis e outro com a força. O primeiro é próprio do homem, o segundo dos animais" (MAQUIAVEL, 2010, p.85). Bignotto define a *virtù* como "uma capacidade de agir no interesse do bem público, nada deixando supor o ciclo das constituições possa ser interpretado como manifestação de uma natureza má" (BIGNOTTO, 1991, p. 177).

[18] MAQUIAVEL, 2000, p. 197-201.

forma. De modo geral pensa “como os homens se inclinam mais ao mal do que ao bem” (MAQUIAVEL, 2000, p. 49-50).

Uma segunda característica que podemos destacar é que nos leva a pensar na propensão ao mal é a necessidade. Esta necessidade poderá ser oriunda da pobreza, de certos hábitos e costumes que são impostos pelas leis ou pela força das armas e podem fazer com que os homens sejam obrigados a agirem com obediência e de forma compassiva.

A necessidade pode disciplinar o homem seja por ações humanas ou mesmo por fenômenos naturais. E, para ordenar as coisas, as leis tornam-se um instrumento importante para isso. Maquiavel diz que:

> Os homens só fazem o bem quando é necessário; quando cada um tem a liberdade de agir com abandono e licença, a confusão e a desordem não tardam a se manifestar por toda parte. Por isto se diz que a fome e a miséria despertam a operosidade, e que as leis tornam os homens bons (MAQUIAVEL, 2000, p. 29).

A necessidade demonstra que determinadas coisas podem ser realizadas para o bem sem que seja necessária a lei, apenas pelo costume de fazê-lo. Portanto, diante de uma necessidade, o homem pode escolher fazer o bem sem que isso lhe seja imposto pela lei. A lei pode sim disciplinar a ponto de se tornar costume fazer algo que oriente sem a necessidade da lei. Quando não há essa necessidade, ela se torna inútil.

As leis, as normas e regras juntamente com os bons costumes dão sustentação para a ordem. Portanto, a lei é também uma

característica que permite controlar a inclinação ao mal que é próprio da natureza humana. Assim, “quando uma causa qualquer produz boas conseqüências *[sic]* sem a interveniência da lei, esta é inútil; mas quando tal disposição propícia não existe, a lei é indispensável” (MAQUIAVEL, 2000, p. 29).

Desta forma, a lei, quando bem empregada, e na forma que não pode ser dispensada, favorece a condução para as boas ações. As leis devem ser boas para que a população tenha confiança nas instituições e, consequentemente, tenha também confiança na educação, nas armas e na religião. De acordo com Fichte (2010, p. 41), em relação ao pensamento político de Maquiavel, as instituições devem sempre prever a inclinação ao mal e a potencial malevolência humana. O governante deve zelar para que as leis não se corrompam, permitindo os impulsos do mal, que normalmente são mais propensos no homem.

Quanto à escolha, podemos dizer então que o homem tem liberdade e assim elencar como quarta característica o livre-arbítrio. Na obra *O Príncipe,* Nicolau Maquiavel, por duas vezes, tratará desse assunto. No capítulo XXV ele descreve que “para que nosso livre-arbítrio não seja eliminado, julgo possível ser verdade que a fortuna seja árbitro de metade de nossas ações, mas que também deixe a nosso governo a outra metade, ou quase”. (MAQUIAVEL, 2010, p. 121). E no capítulo XXVI “Deus não quer fazer tudo, para não nos tolher o livre-arbítrio nem a parte de glória que nos cabe” (MAQUIAVEL, 2010, p. 129). O homem pode ter mais propensão ao

mal, entretanto, também pode fazer o bem. Desta forma, podemos afirmar que, pelo menos cinquenta por cento, cabe ao ser humano escolher, desejar e tomar a decisão que achar mais propícia seja ela uma escolha boa ou má.

Na questão do bem e do mal perdura um potencial moral. “A disposição para o mal pode ser inata; é uma disposição, uma tendência, uma propensão, nunca plenamente determinada ou estabelecida” (DE GRAZIA, 1993, p. 85). Ao falar de *bem* e *mal*, Maquiavel declara a liberdade de escolha e o livre-arbítrio.

Ao fazer essa adesão ao conceito de livre-arbítrio, o filósofo o faz para demonstrar ainda que, tendo a *fortuna*, é possível ao homem ter uma ação de escolha.

> A escolha tem pelo menos dois sentidos importantes para Niccolò[19]: primeiro, como livre escolha ou livre-arbítrio, parte constitutiva da natureza dos homens, tal como em sua afirmativa de que Deus não quer nos retirar o livre-arbítrio; segundo, como situação em que os homens podem se encontrar, e da qual a necessidade e a coerção estão em larga medida ausentes. Aquela frase de Niccolò nos Discursos[20] coloca muito bem a questão: os homens agem ou por necessidade ou por escolha. A primeira acepção, mais filosófica, garante que os homens têm uma esfera de ação moral e casual. A segunda distingue graus de escolha, opondo-os a graus de necessidade. Não que a possibilidade de haver uma coerção nas ações negue o livre-arbítrio. Pelo contrário, existem graus de escolhas e necessidade, e deles dependem importantes características da ação humana. (DE GRAZIA, 1993, p.

[19] Niccolò Machiavelli. De Grazia (1993) o chama assim em toda sua obra afirmando que é desta forma que Maquiavel gostava de ser chamado, após um período difícil que o colocou em uma crise pessoal chegando a duvidar de sua própria identidade.
[20] Refere-se a Obra: *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio* (1517). *Discorsi* no Italiano.

276).

A opção de resistir ao mal e de buscar tomar a decisão para o bem é permitida ao homem e assim, por mais que, para o pensador florentino, a tendência ao mal possa ser maior que ao bem, ainda cabe ao homem escolher e, portanto, o mal não é de natureza, mas apenas uma tendência.

Essa relação do livre-arbítrio com a propensão ao mal, faz com que Maquiavel aponte como causa o ócio[21]. Portanto, o ócio, mentes ociosas, jovens ociosos têm mais propensão a caminhar para a corrupção e para tudo que leva à degeneração da política e da religião.

Aliada ao livre-arbítrio, uma outra característica é a prudência. A prudência limita a escolha. O homem pode desejar o bem ou o mal, mas, pela prudência, essa gama de opções se reduz para que faça

---

[21] Sebastian de Grazia (1993, p. 256-257) descreve o significado do termo em Maquiavel: "O termo 'ócio' ou *ozio* (ou ainda *ocio*, variante que Niccolò emprega nos versos) aflorou várias vezes, uma delas, por exemplo, como a Preguiça na lista dos pecados, mas sobretudo nas investidas de nosso autor contra a indolência dos gentis-homens. Os gentis-homens que Niccolò despreza são os que vivem ociosos (*oziosi*), os príncipes que ele detesta apodrecem no ócio (*ozio*), o chefe que ele ridiculariza é aquele que fica ocioso (*ozioso*). [...] A palavra guarda relações com as ideias gregas e romanas sobre o ócio e a vida contemplativa (em oposição à vida ativa). Nosso autor admitiu isso em sua polêmica contra a interpretação do cristianismo como mestre do ócio, glorificador 'mais dos humildes e contemplativos do que dos ativos' [...]. Às vezes podemos encontrá-lo no sentido de falta de pressa, como na A*rte da Guerra* [...]. Um uso notável, quase positivo do termo, aparece nas *Histórias florentinas*. Niccolò volta a empregá-lo em sua acepção mais antiga, identificando o ócio honesto com a vida teórica, o lazer e a contemplação, o estudo, a filosofia e a literatura". De Grazia pondera que nas *Histórias Florentinas* há um uso mais assertivo do conceito especialmente quando Maquiavel analisa Florença. Observamos nesta passagem: "A virtude gera a quietude, a quietude gera o ócio; o ócio a desordem, e a desordem, ruína, e igualmente, da ruína nasce a ordem; da ordem a virtude, desta, a glória e a boa fortuna" (DE GRAZIA, 1993, p. 256).

uma boa escolha. Se o que está em jogo é uma escolha que não provém da necessidade, e se ela for feita com prudência, certamente será uma escolha para o bem. Maquiavel aponta a prudência[22] como mecanismo de fazer as escolhas certas, tendo em vista a natureza de tendência malévola do ser humano. Por mais difícil que possa ser identificar-se na posse da virtude e da ação da fortuna, os homens têm a opção de agir com prudência e propriedade. Como a fortuna é volátil, ao mesmo tempo em que ela favorece, poderá também derrubar o político prudente que deverá sempre agir com cautela. Maquiavel, tomando como pressuposto para compreensão da prudência o homem como um ser desejante faz dela uma virtude eficaz na escolha dos melhores meios para a realização dos desejos. Dessa forma diverge de Aristóteles (2021), por exemplo, para quem a prudência tem como alvo a *eudaimonia* e não a fortuna.

Maquiavel aponta em suas obras critérios éticos quando se refere à política. Um bom exemplo é quando ele afirma: “Este episódio mostra claramente que a calúnia deve ser detestada, nas cidades que vivem sob o império da liberdade” (MAQUIAVEL, 2000, p. 45). Podemos dizer que existem sim valores morais em Maquiavel. Havendo valores morais em Maquiavel, não se pode afirmar categoricamente que o homem tem uma natureza má como afirma José Luiz Ames:

> Está claro, pois, que não há uma natureza humana

[22] De acordo com Engelmann (2021), a prudência favorece uma escolha mais acertada e o combate à traição e às conspirações.

> inclinada irremediavelmente para o mal. Há, isto sim, uma certa ambiguidade presente na ação dos homens [...] ainda que Maquiavel admita uma propensão maior ao mal do que ao bem, isto não é algo impossível de ser revertido (AMES, 2006, p. 66).

Diante do exposto, especialmente pelas características elencadas, é possível educar o homem, tendo em vista também a necessidade que se impõe e pode modificar as tendências malévolas que, porventura, venha ter. Bem como as leis; as instituições, a religião, as armas são meios para contornarem a propensão má do ser humano. Até mesmo porque o ser humano também tem o livre-arbítrio para escolher entre o bem e o mal, guiado especialmente pela prudência.

Alguns comentadores de Maquiavel vão recorrer aos termos "propensão", "tendência" e "inclinação" utilizados por ele, para dar fundamento à argumentação decorrente de hábitos e costumes. E que a intenção de Maquiavel é sim de construir uma sociedade política em vista do bem, assim afirma Ames:

> Maquiavel, ao dizer que 'os homens são mais propensos ao mal do que ao bem'[23], deixa aberta a possibilidade de que a maldade possa ser modificada e controlada, pois fala em 'propensão', tendência ou inclinação, não numa natureza humana malévola de forma irreversível (AMES, 2006, p. 67).

Maquiavel, já ao final da vida, escreve uma de suas últimas

[23] "Como os homens se inclinam mais ao mal do que ao bem" (MAQUIAVEL, 2000, p. 49-50).

cartas ao seu filho Guido. Carta essa em que afirma que, se Deus consentir, deseja fazer de seu filho um homem de bem. “Se Deus te der vida, e a mim também, e se de teu lado cumprires teus deveres, penso que farei de ti um homem de bem” (MAQUIAVEL, 1989, p.102).

Portanto, de acordo com essas passagens das obras do nosso autor, bem como os comentadores mencionados, podemos dizer que, em Maquiavel, é inegável afirmar que o mal existe no homem, mas também quase impossível afirmar que esse mal é devido a uma concepção antropológica negativa.

4 CONFRONTO TEÓRICO ACERCA DA MALDADE EM MAQUIAVEL

Maquiavel não se dedica à temática antropológica, não deixa claro sua interpretação quanto aos aspectos constitutivos do homem em seus escritos, mas trata diretamente de assuntos relacionados aos homens, sociedade e relações pessoais de poder. Então aborda, indiretamente, questões antropológicas referentes ao que é o homem? Quanto a isso, Strauss e Cropsey (2013), apresenta o seguinte apontamento:

> Maquiavel não está preocupado com a forma como os homens vivem apenas com o intuito de descrevê-la; sua intenção é, antes, com base no conhecimento de como os homens vivem, ensinar os príncipes como devem governar e até mesmo como devem viver (STRAUSS E CROPSEY, 2013, p. 270).

É talvez por essa falta de interesse na questão constitutiva do ser humano que se abriu, ao longo dos séculos, muitas discussões a respeito de como Maquiavel pensa a constituição do homem e, especialmente neste artigo, a questão da maldade humana. Duas são as esteiras por onde essas discussões se desenrolam como vimos anteriormente. Nessa parte, vamos buscar desenvolver essas duas possibilidades em vista daquilo que parece mais coerente com o pensamento do filósofo florentino.

Para discorrer sobre essa possível conceituação da maldade em Maquiavel, precisamos retomar as características que utilizamos para embasar tanto a primeira proposta, de uma natureza humana determinada como uma negatividade pura, que tem como características: aparência, ambição, espírito conflituoso e poder[24]; quanto a segunda proposta de a maldade ser decorrente de costumes e hábitos adquiridos que por sua vez tem como características: a educação, necessidade, leis, livre-arbítrio e prudência. Além disso, cabe aqui também outros elementos importantes, especialmente a questão de valores morais e como Maquiavel lida com eles, bem como a possibilidade de construir uma sociedade justa feita por homens maus.

Outro fator importante é o contexto histórico no qual Maquiavel está inserido. Na época do pensador florentino, a Itália era

[24] Vale ressaltar que as características evidenciadas nas duas propostas de concepção da maldade humana em Maquiavel foram escolhidas para o presente artigo. Isso não exclui a possibilidade de haver outras características para ambas as compreensões.

dividida em cinco grandes Estados[25]. A dificuldade de unificação é atribuída por Maquiavel à Igreja, que não tinha força suficiente para unificá-la, mas tinha força para impedir a unificação. O papa era um governante em meio aos governantes. O desejo de Maquiavel pela unificação da península itálica é especialmente para vê-la livre das forças estrangeiras que a dominavam e a exploravam.

Também neste período está em alta o confronto entre a teologia e a filosofia, que se desencadeia fortemente na área política. Quem é o soberano em relação ao poder? O poder divino representado pelo Papa ou o poder temporal representado pelo Rei? Aqui entra em cena Maquiavel, que rompe com o pensamento político antigo e a tradição cristã. Desenvolve sua teoria baseada nas práticas políticas de seu contexto, bem como todo esse cenário caótico que vivia a península itálica. Busca na história fatos que não são históricos, mas os fatos que ele vê se repetir também em seu tempo. Ele conclui, segundo De Grazia (1993), que homens sempre percorrem os mesmos caminhos, tendo as mesmas paixões e desejos, buscando o bem individual em detrimento do bem comum. Isso acontece porque o mal faz parte do humano. E aqui está o ponto de discussão que se estende até os nossos dias. Este mal é constitutivo da natureza humana ou o homem é propenso ao mal? E esse mal se efetiva ou se extingue de acordo com os costumes e hábitos? Isso tudo é constatado na política.

---

[25] Os cinco Estados: O Reino de Nápoles, no Sul; o Ducado de Milão, a Noroeste; a República aristocrática de Veneza, a Nordeste; e a República de Florença e o Estado Papal, no centro.

Mas em se tratando de Maquiavel e de suas declarações, podemos generalizar à toda humanidade as ponderações feitas a respeito da maldade humana? Parece que não. Parece ser impossível determinar uma posição antropológica em Maquiavel, afirmar que a maldade é constitutiva do ser humano contrasta com outras tantas colocações que o filósofo florentino apontou. Essa ambiguidade em relação ao pensamento de Maquiavel pode ser verificada em várias passagens de suas obras, por exemplo: "como já tive ocasião de dizer, nas suas ações os homens além das dificuldades naturais, encontram em todo bem algum mal que lhe está de tal modo ligado que parece impossível gozar um sem sofrer com o outro" (MAQUIAVEL, 2000, p. 409).

Podemos intuir que em Maquiavel há sim critérios éticos, mas não podemos de fato afirmar. Também não podemos afirmar que Maquiavel é imoral, ou até mesmo amoral. Lauro Escorel sugere que o pensador florentino tenha uma moral maquiavélica[26], ou seja, uma moral própria.

---

[26] Lauro Escorel (2014) propõe uma moral maquiavélica, ou seja, própria de Maquiavel, ao ver que ele não se encaixa no *imoralismo* político colocado como defensor franco do despotismo, já que o problema moral não tinha lugar na sua concepção política. Também é difícil sustentar que Maquiavel estaria à frente do *amoralismo,* deixando totalmente livre as decisões políticas sem critérios éticos. Há ainda quem afirme que ele tinha angustia interior em frente à irremediável maldade humana e, portanto, tinha uma preocupação ética, mesmo que esta não tenha levado em consideração o legado ético cristão em suas ideias. Mas o que, segundo Escorel, pode-se afirmar: "Não será por isso exato dizer que Maquiavel seja imoral ou amoral: na verdade, há uma moral maquiavélica, com a diferença substancial, porém, de ser uma moral laica e secular, de base naturalista, que, contrariamente à moral cristã, se esgota, sem maior transcendência, na consecução do bem comum da coletividade" (ESCOREL, 2014, p. 232).

Maquiavel usa do recurso da aparência, propondo no capítulo XVIII da obra *O Príncipe* (2010), que o parecer ser é mais importante do que o ser. O importante é parecer ter critérios éticos que se apresentam úteis, do que tê-los de verdade. Ser ético pode ser danoso para o príncipe, pode levá-lo à derrocada.

Levando em consideração algumas passagens[27] que sustentam os critérios éticos em Maquiavel, só serão alcançados esses critérios mediante a educação.

Quando apresentamos o tema da educação, colocamos como uma característica para embasar a teoria de propensão ao mal. Visto que Maquiavel busca nesta característica uma opção de levar os homens para um aperfeiçoamento. No entanto, alguns comentadores[28] Sustentam que a educação não educa, não melhora, não aperfeiçoa o homem, e sim, apenas age de acordo com condutas que o favoreça, ou ainda que não o causa punições, mas continua o

---

[27] "Este episódio mostra claramente que a calúnia deve ser detestada, nas cidades que vivem sob o império da liberdade" (MAQUIAVEL, 2000, p. 46). "Dentre todos os mortais que já mereceram elogios, os mais dignos são os chefes ou fundadores de religiões. Depois vem os fundadores de repúblicas e de reinos[...]. Por outro lado, merecem o ódio e a infâmia os destruidores de religiões, os que permitiram que os reinos ou repúblicas confiados a seus cuidadores se perdessem; os inimigos da virtude, das letras e das artes honradas e úteis à espécie humana; e assim os ímpios, os furiosos, os ignorantes, os ociosos, e os covardes e os inúteis" (MAQUIAVEL, 2000, p. 53); O título do capítulo XXX dos Comentários: "O que deve fazer um príncipe, ou uma república, para escapar ao vício da ingratidão; e o que devem fazer os capitães e os cidadãos para não se tornarem vítimas" (MAQUIAVEL, 2000, p. 103); "Na minha opinião, a quebra dos compromissos e dos tratados não é uma fraude gloriosa" (MAQUIAVEL, 2000, p. 417).

[28] Maria Tereza Sadek afirma: "ainda que qualquer forma de 'domesticação' seja precária e transitória. Não há garantias de permanência. A perversidade das paixões humanas sempre volta a se manifestar, mesmo que tenha permanecido oculta por algum tempo" (SADEK, 2000, p. 20).

mesmo homem mau de sempre. Todo empenho em educar o homem é em vão. Leis, armas, educação e religião não eliminam a perversidade humana, garantem apenas a ordem despertada pelo temor de ser penalizado.

Ao dizer que a virtude pode ser ensinada e que os homens podem moralmente ser educados, sugere a opção de educar para o bem. O bem é um ideal que o homem pode buscar. Essa condição parece apontar para a concepção de natureza que Maquiavel defende: o homem pode ser bom por meio da educação de bons mestres[29].

Nosso autor reconhece a importância da educação no decurso da história. E, partindo dessa constatação, vai indicar inclusive, que o bem e o mal, que as ações virtuosas ou até mesmo as ações perversas que aconteceram estão diretamente relacionadas com a educação ou a falta dela. “É verdade que a conduta dos homens é mais brilhante neste ou naquele país; isto depende da educação que dá forma à maneira de viver de cada povo” (MAQUIAVEL, 2000, p. 423).

Em condições adequadas, a natureza humana pode ser modificada através da educação moral. Pode ser modificada a propensão à maldade que o homem tem, ser revertida para uma conduta ao bem. Portanto, aqui nos sugere que em Maquiavel não há uma natureza decisivamente orientada para o mal. E levando em

[29] Sebastian de Grazia, (1993, p. 112) diz como por meio da educação a virtude pode ser ensinada.

consideração a sua proposta de governo voltado para a aparência, pode, quando necessário, também parecer imoral sem que o seja. Ser uma pessoa moralmente boa é possível em Maquiavel.

Conforme afirma José Luiz Ames, é possível até modificar o caráter do homem do mal ao bem:

> ‘Natureza humana’ não designa unicamente os aspectos inatos, mas também aqueles adquiridos pela experiência. Resulta disso que as tendências inatas podem ser modificadas pela educação. Dessa maneira de ver as coisas não brota uma definição acerca da natureza humana, mas apenas uma afirmação sobre a forma segundo qual o governante deve agir em relação ao provável comportamento dos homens. Ele deve sempre supor a potencial malevolência humana, precisa tê-la implicitamente presente na instituição das leis[30]. (AMES, 2006, p. 67).

Se o que é mal pode ser revertido para o bem por meio da educação, logo a “natureza malévola” pode ser revertida; assim homens de bem, como propõe Maquiavel (2000), devem agir para este fim, educar os homens para serem moralmente bons. Podemos dizer então que Maquiavel propõe aos homens de bem uma missão, ou seja, a missão de educar e aperfeiçoar os homens para uma vida moralmente boa e o fim disso parece apontar para o Estado, para seu fundamento e finalidade.

Como já mencionamos, Maquiavel parece escrever focado apenas na política. Aponta os meios de fortalecer um Estado, as

---

[30] AMES retira essa interpretação de FICHTE, J.G. Maquiavel como escritor. In: **Revista Almanaque: Cadernos de Literatura e Ensaio**. nº10. São Paulo: Brasiliense, 1978.

políticas necessárias para ampliar o poder e as falhas que podem levar ao declínio e à derrocada. As ações políticas sobressaem totalmente como único interesse, separando-as de outros assuntos, como a religião e a moral. No entanto, vê na religião e na moral elementos que favorecem o Estado.

Suas críticas, especialmente à religião, são em relação ao conteúdo da educação pela Igreja. Também para Maquiavel a Igreja corrompeu o cristianismo e isso mostra o poder pedagógico que a Igreja tem. Ao criticar o ensino de seu tempo comparado ao ensino antigo, bem como comparar a religião de seu tempo com a religião antiga, ele descreve essa alteração nos objetivos que se tinha para os que se tem.

> Com efeito, nossa religião, mostrando a verdade e o caminho único para a salvação, diminuiu o valor das honras deste mundo. Os pagãos, pelo contrário, que perseguiam a glória (considerada como bem supremo), empenhavam-se com dedicação em tudo que lhes permitisse alcançá-la. [...] As religiões antigas, por outro lado, só atribuíam honras divinas aos mortais tocadas pela glória mundana, como os capitães famosos, ou chefes de Estado. Nossa religião, ao contrário, só santifica os humildes, os homens inclinados à contemplação, e não à vida ativa. Para ela, o bem supremo é a humildade, o desprezo pelas coisas do mundo. Já os pagãos davam a máxima importância à grandeza d'alma, ao vigor do corpo, a tudo, enfim, que contribuísse para tornar os homens robustos e corajosos. Se a nossa religião nos recomenda hoje que sejamos fortes, é para resistir aos males, e não para incitar-nos a grandes empreendimentos (MAQUIAVEL, 2000, p. 199).

A Igreja para Maquiavel desconsidera a força humana dando

ênfase à humildade, à fraqueza e não à glória ou à força. E quando pede para ser forte é apenas para resistir aos males. O nosso autor, sabe da importância e da força da Igreja, no entanto, sugere que seria importante uma educação da virtude, não excluindo a educação feita pela Igreja, mas que ela fosse reformada a ponto de:

> Tais doutrinas - que a natureza humana pode ser modificada pela educação moral, que a virtude pode ser ensinada a todos – têm como implícito que, em circunstâncias adequadas, a virtude pode ser tão generalizada a ponto de caracterizar não apenas um indivíduo, de grande ou pequeno vulto, mas também uma instituição ou todo um país (DE GRAZIA, 1993, 113).

Maquiavel faz um resgate histórico, mostrando como a virtude ou a falta dela influenciou muitos reinos, tanto para se manterem quanto para a instabilidade, especialmente no pós Império Romano. A virtude é constante, no entanto, é móvel e divisível. A virtude e o vício que se encontram num homem também se encontram num país. Vai predominar aquela que for melhor nutrida. A ponto de, em um homem ser possível apontar nele todos os homens que vivem naquela comunidade, província ou país. Em vista disso, caberá ao homem bom ensinar a verdade sobre o bem e o mal.

Como homens corrompidos, egoístas, volúveis e fortemente tendenciosos ao mal podem construir uma sociedade capaz de ter como objetivo o bem comum? Isso tudo sabendo também que o homem age segundo a aparência, por ambição, formado por um espírito conflituoso e sedento pelo poder. A resposta de Maquiavel

para essa questão está, portanto, na constituição e finalidade do Estado.

Para se chegar à ideia de constituição e finalidade do Estado em Maquiavel, é preciso olhar, a partir de seu pensamento, algumas questões importantes em relação ao homem. O homem em Maquiavel não é dividido entre razão e paixão[31], o homem é o que é, não há diferença entre perspectivas humanas e sociais. Maquiavel dá importância ao homem em ato e não em potência, ao homem real e não ao ideal.

Razão e paixão são duas condições irrenunciáveis do homem[32]. O homem é um ser desejante. E Maquiavel é deslumbrado pela atitude de sermos capazes de realizar para chegar ao que desejamos. A condição do desejo é a falta. E isso torna o homem um ser para sempre insatisfeito. E esta insatisfação é geral, insatisfeito com tudo que possui porque sempre deseja mudar e insatisfeito por não possuir algo que deseja. Normalmente, é conferido aos desejos valores de bons ou maus. Os desejos que são tidos como bons são os bons desejos, já os desejos tidos como maus são chamados de ambição.

Maquiavel contesta a afirmação de que a ambição nos faz maus[33], e também que os desejos nos fazem moralmente fracos. Ao apontar a ambição como ruim e o homem ambicioso mau, julgamos então a possibilidade de o homem não ser ambicioso. Para

---

[31] Cf. POMPEU, Júlio Cesar. **Somos todos Maquiavélicos?**, 2012.
[32] Cf. POMPEU, Júlio Cesar. **Somos todos Maquiavélicos?**, 2012.
[33] Cf. POMPEU, Júlio Cesar. **Somos todos Maquiavélicos?**, 2012.

Maquiavel, o homem é ambicioso, mas isso não quer dizer que ele seja mau, isto apenas é característica constitutiva do homem, é o que é.

Há, portanto, nas sociedades políticas, dois desejos ou *humores*[34] fortemente marcados: o de dominar, manifestado pelos grandes, e o de não ser dominado, que consiste no desejo do povo. Na questão apresentada sobre a possibilidade de homens maus criarem instituições boas, que visem o bem comum, agora apresentamos nesta questão o aspecto dos *humores.* Aspecto este que nos leva ao espírito conflituoso, já mencionado na primeira parte deste trabalho, como dado da maldade constitutiva da natureza humana. Mas da problemática do conflito nasce a possibilidade da liberdade, logo:

> A liberdade é, portanto, o resultado dos conflitos, uma solução possível de uma luta que não pode ser extinta por nenhuma criação humana. De uma problemática antropológica passamos a conceber a política como uma forma de guerra. Mas a guerra não significa aqui a pura negatividade, ela aponta para o verdadeiro ponto de partida de toda a reflexão sobre a política, que é a

[34] Humores *(It.: Umori – Fr.:Humeurs*) De acordo com Thierry Ménissier (2012, p. 32-34), devido as tensões provocadas por oposições de interesses, Maquiavel recorre ao termo "humor" que designa não tanto as paixões e as diversas opiniões individuais quanto às aspirações coletivas dos grupos sociais constituídos, tais como o povo e os grandes. A teoria dos humores de Maquiavel é uma ferramenta de compreensão da política capaz de redobrar a análise constitucional tradicional feita nos termos da busca do melhor regime. A crise faz parte da vida normal de qualquer regime. Maquiavel rompe com a filosofia antiga sobre a representação da cidade como uma individualidade composta de partes incompletas e como um ser natural tendente à harmonia. A República tem como finalidade a realização da liberdade. Apaziguar os humores é impossível sem afetar a liberdade. Por isso, não é desejável que um humor prevaleça sobre outro. A tarefa dos dirigentes é dar forma aos humores para evitar tumultos que prejudiquem a sociedade e a forma de evitá-los se dá pelas leis. Portanto, as boas instituições devem conciliar os dois extremos que são a ordem e a liberdade.

> existência de desejos opostos na ‘polis’ (BIGNOTTO, 1991, p. 86).

Posto isto, Bignotto (1991) aponta que do espírito conflituoso nasce o desejo de liberdade, que já não é um dado antropológico. Assim também, José Luiz Ames defende que mesmo que se trate de uma *pulsão* propriamente humana, “não é a natureza o que torna impossível a conciliação".

Com efeito, quando Maquiavel caracteriza a oposição constitutiva da política como fundada em *humores* ou desejos, ele toma estes termos não na sua acepção antropológica” (AMES, 2017, p. 82-83). Desta maneira, só haverá liberdade a partir dos conflitos entre os grandes e o povo se extirpar o ódio formado pela disputa política.

E a forma, ou uma das formas, pela qual Maquiavel responde à questão de homens maus poderem gerar uma sociedade que vise o bem comum é extinguir o ódio por meio das leis. “A resposta está no fato de que a oposição de interesses [...] permite que as ambições em luta engendrem as boas leis que, por sua vez, propiciam o interesse coletivo” (BARROS, 2010, p. 44). Isso, claro, pressupõe que sejam bem orientadas e feitas com equilíbrio. Sem equilíbrio a ruína é certa.

Aqui retomamos as leis que, diante dos diversos desejos, e especialmente do desejo de liberdade gerado pelo espírito conflituoso dos grandes e do povo, são capazes de nortear para uma sociedade livre.

A mudança dos desejos particulares, por meio das leis em vista do bem comum, estimula contestar em Maquiavel a maldade constitutiva do homem. Contesta inclusive que nessa ação conflituosa haja uma questão moral dizendo que, de um lado o povo detém o bom desejo, enquanto, de outro, os grandes são perversos. Maquiavel, como bom realista que é, traz a discussão para algo que é indeterminado[35]. O combate político se dá em um campo em que é possível dizer das ações que colaboram ou que são danosas para a liberdade e não sobre desejos bons e maus.

Seguindo nessa perspectiva, é sugerido mais uma vez que a natureza humana é *propensa* ao mal, permitindo ao homem desejar e escolher também o bem. “As leis são fruto do conflito infinito de desejos opostos. Isso explica porque Maquiavel nunca acreditou numa solução definitiva do conflito social” (BIGNOTTO, 1991, p. 96).

Retomando a questão da constituição e finalidade do Estado, Maquiavel irá propô-la a partir de uma concepção pessimista do homem, visto que os instintos humanos são antissociais e só se faz o bem se for por uma necessidade. Nisso tudo se constitui o Estado, especialmente para lhe dar segurança e defender sua vida. O Estado nasce do desejo de proteção e não de uma ação natural de sociabilidade. É a partir do Estado que o homem pensará a moral e a justiça.

> As normas éticas, como também as leis positivas, a educação e a religião, são os meios a que recorre o

[35] Cf. POMPEU, Júlio Cesar. **Somos todos Maquiavélicos?**, 2012.

> Estado para instaurar coercitivamente bons costumes na sociedade, para dirigir no sentido do bem comum, o egoísmo individual ou, [...], para dar forma de moralidade e justiça à fundamental amoralidade da maioria (ESCOREL, 2014, p. 237).

Diferentemente do que se pregava na tradição filosófica cristã, a finalidade do Estado não está subordinada à lei eterna. Os interesses da comunidade, para Maquiavel, não estão subordinados ao interesse da pessoa humana em vista de o homem se subordinar ao supremo fim sobrenatural do homem.

Ao adotar uma moral própria, o pensador florentino se divorcia de toda essa herança recebida. Tudo está em função do bem da comunidade ou pelo menos de quem governa.

Essa relação ética e política para Maquiavel está especialmente nas ações que para ele são “virtuosas” e morais, bem como as ações que são “virtuosas”, porém, imorais para os critérios éticos de seu tempo.

Retomamos, portanto, a fim de enfatizar a questão das ações virtuosas para Maquiavel, a característica do livre-arbítrio assume uma definição própria.

Lauro Escorel (2014) assinala que:

> Maquiavel não aceita esse primado da razão sobre a vontade, mas acredita que cabe à vontade servir-se da inteligência para alcançar os próprios fins. A sua posição anti-intelectualista que conduz a um voluntarisrno *[sic]* ativista, segundo o qual a afirmação da liberdade humana não se esgota com a escolha interior de um fim moralmente bom, mas exige essencialmente ação exterior: que a vontade consiga impor a sua direção à realidade, alcançando

> efetivamente o alvo almejado (ESCOREL, 2014, p. 239-240).

Procedendo com inteligência, pode-se agir de forma efetiva contra a *fortuna*[36] e o livre-arbítrio, o que, para o nosso autor, significa alcançar o objetivo almejado. “O que Maquiavel espera é que os homens de seu tempo assumam sua porção na ação política e não fiquem meramente de joelhos a rezar, entregando-se ao sabor da *fortuna*” (DE OLIVEIRA, 2012, p. 114).

Sendo assim, Maquiavel tem uma preferência pelo homem “virtuoso”, educado segundo as concepções que o torna forte, e de uma boa ação moral que impedirá ou até mesmo corrigirá uma ação corrupta no Estado. Segundo Lauro Escorel, Maquiavel define um conceito de moralidade, que consiste em:

> O que distingue uma ação boa de uma ação má é que, enquanto a primeira transcende o prazer ou o egoísmo individual, visando realizar o bem da comunidade, a segunda tem somente por mira a satisfação de um bem particular, com prejuízo para a coletividade. Para que a atividade humana seja ao mesmo tempo “virtuosa” e

[36] Fortuna *(It.: Fortuna – Fr.: Fortune*) De acordo com Thierry Ménissier (2012, p. 24-26), sinônimo de acaso para Maquiavel [...] ela é, portanto, apenas um princípio de disrupção dos cálculos humanos, princípio necessário de ser postulado porque o homem nunca pode sujeitar por completo o devir, mas cuja tomada de consciência convida a raciocinar melhor. [...] É antes como matéria que a virtude deve dar forma [...] Assim, Maquiavel escreveu tão somente para conjurar o homem a enfrentá-la e com o fim de fornecer-lhe os meios de fazê-lo. [...] o florentino escreve particularmente que a fortuna mostra sua potência quando nenhuma virtude resiste a ela. [...] O universo seria regido pela natureza, segundo uma concepção em que esta última inclui a possibilidade do imprevisível, característica da fortuna. Também vale ressaltar a diferença entre fortuna e destino: “o destino é necessário. Nada acontece sem causa e as causas produzem efeitos determinados. A fortuna, ao contrário, encarna a contingência pura” (COLLIN, 2019, p. 101).

> moral, é necessário que, além de revestir-se da eficiência prática indispensável à obtenção do bem visado, tenha por objetivo não o bem do indivíduo, mas o bem da pátria (ESCOREL, 2014, p. 245).

Mesmo diante de todo o pessimismo em relação ao homem, manifesto por muitos comentadores de Maquiavel, ele crê que o indivíduo é dotado de virtude e que através da educação pode ser aperfeiçoado e apto a agir moralmente em vista do bem comum, superando o bem individual. A moral é integrada totalmente à política diretamente nas relações humanas.

A política, deste modo, se apresenta como resultado da natureza humana e, portanto, estabelece suas próprias regras. A natureza humana faz da política uma guerra. É uma eterna luta das insatisfações. Para Maquiavel, segundo De Grazia (1993), a política não é algo natural constitutivo do homem, no entanto, é inevitável às relações humanas. O Estado se fundamenta na natureza humana em vista da maldade do homem. O governante deve agir visando o bem comum, buscando o recurso da prudência para tomar as decisões.

A natureza humana, de tendência malévola, encontra-se nesse ponto diante de duas "morais"[37], ou seja, a dos homens comuns e a dos príncipes. Para o bom funcionamento do Estado é necessário que o homem comum cumpra com a palavra dada, cumpra as leis e normas, utilize o livre-arbítrio com inteligência e saiba superar as adversidades da *fortuna*. Assim, a propensão ao mal que naturalmente tende todo homem será minimizada e orientada

[37] Cf. POMPEU, Júlio Cesar. **Somos todos Maquiavélicos?**, 2012.

para o bem comum.

Já o príncipe não necessariamente deverá seguir o que é considerado bom aos homens comuns, caso seja necessário, o fará para um fim que favoreça o Estado. O príncipe pode utilizar-se dos meios que sejam necessários para conquistar ou manter o Estado unificado[38]. Para Maquiavel a moral do príncipe é a prudência. No contexto do nosso pensador, a Itália necessitava de um governante destemido capaz de superar a natureza humana propensa ao mal e assim constituir um Estado com instituições, normas e leis fortes de acordo com o que propunha Maquiavel.

A partir do que foi exposto, podemos afirmar que a maldade humana é inegável aos homens de todos os tempos como nos demonstra Maquiavel. Ele buscou na história o que não é histórico, mas sim aquilo que é constitutivo do homem. Diante deste fato constatado e os elementos descritos, a fim de responder nossa pergunta inicial, concluímos que é muito difícil apontar em nosso pensador em que consiste a maldade no homem. Ao instaurar uma moral própria, baseada especialmente pelo ímpeto que a política tem o poder de decidir e a ela se vincula tanto a moral quanto a justiça, isso nos impede de afirmar uma conclusão definitiva.

---

[38] No capítulo XVIII da obra *O Príncipe*, Maquiavel diz que: “nas ações de todos os homens, e sobretudo nas dos príncipes, em que não há tribunal ao qual reclamar, considera-se o fim. Cuide, pois, o príncipe de vencer e manter o estado: os meios serão sempre julgados honrosos e louvados por todos, porque o vulgo está sempre voltado para o que parece e para o resultado das coisas, e não há no mundo senão o vulgo” (MAQUIAVEL, 2010, p. 87-88). Com essa afirmação foi atribuída a Maquiavel entre outras interpretações a frase: “os fins justificam os meios”, alegando que ao príncipe em vista do bem comum tudo é permitido. No entanto, em nenhuma de suas obras, se encontra tal afirmação.

Assim sendo, limita a nossa compreensão de como realmente Maquiavel conceitua os critérios de natureza e de propensão. Léo Strauss ilustra bem esse leque de possibilidades ao dizer que:

> [...] há uma ‘natureza dos príncipes’ e uma ‘natureza dos povos’, naturezas que são invariáveis. Há uma ‘natureza’ que é a mesma em todos os homens. Há características naturais de nações, inclinações naturais, necessidades naturais com as quais o estudioso das coisas humanas deve estar intensamente familiarizado (STRAUSS, 2015, p. 30).

Ao instaurar uma moral maquiavélica fora da concepção que ainda estava vigente em sua época, fez com que desenvolvesse uma hipótese política a partir do homem como ele de fato é. Utilizando um método que aceita o homem com suas qualidades e defeitos, com o objetivo de entender a política real além de todo o ideal e não só as variáveis do mundo, mas o mundo invariável. “A novidade, portanto, não é a afirmação da maldade dos homens, mas a de que essa maldade não impede a criação de instituições boas” (BIGNOTTO, 1991, p. 86).

O problema que Maquiavel abordou era um problema novo, diferente do que era abordado pela filosofia política anterior. É preciso olhar para o Maquiavel no contexto pré-moderno, e assim, podemos inclusive perceber que ele pode não ser tão “maquiavélico” como comumente foi descrito ao longo dos séculos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Maquiavel continua sendo um dos pensadores mais estudados em nosso tempo, especialmente no contexto conturbado em que vivemos em relação à política. Nunca foi tão atual ler e buscar compreender as orientações políticas deixadas pelo pensador florentino, especialmente por evidenciar que muitos desejos e paixões são os mesmos em todos os tempos, caracterizando-os não como elementos históricos, mas da natureza humana.

Nas diversas possibilidades que constituem o ser humano, a maldade, sem dúvidas, leva a uma reflexão. E em relação ao nosso autor, é um assunto que divergiu ao longo dos séculos a opinião daqueles que se dedicaram a ler e compreender suas obras.

Duas foram as possibilidades apontadas: a da maldade humana proveniente de uma natureza degenerada, uma negatividade pura, e a de uma propensão ao mal, que é definida pelas condições culturais, hábitos e costumes. Vimos, portanto, que as duas possibilidades têm fundamentos bem alicerçados. Entretanto, é difícil apontar qual delas realmente o pensador florentino concebia, pois ele mesmo aponta tanto para uma como para a outra opção.

Além dessas duas teorias apresentarem bases sólidas para serem afirmadas pelos comentadores ao longo dos séculos, cabe ainda às conceituações próprias que Maquiavel vai defender, entre elas: *virtù* e *fortuna*, natureza humana e acima de tudo uma moral “maquiavélica”, que fundamenta seu pensamento e coloca em xeque qualquer conceituação a partir da moral vigente de seu tempo.

Com base em todas essas considerações, compreendemos que ambas as possibilidades são viáveis. Assim, a virtude como é compreendida por Maquiavel, pode ser moral como também imoral. Pode, a ambição, ser considerada fruto da natureza má, mas também pode ser algo virtuoso. Os conflitos que normalmente são tidos como causas de desunião, podendo levar à anarquia, podem em Maquiavel ser considerados o ambiente no qual se origina a possibilidade de liberdade. A política que nasce do pior do ser humano é, para ele, a forma de conduzir para o bem. A educação, que não passa de um meio para "domesticar" a natureza má, pode inclusive mudar a natureza humana.

As dificuldades da presente pesquisa se deram principalmente por Maquiavel não descrever essas concepções antropológicas, cabendo a seus comentadores a especulação teórica a respeito das verdadeiras intenções de nosso autor. Especialmente em relação às suas propostas para a política, às questões referentes às relações sociais, bem como às normas, leis e formação do Estado. O foco de Maquiavel era a área política, limitando-se diretamente aos aspectos ligados à teoria política que se propôs.

Em suma, são muitas as possibilidades encontradas para poder afirmar uma só teoria e assim enquadrar o pensamento maquiaveliano em uma ou outra opção. Bem como, dependendo da teoria que se queira desenvolver e os elementos que se tem para fundamentá-la, Maquiavel pode ser entendido como um perverso ou

até mesmo um “mestre do mal”, como foi chamado por Strauss[39], não obstante não seja, assim, tão “maquiavélico”.

REFERÊNCIAS

ADVERSE, Helton. **Maquiavel: política e retórica**. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

AMES, José Luiz. **Conflito e Liberdade: A vida política para Maquiavel**. Curitiba: CRV, 2017.

AMES, José Luiz. Natureza humana, dever moral e finalidade do Estado em Maquiavel. **Reflexão**, Campinas, v.31, n. 90, p.63-70, 2006. Disponível em: https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/3083. Acesso em: n. 2022.

ARISTÓTELES. **Poética. Organon. Política. Constituição de Atenas.** São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os pensadores).

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** Jandira: Principis, 2021.

BARROS, Vinícius Soares de Campos. **10 lições sobre Maquiavel**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

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

BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

COLLIN, Denis. **Compreender Maquiavel**. Petrópolis: Vozes, 2019.

[39] Leo Strauss afirma que Maquiavel é um “mestre do mal” *(teacher of evil)* na obra *Thoughts on Machiavelli* (1958). Ao analisar algumas afirmações ele conclui que: “se é verdade que somente um homem mau se rebaixará para ensinar máximas de gangsters públicos e privados, somos forçados a dizer que Maquiavel era um homem mau” (STRAUSS, 1958, p. 09, tradução nossa).

DE FREITAS JUNIOR, Antônio. O pensamento político de Maquiavel. **Revista de informação legislativa,** *[S.L],* v. 44, n. 174, p. 205-211, abr./jun. 2007. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/141333. Acesso em: 21 nov. 2021.

DE GRAZIA, Sebastian. **Maquiavel no Inferno.** 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

DE OLIVEIRA, José Aparecido. Virtú e Fortuna: racionalismo e agir político na obra O Príncipe, de Maquiavel. **Prisma Jurídico**, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 101-124, jan./jun. 2012. Disponível em: https://www.redalyc.org/pdf/934/93426128005.pdf. Acesso em: 23 abr. 2022.

ENGELMANN, Ademir Antonio. **Maquiavel: secularização, política e natureza humana.** 1. ed. São Paulo: Dialética, 2021.

ESCOREL, Lauro. **Introdução ao pensamento político de Maquiavel**. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2014.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Pensamento político de Maquiavel**. São Paulo: Hedra, 2010.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe e dez cartas**. Brasília: Universidade de Brasília, 1989.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio**. 4. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

MEGALE, Januário. **O Príncipe: Roteiro de leitura**. São Paulo: Ática S.A., 1993.

MÉNISSIER, Thierry. **Vocabulário de Maquiavel**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

PINZANI, Alessandro. **Maquiavel & o Príncipe**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

POMPEU, Júlio Cesar. **Somos todos Maquiavélicos?**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

SABINE, George Holland. **História das Teorias Políticas vol.1**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.

SADEK, Maria Tereza. Nicolau Maquiavel: o cidadão sem *fortuna*, o intelectual de *virtù*. In: WEFFORT, Francisco Correia *et. al*., (orgs.). **Os clássicos da política vol.1**. 13. ed. São Paulo: Ática, 2000.

STRAUSS, Leo. **Thoughts on Machiavelli.** Glencoe: The Free Press, 1958.

STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. **História da filosofia política**. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

STRAUSS, Leo. **Reflexões sobre Maquiavel**. 1. ed. São Paulo: É Realizações, 2015.

TEOLOGIA DA ESPERANÇA: a morte na perspectiva da ressurreição

THEOLOGY OF HOPE: death in the perspective of the resurrection

João Carlos Pereira Horácio[40]

Prof. Ms. Pe. Sizenando Roberto de Oliveira[41]

RESUMO

O presente artigo, por meio de uma pesquisa bibliográfica, busca descrever uma teologia da esperança no horizonte da ressurreição. Tem como objetivo mostrar que a morte não é o último algoz do homem, mas sim presságio da eternidade. Com isso, o presente trabalho irá ser desenvolvido através de três pontos. O primeiro, a morte cristã, que aponta a fé como fundamento da esperança na eternidade. O segundo ponto, a esperança cristã, que descreve que a essência do cristão é esperança comosinal sensível de uma vida eterna. E o último ponto, a morte na perspectiva da esperança na ressureição, tendo o enfoque que a morte é a páscoa definitiva do cristão, mantendo –se viva a esperança na ressurreição.

Palavras chave: Esperança. Morte. Ressurreição. Vida Eterna.

ABSTRACT

This article, through a bibliographic research, seeks to describe a theology of hope onthe horizon of resurrection. It aims to show that death is not the last executioner of man, but an omen of eternity. With this, the present work will be developed through three points. The first, Christian death, which points to faith as the foundation of hopein

---

[40] Seminarista graduando em Teologia pelo o Seminário Maior Dom José André Coimbra.

[41] Docente do curso de Teologia. Mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia UniversidadeGregoriana, em Roma

eternity. The second point, Christian hope, which describes that the essence of theChristian is hope as a sensitive sign of eternal life. And the last point, death in the perspective of hope in the resurrection, with the focus that death is the definitive Easterof the Christian, keeping the hope in the resurrection alive.
Keywords: Hope. Death. Resurrection. Eternal life.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O presente artigo tem como objetivo apresentar o esboço da pesquisa teológica sobre a seguinte indagação: qual é a nossa esperança futura após a nossa morte?

A questão da morte aflige a todos e o sentido de nossa existência é diretamentevinculado a esse momento, que chega para todos e que é a única certeza que temosna vida, um dia morreremos. Temos consciência de que passaremos por essa experiência, só não sabemos quando isso ocorrerá.

A morte não tem a palavra derradeira sobre a vida, mas a penúltima, pois a última é reservada à ressurreição. Deus manifesta sua potência ressuscitadora diante do poder destrutivo da morte, como afirma Paulo: “com efeito, visto que a morte veio por um homem, também por um homem vem a ressurreição dos mortos. Pois, assimcomo todos morrem em Adão, em Cristo todos receberão a vida” (1Cor 15, 21-22). Portanto, a presente pesquisa irá abordar a seguinte temática, a morte não como ponto final, mas sim, a esperança na vida eterna.

Serão expostos ao decorrer deste artigo, três pontos. O

primeiro ponto: a mortecristã; o segundo ponto: a esperança cristã e o terceiro e último ponto: a morte na perspectiva da esperança na ressurreição.

O primeiro ponto, a morte cristã, irá abordar a morte em seus diversos enfoques, dando aspecto ao campo biológico, filosófico e por último teológico. Demonstrando assim, que no ponto de vista biológico a morte é o cessar da vida. Na abordagem filosófica, partindo de uma análise existencial do ser, o homem desde o seu nascer é condicionado a morte. E por fim, a perspectiva teológica, toma por fundamento que para o fiel cristão ao chegar a hora da morte, o que sustenta é a fé na ressurreição, pois ela é a esperança de acesso que nos conduz a eternidade.

O segundo ponto, a esperança cristã, trabalhará a escatologia como panoramado cumprimento da história, tendo como elemento principal a esperança. Evidenciando, que a esperança é a essência do cristão, que é crer na mesma como um sinal evidente do futuro.

Por fim, o último ponto, a morte na perspectiva da esperança na ressurreição. Esse ponto, irá dar enfoque que para o cristão, a morte é o percorrer do encontro de sua Páscoa definitiva. Colocando assim, a esperança como o cume da ressurreição, pois ela é o marco definitivo para nossa vida eterna.

Em suma, a presente pesquisa tem como finalidade descrever, que em meio atantos questionamentos sobre a vida eterna e a percepção da finitude humana, a esperança é o ponto central da essência do batizado que professa as verdades da fécristã.

Partindo fundamentalmente da perspectiva da sistemática especificamente a área da escatologia, foi utilizado como suporte essencial para a composição deste artigo, a pesquisa bibliográfica, realizada em diversos livros e revistas e documentos do Magistério da Igreja na biblioteca do Seminário Maior Dom José André Coimbra. A pesquisa bibliográfica de cunho narrativo foi de primordial importância para o processode composição do trabalho.

2 A MORTE CRISTÃ

A morte compreende o homem na sua totalidade, pois coloca o máximo dolimite humano. Em uma análise antropológica, a vida está delimitada entre o nascimento e a morte. E constantemente a vida, pela sua existência finita se encontra ameaçada pela morte[42]. Para o homem é a certeza irrefutável de que um dia a suaexistência humana irá se findar. Com isso, a morte se torna algo individual que jamaispode ser vivida por outrem, é algo particular reservado a cada um de maneira própria[43]. Contudo, a morte possui diversos campos de abordagem que nos ajuda a refletir.

---

[42] "A morte é sempre compreendida como o coração, a essência mais íntima da problematicidade da existência; ela quebra todos os projetos do homem e o separa dos afetos e das coisas que lhe dão sentido de realização. A rejeição da morte está voltada, por isso, a tudo o que é separação violenta domundo e, em particular, dos homens para os quais vivemos, ao que é obstáculo ao projeto da existência. A morte é humanamente invencível e inevitável" (ANCONA, 2013, p.280).

[43]"Diante da morte, o enigma da condição humana torna-se maior. Não somente se aflige o homem aopensamento da aproximação da dor e da dissolução do corpo, mas também e muito mais ainda pelo medo de que tudo termine para sempre" (GS, nº18).

Um destes campos é aspecto da morte como definição biológica, colocando a morte como o cessar da vida:

> O corpo vivo e o corpo morto podem certamente parecer idênticos à primeira vista e nas primeiras horas depois do desenlace. Uma análise biológica minuciosa mostraria, contudo, que eles diferem rapidamente pela constituição morfológica, disposição e estrutura de seus elementos constitutivos (SCHUMACHER, 2009, p. 47).

Assim, do ponto de vista biológico, a morte é interpretada através da organização e do funcionamento das células que compõem o indivíduo[44], ou seja, é atomada de consciência de que cada atividade psíquica, no organismo humano, seja localizável, ou de carácter estrutural se torna a interrupção da vida humana, causandoassim a morte[45].

Do ponto de vista filosófico, Heidegger coloca a morte como um modo de ser. Esse pensador, desenvolve de maneira original uma reflexão sobre a morte no nível ontológico, cuidadosamente separada da visão ôntica[46].

---

[44] "A perda permanente e irreversível de funcionamento e de organização das diversas partes que compõem o indivíduo, perda que os reduz a micro-organismos físico – químicos dispersos. A morte 'mata' o universo egocêntrico do indivíduo vivo e, de algum modo, devolve os componentes ao universo físico" (SCHUMACHER, 2009, p.51).

[45] "O homem está bipartido: ao mesmo tempo em que sabe de sua finitude de forma racional e consciente, vive toda a sua existência com a morte presente em seus sonhos e fantasias. Durante todasua existência, o ser humano tenta driblar esse saber, essa consciência e age como imortal" (ARIÈS, 1977, p. 40).

[46] "Ser e estrutura de ser estão além de cada ente e de cada possível determinação existente de um ente. O ser é o *transcendens* puro e simples" (HEIDEGGER, 2006, p. 65).

Deste modo, Heidegger desenvolve uma reflexão na qual a morte representa o*Dasein* na sua essência do “poder ser”. Com isso, ele deduz essa reflexão de sua ontologia da temporalidade, que se caracteriza pelas categorias de fim, de possibilidade e de devir.

> O estudo ôntico pressupõe uma certa definição da morte, uma compreensãoprévia mais ou menos clara dos conceitos da morte e da vida. Heidegger ao extrair esta pré–compreensão subjacente às ciências ônticas, visto que ela deve ser novamente esboçada (*Vorzeichmung*), com a ajuda de uma ontologia do Dasein. Essa ontologia omite, contudo, toda uma série de questões tanatológicas metafísicas, éticas, antropológicas e políticas que são da alçada das ciências ônticas (SCHUMACHER, 2009, p. 100).

Sendo assim, Heidegger demonstra que o ser humano, desde o nascimento, éum ser para a morte, porque a morte pertence no contexto da vida. Tal reflexão, se torna a chave hermenêutica para a compreensão existencial. Como afirma o pensador:

> A morte é uma possibilidade de ser que o Dasein deve, sempre, ele próprio assumir. Com a morte, o Dasein tem um encontro consigo mesmo num poder–ser mais próprio. Nessa possibilidade, o que está em jogo para o Dasein é pura e simplesmente seu ser–no–mundo. Sua morte é a possibilidade de não–mais–ser Dasein [...]. Essa possibilidade absolutamente própria, sem relação com o Dasein do outro é, ao mesmo tempo, a possibilidade extrema. Em termos de poder – ser, o Dasein não é capaz de atingir a possibilidade da morte. A morte é a possibilidade da pura e simples impossibilidade do Dasein. Assim, a morte se revela como a possibilidade mais própria, sem relação com o Dasein do outro, inatingível. Como tal, ela é uma

iminência insigne (HEIDEGGER, 2006, p. 305).

Tal pensamento terá influxo na teologia e na percepção dos teólogos sobre a morte. A concepção tradicional encontrada nas abordagens feitas ao tratado do novíssimos, descreve uma teologia implícita da morte, mas se interessava sobretudopelo destino dos defuntos após a morte[47].

> Igualmente, se os verdadeiros penitentes falecerem no amor de Deus, antesde ter satisfeito com frutos dignos de penitência o que cometera ou deixaramde fazer, suas almas são purificadas depois da morte com as penas do purgatório; e para que recebam um alívio destas penas ajudam nos os sufrágios dos fiéis viventes, como o sacrifício da missa, as orações, as esmolas e as outras práticas de piedade que os fiéis costumam oferecer pelos outros fiéis, segundo as disposições da Igreja (DH, nº1304).

A reflexão teológica atual, concentrou-se no morrer, isto é, no instante mesmo da morte[48]. Tal reflexão apresentou a insuficiência da definição da morte.

A morte, como é um evento especificamente humano, diz respeito a todo o homem, espírito e carne inseparáveis. No entanto, essa abordagem ontológica do morrer faz ressaltar o quanto a

---

[47] "Lembra-te de teu Criador nos dias de tua mocidade (...) antes que o pó volte à terra donde veio, e osopro volte a Deus, que o concedeu" (Ecle 12, 1.7).

[48] "Que abismo de ignorância nos espera no término de nossa vida, ou, na verdade, acaba predominando sobre toda a sua duração. Não é necessário chama-la de resignação ou afirmar que, em nossas realizações, enterramos a cabeça na areia, como uma avestruz. Temos, apenas, uma ignorância acerca do fogo consumidor sobre o qual todos construímos nossos empreendimento. O sentimento por trás de tudo não deveria ser, então, angústia? " (BALTHASAR,2016, p.14).

definição clássica da morte como separação da alma e do corpo é inadequada.

> A preocupação da definição clássica não estava voltada para o evento em simesmo, mas para o que estava escondido atrás dele. A definição clássica não estava preocupada em refletir sobre a relevância antropológica e existencial, mas em garantir e preservar a imortalidade da alma. No fundo, areflexão clássica está mais interessada no destino eterno da alma do que namorte em si mesma, enquanto evento humano (OLIVEIRA, 2021 p.208).

De fato, ela nada diz da morte humana, tal como concerne ao homem todo naqualidade de pessoa espiritual e carnal. Ela intitula a morte como interrupção da vida,mas não a morte como possibilidade imanente a toda a existência e como acabamentoda liberdade[49].

> La concepción antropológica característicamente cristiana ofrece una concreta manera de entender el sentido de la muerte. Como en la antropología cristiana el cuerpo no es una cárcel, de la que el encarcelado desea huir, ni un vestido, que se puede quitar fácilmente, la muerte considerada naturalmente no es algo deseable para ningún hombre ni un acontecimiento que el hombre pueda abrazar con ánimo tranquilo si

[49] "L' intera esistenza umana è orientata alla morte, e questo momento decisivo in definitiva va accolto in ogni trattato che abbia per oggeto una dimensione dell' esistenza umana, in una teologia dello spirito e della conoscenza, in una teologia della libertà, in una teologia della copartecipazione umana e dell' amore, in una descrizione cristiana dei vissuti fondamentali dell' esistenza umana (angoscia, speranza, gioia, disperazione, fiducia), poiché questo essere per la morte, conota tutto ciò che è presente nella vita umana e comunica a esso la sua probematicità, l'apertura al mistero e la sua serietà ultima" (RHANER, 2009, p.21).

> superarpreviamente la repugnancia natural. Nadie debe avergonzarse de los sentimientos de natural repulsa que experimenta ante la muerte, ya que el mismo Señor quiso padecerlos antes de su muerte y Pablo testifica haberlos tenido 'no queremos desvestirnos, sino revestirnos' (2Cor 5,4). La muerte escinde al hombre intrínsecamente. Más aún, porque la persona humana no es solamente el alma, sino el alma y el cuerpo esencialmente unidos, la muerte afecta a la persona (CTI,1992, nº 6.1)[50].

Enfim, dentro da perspectiva da teologia cristã, a morte humana parte da seguinte ótica: é reinterpretada pelo próprio Deus, na experiência do Filho morto e ressuscitado. E seu aspecto qualitativamente novo justifica a esperança de ir além domedo e da angústia[51]

---

[50] A concepção antropológica caracteristicamente cristã oferece uma forma concreta de compreender osignificado da morte. Como na antropologia cristã o corpo não é uma prisão, da qual o preso quer fugir,nem uma vestimenta, que pode ser facilmente removida, a morte considerada naturalmente não é algo desejável para nenhum homem nem um evento que o homem possa abraçar com prazer. Humor se previamente superar a repugnância natural. Ninguém deve se envergonhar dos sentimentos de repulsanatural que experimentam diante da morte, pois o próprio Senhor quis sofrê-los antes de sua morte e Paulo testemunha que os teve "não queremos nos despir, mas nos vestir" (2Co 5:4). A morte divide o homem intrinsecamente. Além disso, porque a pessoa humana não é apenas a alma, mas a alma e o corpo essencialmente unidos, a morte afeta a pessoa (CTI, 1992, n. 6.1, tradução nossa).

[51] "Ele não seria o que é, se nele nossa morte também não fosse tomada e transformada em uma realização do amor humano – divino. Nós bebemos o sangue derramado por nós, mas, de modo maisprofundo, para nós. E se temos medo diante da morte, uma vez que não sabemos como isso acontece, isto é, como somos arrebatados como um todo, não deveríamos esquecer que alguém já o fez antes por nós, alguém que não morreu como mais um ao nosso lado, mas que, ao sofrer e morrer, já possuíaem si a nossa morte. Ao longo de sua vida, ele já havia realizado a total entrega ao Pai, mas na morteele realizou essa entrega total no interior do nosso medo, de nossa incapacidade, de nossa inexpugnável falta de vontade, e tudo isso não para si, mas para nós de um modo tal que, no mesmo ato, transferiu para nós, eucaristicamente toda a sua realização" (BALTHASAR, 2016, p.24).

Compreendemos, necessariamente, que deparamos com a morte, mas peranteà luz da fé. Assim, ela assume um rosto diferente, não obstante ela continuar árdua efatídica. Contudo ela é o caminho de esperança para o acesso à eternidade.

Em suma, o evento escatológico decisivo para a esperança de toda a criação é a morte e ressureição de Jesus Cristo[52]. Nele torna-se compreensível o sentido da história, do mundo e de toda a humanidade, bem como seu destino último, como bem explica o teólogo:

> A morte, a inimiga do homem, que quer roubar-lhe a vida, é vencida quanto o homem se opõe a seus assaltos com as armas do amor que lhe foi confiado e, desse modo, converte o roubo num acréscimo de vida. A morte, como tal, está vencida em Cristo por meio da plenipotência do amor ilimitado; ela é derrotada no momento em que morre com Cristo e em Cristo (RATZINGER, 2020, p. 121).

De fato, Jesus Cristo é a esperança dos crentes, o eixo de todo futuroescatológico. Na sua paixão, morte e ressurreição, ele penetra, pela força do seu Espírito. Em toda a existência humana e na sua história, concebidas escatologicamente no seu presente e no seu futuro e, portanto, também na sua passagem ultraterrena. Como afirma o teólogo Hans Urs Von Balthasar: “a luz, que brilha nas trevas

[52] “A novidade essencial da morte cristã está nisso: pelo Batismo, o cristão já está sacramentalmente ‘morto com Cristo’, para viver de uma vida nova; e, se morremos na graça de Cristo, a morte física consuma este ‘morrer com Cristo’ e completa, assim, nossa incorporação a ele em seu ato redentor” (CIC, 2000, nº1010).

que não se compreende mais a si mesma no interior dessas trevas; no fato de ela continuar a brilhar está a sua irrevogável obediência ao sol paterno. Elese coloca nas mãos do Pai, que para ele se tornaram imperceptíveis" (BALTHASAR,2016, p.25).

A morte do homem na fé, tem, um caráter escatológico, cuja razão está no evento salvífico de Jesus Cristo[53]. Como nos recorda o CIC: "graças a Cristo, a mortecristã tem um sentido positivo. 'Para mim, a vida é Cristo, e morrer é lucro' (Fl 1,21) "(CIC, 2000, nº1010).

Afinal, fica evidente, que aqueles que morrerem, ressuscitarão e irão aoencontro do Senhor antecedendo aqueles que ainda se encontram com vida.

3 ESPERANÇA CRISTÃ

O termo principal desta vertente escatológica é a esperança. Ou seja, o*eschaton,* sob a praxe de uma serenidade escatológica que o tempo do mundo não pode ocultar.

A esperança adentra a existência humana no transcorrer da vida do homem, atravessando sentimentos e faz vislumbrar a possibilidade da vida eterna. Logo, a esperança faz percebermos que a vida é passageira, e introduz a espera na eternidade[54].

---

[53] "O crente em Cristo, seguindo o seu exemplo, pode assim transformar a própria morte num ato de obediência e de amor para com o Pai. 'É digna de fé esta palavra: se já morremos com ele, com ele viveremos' (2Tm 2,11) " (COMPÊNDIO DO CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA nº 206 p. 67).

[54] Nós ignoramos o tempo da consumação da terra e da humanidade e desconhecemos a maneira de transformação do universo. Passa certamente a figura

No decorrer da história do cristianismo, buscou-se de constituir um diálogo com acultura helênica, articular a doutrina cristã e defender a prática religiosa, perante os pagãos. Os Santos Padres desenvolveram argumentos doutrinais que afirmaram a fécristã**.**

> Por isso, o conteúdo da argumentação tinha que desfazer os mal-entendidose as falsas representações que o povo tinha dos cristãos e que atiçavam as perseguições. Era preciso apresentar o cristianismo como uma convicção defé aceitável, que não apenas era conciliável com o bem do Estado e com as leis, mas também os favorecia, já que os cristãos oravam pelo bem-estar doimperador, participavam da vida pública e observavam cuidadosamente o direito em virtude de suas obrigações cristãs e morais etc. O impasse praticamente inevitável, porém, era sempre a convicção dos cristãos de venerarem o único Deus verdadeiro, o que os impedia de participar do culto público aos deuses. Por isso, à apologética cristã cabia fundamentar de modo compreensível a racionalidade e a superioridade de sua fé, o que a seguir levou ao desenvolvimento, no interior da própria Igreja, dos princípios da teologia (DROBNER, 2003, p.77).

Santo Ireneu de Lião, um dos grandes apologistas da época, afirma que aesperança cristã, deve ser vista, como solução à distintiva compreensão gnóstica[55] deDeus, do mundo e da salvação humana.

---

deste mundo deformada pelo pecado, mas aprendemos que Deus prepara morada nova e nova terra. Nela habita a justiça e sua felicidade irá satisfazer e superar todos os desejos da paz que sobem nos corações dos homens. Então, vencida a morte, os filhos de Deus ressuscitarão em Cristo, e o que foi semeado na fraqueza e na corrupção revestir-se-á de incorrupção. Permanecerão o amor e sua obra e será libertada da servidão da vaidadetoda aquela criação que Deus fez para o homem (GS, nº39).

[55] “Termo gnose deve-se, pois, preferir o de ‘gnosticismo’ (gn) para designar o movimento religioso quenos primeiros séculos do cristianismo se desdobra numa

Conseguinte, para o santo apologeta, a esperança cristã é uma concepção contínua da história salvífica, cuja realização finalnão se encontra muito distante.

Em síntese, Santo Ireneu é enfático em entrelaçar, harmonicamente as dimensõesantropológicas, salvífica e esperança cristã do acontecimento cristão[56]. Ao basear a ressurreição como a completude salvífica para o homem ele se difere do gnosticismoe aponta a ressurreição do homem à de Cristo. A ressurreição de Cristo, vinculada à morte, é, com efeito, a verdadeira e única razão da completude escatológica dohomem.

> Por isso a carne sem o Espírito de Deus está morta, privada da vida, incapazde possuir o reino de Deus; o sangue, irracional, é como água derramada naterra. Eis por que o Apóstolo diz: 'qual foi o homem terrestre, tais são os terrestres'. Mas onde há o Espírito do Pai há o homem vivente, um sangue racional sobre o qual Deus vigia para vinga-lo, uma carne possuída pelo Espírito, a qual, esquecendo o que é, adquire a qualidade do Espírito e se torna conforme ao Verbo de Deus. Por isso o Apóstolo diz: 'como trazemos aimagem do homem celeste'. O que é este terreno? A obra plasmada. O que é este celeste? O Espírito. Por isso, como outrora vivemos sem o Espírito celeste na vetustez da carne, não obedecendo a Deus, assim agora que recebemos o Espírito de Deus andemos em novidade de vida, obedecendo aDeus. Desde que não nos podemos salvar sem o Espírito de Deus, o Apóstolo exorta-nos a conservar este Espírito a Deus, pela fé e por uma vida casta, para que não percamos o reino dos céus, pela

---

multidão de seitas que partilhavam uma comum concepção de gnose, combatida e rejeitada pela Igreja" (LACOSTE, 2004, p. 773).

[56] "Mas a nossa cidade está nos céus, de onde também esperamos ansiosamente como Salvador o Senhor Jesus Cristo, que transfigurará nosso corpo humilhado, conformando-o ao seu corpo glorioso,pela força que lhe dá poder de submeter a si todas as coisas" (Fl 3, 20- 21).

> falta deste Espírito divino. E afirma solenemente que a carne só e o sangue não podem obter o reino de Deus" (IRENEU, 1995, p. 539).

Após uma redescoberta do caráter escatológico da mensagem cristã, o caminho abordado pela escatologia no tempo presente, desenvolve a partir de diversos desdobramentos e reflexões. Uma destas vertentes é a escatologia como panorama do cumprimento da história.

> La respuesta cristiana a las perplejidades del hombre actual, como también [al hombre de cualquier tiempo, tiene a Cristo resucitado como fundamento yse contiene en la esperanza de la gloriosa resurrección futura de todos los que sean de Cristo, la cual se hará a imagen de la resurrección del mismo Cristo: 'como hemos llevado la imagen del [Adán] terreno, llevaremos la imagen del [Adán] celeste' (1Cor 15,49), es decir, del mismo Cristo resucitado. Nuestra resurrección será un acontecimiento eclesial en conexióncon la parusía del Señor, cuando se haya completado el número de los hermanos (cf. Ap 6,11). Mientras tanto hay, inmediatamente después de la muerte, una comunión de los bienaventurados con Cristo resucitado que, si es necesario, presupone una purificación escatológica. La comunión con Cristo resucitado, previa a nuestra resurrección final, implica una determinada concepción antropológica y una visón de la muerte, que son específicamentecristianas. En Cristo que resucitó, y por él, se entiende la 'comunicación de bienes' que existe entre todos los miembros de la Iglesia, de la que el Señorresucitado es la cabeza. Cristo es el fin y la meta de nuestra existencia; a él debemos encaminarnos con el auxilio de su gracia en esta breve vidaterrestre. La seria responsabilidad de este camino puede verse por la infinitagrandeza de aquel hacia el que nos dirigimos. Esperamos a Cristo, y no otra existencia terrena semejante a ésta, como supremo cumplimiento de todos

nuestros deseos (CTI, 1992, nº3)[57].

Apontado assim, como elemento basilar dessa estrutura de pensamento, o evento singular de Jesus Cristo, faz a aliança definitiva da verdade de Deus e a realidade histórica da humanidade. O delinear da vida humana, então, é marcado pelo fato histórico individual e singular, de cada ser humano, demonstrando que a nossa existência é singular e completa[58].

Deste modo, a identidade a qual formamos constitui dentro da história o individual e o coletivo conforme nossas ações, participação na vida e na história humana. Assim sendo, Deus transforma a história da humanidade convertida em história da salvação[59].

---

[57] A resposta cristã às perplexidades do homem de hoje, bem como do homem de qualquer tempo, tem como fundamento o Cristo ressuscitado e está contida na esperança da gloriosa ressurreição futura de todos os que são de Cristo, que será feita na imagem da ressurreição do próprio Cristo: "assim como trouxemos a imagem do [Adão] terreno, traremos a imagem do [Adão] celestial" (1Cor 15,49), isto é, do próprio Cristo ressuscitado. A nossa ressurreição será um acontecimento eclesial relacionado com a parusia do Senhor, quando se completar o número dos irmãos (cf. Ap 6,11). Entretanto há imediatamente após a morte, uma comunhão dos bem-aventurados com Cristo ressuscitado que, se necessário, pressupõe uma purificação escatológica. A comunhão com Cristo ressuscitado, anterior ànossa ressurreição final, implica uma certa concepção antropológica e uma visão da morte, que são especificamente cristãs. No Cristo ressuscitado, e por ele, entende-se a "comunicação de bens" que existe entre todos os membros da Igreja, da qual o Senhor ressuscitado é a cabeça. Cristo é o fim e ameta de nossa existência; Devemos nos dirigir a ele com a ajuda de sua graça nesta breve vida terrena. A séria responsabilidade deste caminho pode ser vista pela grandeza infinita daquele para o qual caminhamos. Esperamos por Cristo, e não por outra existência terrena semelhante a esta, como a realização suprema de todos os nossos desejos (CTI, 1992, nº3, tradução nossa).

[58] O homem, com seu sim e seu não, é sujeito no plano divino da salvação, e é sobre essa base que ele habita o tempo. Ele é sujeito, não como quem produz o Reino de Deus, mas é sujeito a partir ‘Tu’ –sujeito como Filho. O ser – Deus, a ‘emancipação’ no Reino de Deus, que supera toda alienação e todadominação alheia, não é um produto, mas uma dádiva, porquanto o amor puro, por sua própria essência, só pode ser uma dádiva. Reino de Deus é, nesse sentido, ‘esperança’. Num laboratório (que é como Ernst Bloch define o mundo), não há nada a esperar. A esperança existe apenas onde há amor.É porque no Cristo crucificado o amor prevaleceu sobre a morte, que o homem pode ter esperança (RATZINGER, 2020, p.88 -89).

[59] “Numa perspectiva de fé, a morte humana, entendida na sua pertença ao mistério global da história da salvação, é necessariamente valorizada em termos de

> O homem tem necessidade de Deus; do contrário, fica privado de esperança.Consideradas as mudanças de era moderna, a afirmação de São Paulo, citada no princípio (Ef 2,12), revela-se muito realista e inteiramente verdadeira. Portanto, não há dúvida que um 'reino de Deus' realizado sem Deus – e, por conseguinte, um reino somente do homem – resolve-se inevitavelmente no 'fim perverso' de todas as coisas, descrito por Kant: já o vimos e vemo–lo sempre de novo. De igual modo, também não há dúvida deque, para Deus entrar verdadeiramente nas realidades humanas, não basta ser pensado por nós; requer-se que ele mesmo venha ao nosso encontro e nos fale. Por isso, a razão necessita da fé para chegar a ser totalmente ela própria: razão e fé precisam uma da outra para realizar a sua verdadeira natureza e missão (SPE SALVI, 2007, nº23, p.38-39).

Pois, a esperança se torna o sinal de que a morte não é o fim definitivo, aocontrário, ela afirma no homem o preludio de sua existência[60] que é "o sentido danossa vida temporal, enquanto como esperança dos bens futuros levamos a termo aobra entregue a nós no mundo pelo Pai e efetuamos a nossa salvação" (cf. LG, nº48).

Para tanto, elucida a definição do último artigo dos símbolos de

---

cumprimento, de definição última do que livreresponsabilidade do homem realizou no seu empenho histórico de realização do próprio projeto pessoal" (ANCONA, 2013, p. 290).

[60] "O homem não dialoga solitariamente com Deus, nem ingressa com Ele numa eternidade que só pertenceria ao homem, mas o diálogo cristão com Deus passa precisamente através dos homens. Essediálogo atravessa a História, na qual Deus fala com os homens; ele tem lugar no 'nós' dos filhos de Deus – o que quer dizer, em suma, que esse diálogo se dá no 'Corpo de Cristo', na comunhão com o Filho, a qual é aquilo que possibilita aos homens chamar a Deus de Pai. O homem só pode – só lhe épermitido realizar isso, na medida em que ele se torna filho com o Filho, o que implica que ele se tornaum todos os demais que buscam o Pai. Apenas na reconciliação - que se chama Cristo – a língua humana se solta e torna-se possível o diálogo, que é a verdadeira fonte de vida para o homem" (RATZINGER, 2020, p. 181 -182).

fé como apontao Catecismo: “Será a realização definitiva do projeto de ‘reunir, sob um só chefe, Cristo, todas as coisas, as que estão no céu e as que estão na terra’” (Ef 1,10) (Cf. CIC, 2000, nº1043). Por isso, se evidencia como sinal de esperança que se deve aspirar os bens espirituais ou temporais, pois eles são meios para granjear a vida eterna[61].

Contudo, a morte é o evento que finaliza a condição terrena do homem. Para ocristão crente a esperança na vida eterna é algo latente, como afirma Paulo na sua primeira carta aos Tessalonicenses: “revestidos da couraça da fé e da caridade, e do capacete da esperança da salvação (cf. 1Ts 5,8). Por isso, a esperança para o cristãoé a definição de sua existência cristã[62].

> Não é que conheçam em detalhe o que os espera, mas sabem em termos gerais que a sua vida não acaba no vazio. Somente quando o futuro é certo como realidade positiva, é que se torna vivível também o presente. Sendo assim, podemos agora dizer: o cristianismo não era apenas uma ‘boa – nova’,ou seja, uma comunicação de conteúdos até então ignorados. Em linguagematual, dir-se-ia: a mensagem cristã não era só ‘informativa’,

---

[61] “Deve-se dizer que a esperança não se apoia principalmente na graça, já possuída, mas naonipotência e misericórdia de Deus, pelas quais mesmo aquele que não possui a graça pode conseguila para alcançar a vida eterna. Ora, todos os que têm fé estão certos da onipotência e da misericórdiade Deus” (S. Th. V, 18,4).

[62] 23 “Deus é o fundamento da esperança – não um deus qualquer, mas aquele Deus que possui um rosto humano e que nos amou até o fim: cada indivíduo e a humanidade no seu conjunto. O seu reino não éum além imaginário, colocado num futuro que nunca mais chega; o seu reino está presente onde ele éamado e onde o seu amor nos alcança. Somente o seu amor nos dá a possibilidade de perseverar com toda a sobriedade dia após dia, sem perder o ardor da esperança, num mundo que, por sua natureza é imperfeito. E, ao mesmo tempo, o seu amor é para nós a garantia de que existe aquilo que intuímossó vagamente e, contudo, no íntimo esperamos: a vida que é ‘verdadeiramente’ vida” (SPE SALVI, 2007, nº 31, p. 48 -49).

> mas ‘performativa’. Isto significa que o Evangelho não é apenas uma comunicação de realidades que se podem saber, mas uma comunicação que gera fatos e muda a vida. A porta tenebrosa do tempo, do futuro, foi aberta de par em par. Quem tem esperança vive diversamente foi–lhe dada uma vida nova (SPE SALVI, 2007, nº2, p.5).

Em suma, a essência do ser cristão é crer na esperança como um sinal evidente da eternidade. Que toma como a finalidade, o esperar que se cumpra, o delinear histórico que é, nascer, crescer e morrer[63].

E ao perceber que a sua existência vai findar-se, ele não deve temer o seu fim,pois a esperança na ressurreição é o sinal visível do amor do Criador para com a criatura.

4 A MORTE NA PERSPECTIVA DA ESPERANÇA NA RESSURREIÇÃO

“De fato, é de perseverança que tendes necessidade, para cumprirdes a vontade de Deus e alcançardes o que ele prometeu” (Hb 10,36). A presente perícope é um prenúncio para o homem. De fato, a espera escatológica se transformara em esperança, pois para o homem cristão, a morte é o cursar do encontro de sua Páscoa

[63] “Todo homem tem em sua vida uma chance, onde ele pode ser totalmente ele mesmo: na morte, como o temos já considerado anteriormente. Não só o homem adulto que gozou bem ou mal sua vidae que conheceu a Deus e a sua comunicação em Jesus Cristo. Todo homem um dia se encontrará facea face com Deus e com o Ressuscitado, mesmo que em sua existência nem sequer lhes tenha ouvido os nomes” (BOFF, 1986, p.47).

definitiva[64]. Como nos afirma o Catecismo:

> A morte é o fim da peregrinação terrestre do homem, do tempo de graça e demisericórdia que Deus lhe ofereceu para realizar sua vida terrestre segundo o projeto divino e para decidir seu destino último. Quando tiver terminado ‘o único curso de nossa vida terrestre’, não voltaremos mais a outras vidas terrestres. ‘Os homens devem morrer uma só vez’ (Hb 9,27). (CIC, 2000, nº 1013).

Desse modo, a esperança na ressurreição é a essência do cristão. Após o eventosalvífico de Jesus Cristo, a sua paixão, morte e ressurreição, evidencia-se que a mortejamais será o fim, mas o início da vida eterna: “Ele não só destruiu a morte, mas também fez brilhar a vida e imortalidade pelo Evangelho” (2Tm 1,10).

> En efecto, Jesucristo es el *esjaton* mismo, la realidad última, absoluta y definitiva. Él es la meta del hombre, Él es el Salvador del hombre y del mundo,el ‘centro del cosmos y de la historia’ y por eso es la ‘vida’, la vida ‘en abundancia’ (cf. Jn 10,10), la vida eterna (SCOLA, 2000, p. 51)[65].

O caráter central para uma compreensão da ressurreição é

---

[64] “A história dos homens é assim qualificada pela presença do Ressuscitado, no qual Deus se torna universalmente presente de modo singularíssimo e definitivo; por isso, ela introduz na ‘plenitude dos tempos’, na plenitude da salvação. Os que acreditam em Cristo crucificado e ressuscitado não estão mais longe do hoje definitivo da salvação, eles se aproximaram da cidade ‘futura’ do ‘Deus vivo’ (cf. Hb 12,22; 13,14) ” (ANCONA, 2013, p. 245).

[65] De fato, Jesus Cristo é o próprio eschaton, a realidade última, absoluta e definitiva. Ele é a meta do homem, é o Salvador do homem e do mundo, o 'centro do cosmos e da história' e por isso é 'vida', vida'em abundância' (cf. Jo 10,10), vida eterna (SCOLA, 2000, p. 51, tradução nossa)

o viés antropológico. Pois, uma compreensão antropológica consistente fundamenta e a assegurar que a alma humana é imortal e que, ao mesmo tempo, o homem é destinado à ressurreição no último dia[66]: “cada homem recebe em sua alma imortal aretribuição eterna a partir da morte, num Juízo Particular que coloca sua vida em relação à vida de Cristo, seja por meio de uma purificação, seja para entrar de imediatona felicidade do céu, seja para condenar-se de imediato para sempre” (CIC, 2000, nº1022).

Assim sendo, a fundamentação antropológica prepara o delinear escatológico,que desenvolverá as consequências eternas da realização da morte.

Passa a ser pautada na ótica antropológica e justificada na condição espaço etempo, que será abertura para a compreensão da totalidade do homem[67], como nos diz o pensador:

---

[66] “Dada a real interdependência de todos os homens e de toda a criação, o ‘chegar ao fim’ da históriaanão é para cada homem algo meramente externo, que não o afete propriamente. Aqui, a doutrina do Corpo de Cristo, com a máxima consequência que a Cristologia possibilita alcançar, formula aquilo quese deve esperar da própria antropologia: cada homem existe em si e fora de si; cada um existe, ao mesmo tempo, nos outros, e o que acontece no indivíduo singular tem efeito sobre o conjunto da humanidade; o que se dá na humanidade, dá-se também nele. Desse modo, Corpo de Cristo que dizerque todos os homens são um organismo e que, por isso, o destino do todo é também o destino de cadaum. É verdade que a ruptura de sua na morte é indissociável do fim de sua atividade terrena; nesse sentido, ele é julgado agora e cumpre agora seu destino. Mas seu lugar definitivo só pode ser determinado quando todo o organismo esteja completo, quando a história inteira tenha esgotado seu sofrimento e se tenha consumado. É somente nessa conjunção que pode ter lugar o Juízo geral e definitivo, que julga cada homem nos termos do todo, e confere a cada um o lugar que lhe corresponde,e que ele só ocupará juntamente com o resto do todo” (RATZINGER, 2020, p. 213).

[67] “De fato Ele (Deus) desenhou sobre a sua carne (do homem) plasmando a sua própria forma, de modo que também o que se tornaria visível possuísse a forma divina, porque é como feito à imagem de Deus que o homem foi colocado sobre a terra. O homem é composto de alma e de carne, feito à semelhança de Deus e

> A escatologia do homem individual concreto só pode vir a ser completa, se acompanhada de escatologia coletiva. E partindo daí – portanto, em últimos termos, da validade definitiva da história pessoal que, porém, ao mesmo tempo e indissoluvelmente é sempre também história coletiva e do mundo – a escatologia cristã agora nos diz que a história do mundo, do espírito, da salvação e da perdição em seu conjunto é uma história em uma só direção eque chega à sua definitividade, e, portanto, não é uma história que continua de maneira indefinida (RAHNER, 2015, p. 513).

A criatura percebe que a realização da parusia de Jesus Cristo é a ressurreição.E ao considerar totalizado como criatura, ou seja, de estar em sintonia com Deus, comos outros e com o mundo, como enuncia o texto bíblico: “mas o Rei do mundo nosfará ressuscitar para uma vida eterna, a nós que morremos por suas leis” (2 Mc 7,9).

O homem passa a perceber a centralidade esperançosa da ressurreição, como aponta Paulo na primeira carta aos Coríntios: “Cristo ressuscitou dos mortos, primícias dos que adormeceram” (1Cor 15,20). Dessa maneira, a ressurreição é o evento central de Jesus Cristo.

Pois, a ressurreição passa a se tornar um protótipo de esperança e fundamentopara o cotidiano do homem, o qual participa da ressurreição do Cristo, no sentido de que é a sua extensão e, ao mesmo tempo, a realização da vida nova do homem no Cristo, como afirma Paulo: “e se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre

---

plasmado pelas suas mãos, isto é, pelo Filho e pelo Espírito, aos quais disse: ‘façamos o homem’ (Gn 1, 26) ” (TENACE, 2005, p.100).

os mortos habita em vós, aquele que ressuscitou Cristo Jesus dentre os mortos dará vidatambém a vossos corpos mortais, mediante o seu Espírito que habita em vós" (Rm 8,11). O teólogo ratifica a certeza bíblica:

> Essencial é o dado de que, com a ressurreição de Jesus, não revitalizado um indivíduo qualquer, morto em determinado momento, mas na ressurreição verificou-se um salto ontológico que toca o ser como tal; foi inaugurada umadimensão que nos interessa a todos, e que criou para todos nós um novo âmbito da vida, o estar com Deus (RATZINGER, 2020, p. 245).

A ressurreição do cristão, de fato, como participação na de Cristo, é um acontecimento que enuncia à totalidade do homem. Tal acontecimento não deve ser interpretado com viés biológico, de maneira que não haverá de reassumir sua natureza biológica de forma física material.

Logo, não pode significar o retorno daquilo do que se tornou um cadáver[68]. A ressurreição, é o acontecimento que realiza o homem na sua unidade substancial, corpo e alma, que o faz se identificado pessoalmente. Portanto, a reunificação da almaao corpo na ressurreição, não é se quer um ato de recomposição de duas matérias separadas, mas a realização da identidade humana, afirmando assim, a totalidade das suas expressões espirituais e

[68] "Teniendo en cuenta la existencia de una escatología intermedia y la pervivencia, en ella, del almaespiritual e inmortal, el concepto de resurrección significa la restitución a la vida del cuerpo humano muerto, por la unión con el alma, de modo que, por la unión de estos dos elementos esenciales, se tenga, de nuevo, la unidad completa vital humana" (POZO, 2001, p. 367).

corpóreas. Veja-se:

> Que é ‘ressuscitar’? Na morte, que é separação da alma e do corpo, o corpo do homem cai na corrupção, ao passo que sua alma vai ao encontro de Deus,ficando à espera de ser novamente unida a seu corpo glorificado. Deus, em sua onipotência, restituirá definitivamente a vida incorruptível a nossos corpos, unindo-os às nossas almas, pela virtude da Ressurreição de Jesus (CIC, 2000, nº 997).

Dessa forma, a ressurreição procede para o homem a esperança na recuperação de toda própria vida e de toda a própria história, a completa regeneraçãode tudo o que marcou o delinear histórico. Apresentando assim, como uma pessoa que manteve conscientemente uma relação com Deus e com o próximo[69]. Com isso,a ressurreição corpórea é a completa maturação no corpo de Jesus Cristo ressuscitado: “que transfigurará nosso corpo humilhado, conformando-o ao seu corpoglorioso” (Fl 3, 21).

A ressurreição pessoal de cada um é vista como, a imutável superação das limitações antropológicas terrenas como integração total delas e não mais como um abandono que faz perder a

[69] “O homem não dialoga solitariamente com Deus, nem ingressa com Ele numa eternidade que só pertenceria ao homem, mas o diálogo cristão com Deus passa precisamente através dos homens. Essediálogo atravessa a História, na qual Deus fala com os homens; ele tem lugar no ‘nós’ dos filhos de Deus – o que quer dizer, em suma, que esse diálogo se dá no ‘Corpo de Cristo’, na comunhão com o Filho, a qual é aquilo que possibilita aos homens chamar a Deus de Pai. O homem só pode – só lhe épermitido - realizar isso, na medida em que ele se torna filho com o Filho, o que implica que ele se tornaum todos os demais que buscam o Pai. Apenas na reconciliação - que se chama Cristo – a língua humana se solta e torna-se possível o diálogo, que é a verdadeira fonte de vida para o homem” (RATZINGER, 2020, p. 181 -182).

personalidade. Ou, constitui o caráter misterioso do acontecimento humano. Entenda-se que:

> No ressuscitado, aquilo que é Deus, nele, surge do modo mais divino, e aquiloque é homem, nele, surge do modo mais humano, ambos, porém, inesperadamente, um no outro. O caráter sublime da Divindade, que se manifesta no modo como Ele é reconhecido apenas quando se dá a conhecer, não se constitui em um afastamento do cotidiano terreno, mas transforma-se imediatamente naquela proximidade plena de confiança. Ele dá a paz àqueles que estão assustados. E, com efeito, a sua paz, que ele trazda Cruz, da morte e do mundo inferior, uma paz em que a paz da morte, transfigurada, é também incluída (BALTHASAR, 2016, p. 36).

Por conseguinte, a ressurreição se apresenta como um evento de comunhão escatológica daqueles ressuscitados corporalmente em Cristo manifesta-se em plenitude e perfeição.

Entretanto, nenhum evento histórico–salvífico é totalmente individualista, portanto a ressurreição gloriosa de cada homem será o êxito conclusivo de todo o processo de incorporação a Cristo.

Assim sendo, eclesialmente formado, pelo sacramento do batismo: “fostes sepultados com ele no batismo, também com ele ressuscitastes, pela fé no poder de Deus, que o ressuscitou dos mortos” (Cl 2, 12).

> Sua meta é o Reino de Deus, iniciado pelo próprio Deus na terra, a ser estendido mais e mais até que no fim dos tempos seja consumado por Ele próprio, quando aparecer Cristo nossa vida (cf. Cl 3,4) e ‘a própria criatura será libertada do cativeiro da corrupção para a gloriosa liberdade dos filhos de Deus’ (Rm 8, 21). Assim, este povo messiânico, embora não abranja atualmente

> todos os homens e por vezes apareça como pequeno rebanho, é, contudo, para todo o gênero humano germe firmíssimo de unidade, esperança e salvação. Constituído por Cristo para a comunhão de vida, caridade e verdade, é por Ele ainda assumido como instrumento de redenção de todos, e é enviado ao mundo inteiro como luz do mundo e sal da terra (cf.Mt 5, 13 – 16) (LG, nº 9).

Além disso, o Espírito de Deus, que permite e evidencia o caminho do cristão como itinerário de integridade antropológica em Cristo, conformará os ressuscitados ao corpo mesmo de Jesus Cristo.

Sendo, que, cada homem exprimirá a total abertura do próprio ser em relação ao outro[70]. Assim sendo, somente então a história de cada homem se encontrará realmente completa, porque escatologicamente ligada aos seus irmãos no corpo de Cristo.

> Pois, enquanto consideramos a vida daqueles que seguiram fielmente a Cristo, somos incitados a buscar por novas motivações a Cidade futura (Cf. Hb 13,14; 11,10) e simultaneamente instruídos sobre o caminho seguríssimopelo qual, entre as vicissitudes do mundo, segundo o estado e a condição decada qual, podemos chegar à perfeita união com Cristo, ou seja à santidade. Na vida daqueles que, participando de nossa humanidade, se transformaram mais perfeitamente na imagem de Cristo (Cf. 2Cor 3,18), Deus de maneira viva manifesta sua presença e sua face aos homens. Ele mesmo nos fala neles e nos dá um sinal de seu Reino,

[70] "É próprio do mistério de Deus agir desse modo suave. Só pouco a pouco é que Ele constrói na grande história da humanidade a sua história. Torna-se homem, mas de modo a poder ser ignorado pelos contemporâneos, pelas forças respeitáveis da história. Padece e morre, e, como Ressuscitado, quer chegar à humanidade apenas pela fé dos seus, aos quais se manifesta. Sem cessar, Ele bate suavemente às portas dos nossos corações e, se lhe abrimos, lentamente vai – nos tornando capazesde 'ver'" (RATZINGER, 2020, p.246).

> para o qual, à vista de tão grande nuvem de testemunhas que nos envolvem (Cf. Hb 12,1) e de tal comprovação da verdade do Evangelho, somos poderosamente atraídos" (LG nº50).

Destarte, o cumprimento definitivo do projeto salvífico de Deus realiza-se, comefeito, na perfeita unidade dos vivos com o decorrer histórico e no mundo[71]: "Graças se rendam a Deus, que nos dá a vitória por nosso Senhor Jesus Cristo" (1Cor 15, 57).Ratzinger, sobre isso, vai afirmar que:

> A história só pode ter um acabamento fora de si mesma, e quando isso é aceito, quando é vivida em direção a sua própria superação transcendental, ela se abre para sua plenitude. Com isso, a razão conquista seu espaço e tem a obrigação de atuar de acordo com suas medidas; também a esperançaconserva sua esfera própria de ação e não se encerra num laboratório. A salvação do mundo se apoia no fato de que ele é transcendido como mundo.O Cristo ressuscitado é a certeza viva de que essa superação, sem a qual omundo permanece um absurdo, não se dilui no vazio e de que, por isso, a história pode ser vivida positivamente, e nosso limitado e pobre atuar racionaltem sentido. O 'Anticristo' é, desse ponto de vista, o encerramento absoluto da história em sua própria lógica, a suprema antítese do homem para o qualsegundo Ap 1, 7, olharão, final, todos os olhos (RATZINGER, 2020, p. 236 - 237).

As descrições simbólicas que se descobrem no Novo Testamento não têm a finalidade de representar um futuro último da

[71] "Mas torna-se muito difícil para o homem de hoje ver essa salvação do mundo inteiro e da história toda, para a qual devem confluir todas as épocas que precisam de salvação, a fim de acharem nela a sua explicação e o seu sentido salvador, ver essa salvação do mundo na ressureição da carne e aguardá-la com esperança viva" (RATZINGER, 2008, p. 257-258).

criação, tampouco determinar quando isso acontecerá. A sua finalidade é apenas transmitir o sentido de uma salvação universal, que abraça a totalidade da criação, e nos impregna a esperança na ressurreição. Como garante o texto bíblico:

> Pois sabemos que a criação inteira geme e sofre as dores de parto até o presente. E não somente ela. Mas também nós, que temos as primícias do Espírito, gememos interiormente, suspirando pela redenção do nosso corpo. Pois a nossa salvação é objeto de esperança, ver o que se espera, não é esperar. Acaso alguém espera o que vê? E se esperamos o que não vemos,é na perseverança que o aguardamos (Rm 8, 22 -25).

Jesus Cristo é a esperança exata no futuro e definitivo cumprimento do homem, dentro de sua história e do seu mundo em Deus. A manifestação gloriosa deCristo, que, se revelará no Espírito a verdade última da relação do homem para com Deus. Aplicando deste modo, a definitiva estada da Igreja na eternidade como perfeita comunhão dos santos[72]. Pois, o cumprimento da identidade pessoal de todo homem em todas as suas dimensões características é a ressurreição[73]**.**

Por fim, para que se declaremos, que a esperança é o ponto

---

[72] "Pois, pelo fato de os habitantes do céu estarem unidos mais intimamente com Cristo, consolidam com mais firmeza na santidade toda a Igreja, enobrecem o culto que ela oferece a Deus aqui na terra e contribuem de muitas maneiras para sua mais ampla edificação (cf. 1Cor 12,12 – 27). Porquanto, recebidos na pátria e presentes diante do Senhor (2Cor 5,8), por Ele, com Ele e n'Ele não deixam de interceder por nós unto ao Pai, apresentando os méritos que alcançaram na terra pelo único mediadorde Deus e dos homens, Cristo Jesus" (LG, nº49).

[73] Cf. Ancona, p.304.

central da ressurreição, pois ela é a marca para o cumprimento definitivo para nossa vida futura.Com finalidade de ressuscitarmos como Ele, com Ele, por Ele (cf. CIC, 2000, nº995).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa apresentou, a esperança como uma chave hermenêutica da ressurreição, o como sinal visível para o caminho da mesma**.**

Com isso, pode-se dizer que a morte não é o último pressuposto da vida humana. Pois ela não contém a palavra derradeira sobre a vida, mas a penúltima, poisa última é reservada à ressurreição. Deus manifesta sua potência ressuscitadora diante do poder destrutivo da morte.

Deus cria o homem para viver eternamente com ele. A vida humana não está circunscrita entre o nascer e o morrer, mas transborda seus limites através da ressurreição. Deus cria por amor e o amor tem uma aplicabilidade eterna. O amor de Deus, pela criatura, não está restrito ao âmbito terreno da vida, mas o transcendente amando-o eternamente, porque Deus é amor, e o homem não morre para permanecerna escuridão da morte, mas para ressuscitar**.**

Sendo assim, no decorrer do percurso histórico da vida do homem, ele vai se nutrindo desse amor do Criador para com ele. E percorrendo um caminho de esperança na vida eterna. Podemos

fazer uma pequena analogia da existência humana com um pavio de uma vela, que no decorrer dele aceso ele vai se consumindoaté o seu termino**.**

Essa é a vida do homem, ele é instruído a viver ativamente desde o seu nascimento até o seu último suspiro. Mas essência vital que lhe difere das demais criaturas é que ele contém a esperança que sua vida não irá se esvair, “por meio de Jesus Cristo, nosso Salvador, a fim de que fôssemos justificados pela sua graça, e nos tornássemos herdeiros da esperança da vida eterna” (Tt 3, 6-7).

REFERÊNCIAS

AQUINO, DE TOMÁS. **Suma Teológica.** São Paulo: Loyola, 2004, V.

ANCONA, Giovanni. **Escatologia Cristã.** São Paulo: Loyola, 2013.

ARIÈS, P. **O homem perante a morte.** 2. ed. Lisboa: Publicações Europa – América,1977.

BENTO XVI. **Carta Encíclica *Spe Salvi.*** São Paulo: Paulinas, 2007.

BALTHASAR, Hans Urs Von. Vida Rumo à Morte: In: BALTHASAR, Hans Urs Von. **Vida a Partir da Morte:** meditações sobre mistério pascal. São Paulo: Paulus, 2016.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2015.

BOFF, Leonardo. **Vida para Além da Morte.** 10.ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

DENZINGER HÜNERMANN. **Compêndio dos Símbolos,**

Definições e Declarações de Fé e Moral. São Paulo: Paulinas e ed. Loyola, 2015.

DROBNER, R. Hubertus. **Manual de Patrologia.** Petrópolis: Vozes, 2003.

IRENEU DE LIÃO. **Contra as Heresias.** São Paulo: Paulus, 1995.

INTERNATIONALIS**, Iglesia Católica Commissio Theologica. Algunas cuestionesactuales de escatología**. 1992.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo.** Petrópolis: Vozes, 2006.

JOÃO PAULO II. **Catecismo da Igreja Católica.** São Paulo: Loyola: 2000.

JOÃO PAULO II. **Compêndio do Catecismo da Igreja Católica**. São Paulo: Loyola: 2005

JOÃO PAULO II. Compêndio do Vaticano II – **Constituições, decretos, declarações**. Petrópolis:Vozes,1967.

LACOSTE, Yves Jean. **Dicionário Crítico de Teologia.** São Paulo: Paulinas e ed.Loyola, 2004.

OLIVEIRA, R. A. Antropologia da morte. **Perspectiva Teológica,** Belo Horizonte, v.53, n. 1, p. 203 -224, jan. / abr. 2021.

PEÑA, la de Ruiz. **L' altra Dimensione Escatologia Cristiana.** Roma: Borla, 1998.

POZO, C. S. I. **Teología del más allá.** 4 ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos,2001.

RAHNER, Karl. **Il Morire Cristiano.** Brescia: Queriniana, 2009

RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da Fé.** 5d. São Paulo: Paulus, 2015.

RATZINGER, Joseph. **Escatologia:** morte e vida eterna. 2ed. São Paulo: Molokai,2020.

RATZINGER, Joseph. **Jesus de Nazaré:** da entrada em Jerusalém até aressurreição. São Paulo: Planeta, 2020.

RATZINGER, Joseph**. Dogma e Anúncio.** 2ed. São Paulo: Loyola, 2008.

SCHUMACHER, N. Bernard. **Confrontos com a Morte:** a filosofia contemporânea ea questão da morte. São Paulo: Loyola, 2009.

SCOLA, A. **Cuestiones de antropologia teológica.** Madrid: Biblioteca de autorescristianos, 2000.

TENACE, M. **Para uma antropologia de comunhão:** da imagem à semelhança: asalvação como divinização. São Paulo: Edusc, 2005. v.2.

O DRAMA DE JÓ COMO FUNDAMENTO DA VERDADEIRA FÉ NO CONTEXTOSAPIENCIAL DE ISRAEL

THE DRAMA OF JOB AS THE FOUNDATION OF TRUE FAITH IN THE WISDOMCONTEXT OF ISRAEL

Vitor Alexandre Pereira de Castro[74]

Prof. Me. Pe. Marcelo Ribeiro de Andrade[75]

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo discorrer sobre o drama vivido por Jó e o seu combate à chamada Teologia da retribuição. Além disso, o artigo apresenta uma leitura do resgate do sentido da fé, iluminado pela teologia presente no livro de Jó, nocontexto sapiencial de Israel. O eixo de todo o artigo é a luta dramática de Jó em buscar resposta para o seu sofrimento; o colóquio com seus três amigos (Elifaz, Bildad e Sofar), defensores da doutrina da retribuição; e a resposta de Deus através de uma majestosa teofania. Não se trata de um texto exegético, mas uma releitura teológica baseada em diversos comentadores da literatura bíblica, especialmente estudiosos dos textos da Literatura sapiencial bíblica.

Palavras-chave: Jó. Teologia da retribuição. Literatura sapiencial.

ABSTRACT

This article aims to discuss the drama lived by Job and his fight against the so-called Theology of retribution. In addition, the article presents a reading of the rescue of the sense of faith, illuminated by

---

[74] Seminarista graduando em Teologia pelo Seminário Maior Dom José André Coimbra de Patos de Minas – MG, 2022.

[75] Presbítero da Diocese de Patos de Minas – MG. Professor das disciplinas da área de Teologia Bíblicano Seminário Maior Dom José André Coimbra de Patos de Minas – MG. Docente em Filosofia e Teologia pelo Seminário Maior Dom José André Coimbra e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma – Itália.

the theology present in the book of Job, in the sapientialcontext of Israel. The thrust of the entire article is Job's dramatic struggle to seek an answer to his suffering; the colloquium with his three friends (Elifaz, Bildad and Sofar),defenders of the doctrine of retribution; and God's answer through a majestic theophany. It is not an exegetical text, but a theological rereading based on several commentators of biblical literature, especially scholars of the texts of Biblical Wisdom Literature.
Keywords: Job. Retribution Theology. Wisdom Literature.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Por que sofrem os justos? Esse questionamento certamente já passou pela suacabeça. Filósofos, teólogos e outros pensadores já se debruçaram sob essa questão,com o objetivo de encontrar respostas para explicar a causa do sofrimento na vida das pessoas que nada fazem a não ser o bem aos outros.

A sociedade atual é aversa ao sofrimento. Prega-se constantemente o prazer. O homem não pode sofrer, por isso a medicina avança, as tecnologias favorecem o bem estar humano, de forma que proporcione ao homem cada vez mais a sensação de prazer, distanciando-o do terrível sentimento de dor e sofrimento. Sofrimento e vida, segundo a doutrina popular do tempo presente, não podem coexistir: vida é gozo,sofrimento é morte.

Diante desse cenário de uma sociedade hedonista, o livro de Jó aparece como uma antítese à doutrina do prazer extremado, levando o homem a entender que não só de prazer ele viverá, mas que, como parte de sua estrutura existencial, também sofrerá. A

história do drama de Jó mostra à sociedade que, mesmo diante das dores do sofrimento, é possível haver esperança e vida. Jó, apesar dos males que lhe afligiam, mantém-se esperançoso: ele aguardava a intervenção de Deus, esperava poder vê-Lo face a face e, por meio desse encontro, conseguir superar o seusofrimento.

Esse é o núcleo deste artigo: a fé de Jó é purificada, como o ouro levado ao fogo, através de seu encontro pessoal com o Criador, com YHWH. Esse encontro comDeus que purifica sua fé é resultado de uma longa caminhada, de um percurso em que Jó é massivamente esmagado pelo sofrimento físico (externo) e interior. Para sedescobrir a verdadeira face de Deus, seguindo os passos de Jó, é necessário resistiraos sofrimentos e às dores, ou seja, manter-se fiel apesar dos males que afligem o ser humano.

> [...] il libro di Giobbe tratta della vera scoperta di Dio, attraverso una ricerca che non può essere condotta se non attraverso sentieri in altura, erti e irti di difficoltà, coi piedi sanguinanti[76](RAVASI, 2015, p. 22).

O presente artigo abordará, além do drama de Jó, a resposta que o livro dá a uma doutrina que se faz muito presente na literatura sapiencial de Israel: a doutrina da retribuição. A fé não se reduz a uma mera “troca” com Deus, ou seja, a religião nãoé mercantilismo, em que Deus recompensa àqueles que são justos e condena os ímpios. Jó demonstrará, através de sua profissão de fé no capítulo 42, que Deus

[76] “[...] o livro de Jó trata da verdadeira descoberta de Deus, através de uma busca que não pode ser conduzida senão por caminhos nas alturas, íngremes e cheias de dificuldades, com pés sangrando.” (Tradução nossa).

é mais que um mercador, Ele é um Redentor do homem: “Só por ouvir dizer, te conhecia;mas agora, viram-te meus olhos.” (Jó 42,5).

O que será discutido neste artigo é fruto de uma pesquisa de revisão bibliográfica de tipo narrativa. O material base deste texto são comentários de diversosexegetas e especialistas em literatura bíblica, sendo que não existe um único autor referencial, mas diversos escritores que colaboraram com suas pesquisas acerca da literatura sapiencial de Israel e, de modo particular, com os estudos sobre o livro de Jó. Não se pretende com este artigo fazer uma exegese minuciosa ou uma crítica literária a respeito do texto de Jó, mas sim uma releitura teológica do livro, tendo como objetivo compreender, iluminado pelos comentários dos autores pesquisados, o drama de Jó e a sua luta contra a Teologia da retribuição.

2 O CONTEXTO SAPIENCIAL DE ISRAEL

2.1 As raízes da sabedoria de Israel

Ao se conviver ou mesmo estudar as culturas do mundo oriental, de modo particular, as do Oriente Médio, um dado facilmente constatado é o papel que os sábios e sua sabedoria desempenham na cultura desses povos. A sabedoria é elemento vitalmente presente na vida política, social e religiosa das culturas médio- orientais: os grandes líderes religiosos são os anciãos, que adquirem a sabedoria pormeio das experiências vividas ao longo dos anos; os cortesãos e

oficiais do alto escalão dos reinos são os escribas, homens versados na arte de escrever e falar bem, além de ser conhecedores dos costumes e tradições locais e dos povos vizinhos.

Na maioria dessas culturas, a sabedoria é entendida como "experiência de vida", sendo o idoso ou ancião, o *expert* na arte do saber. Em algumas culturas, a sabedoria ganha também uma dimensão transcendental, ou seja, ela é vista como algo que escapa à realidade, ou mesmo não pode ser adquirida apenas por meio da experiência de vida. Na cultura egípcia, por exemplo, a sabedoria é cultuada como uma divindade, *ma'at*[77], que representava uma ordem cósmica divina ativa no mundo. Essa "ordem cósmica" divinizada funciona, segundo os antigos sábios egípcios, comouma "artesã" que possibilita haver harmonia no caos existente na realidade.

A sabedoria extraída de *ma'at* direcionava tanto os sábios quanto seus discípulos para uma ordem, cujos frutos eram percebidos através de determinados comportamentos: "As atitudes aconselhadas são a veracidade e a submissão, mas ainda a modéstia e o bom-senso na corte, a justiça no tribunal, a bondade para com os pobres e a respeitabilidade em casa" (LORENZIN, 2020, p. 13). Apesar de não serdiretamente um fruto da experiência do indivíduo,

[77] "No Antigo Egito, vigorava a noção de *ma'at*. Tratava-se de um termo que designa tanto o conceito de 'ordem cósmica e social' (equilíbrio, ritmo da natureza, bem, justiça, direito), como a deusa que personifica esta ordem. A deusa *Ma'at* é representada por uma jovem com uma pluma na cabeça parasimbolizar a leveza e a fragilidade da ordem cósmica. [...]. A finalidade da sabedoria é criar condiçõespara a *ma'at*: em cada nova situação é necessário atualizá-la" (SILVA; LÓ, 2012, p. 15).

no contexto cultural egípcio, nota- se que a sabedoria[78] é posta em prática, ou seja, ativa no mundo, através da boa conduta do homem: o sábio é aquele capaz de dar sentido à *ma'at* através da disciplina de vida.

> A literatura sapiencial egípcia se estende do ano 2800 ao ano 100 a.C., e conserva um caráter bastante unitário, ligado à concepção de uma ordem divina (*maat*) ativa no mundo. Os sábios, perscrutando essa ordem, retiram delas as normas para o próprio comportamento e o de seus discípulos (LORENZIN, 2020, p. 13).
>
> O aluno deve ser 'silencioso' e autodisciplinado; deve levar a vida conforme a *Maat*, assim gozará de existência cheia de bênção e evitará o caminho da autodestruição (ASENSIO, 1997, p. 80).

Outra cultura que a sabedoria encontra lugar de importância é a assírio-babilônica (Império Assírio e Babilônia) ou mesopotâmica, cuja tradição sapiencial, nogeral, bastante se distingue da sabedoria do Antigo Egito. O conceito de sabedoria e,consequentemente de sábio, nas culturas dos povos mesopotâmicos (assírios, babilônios, sumérios, fenícios) distancia-se da concepção divina da sabedoria egípcia:a sabedoria não é uma deusa, ou uma força que controla a harmonia cósmica, mas éuma habilidade que o homem adquire com base nas suas experiências[79]: "Os textos sumérios e assírio-

---

[78] "É uma sabedoria que quer indicar aos discípulos o 'caminho da vida' submetendo-se ao único ordenamento de natureza divina que reina no mundo" (LORENZIN, 2020, p. 15).

[79] Os "Conselhos da sabedoria", texto mesopotâmico, composto por volta do século XIII a.C, é uma compilação de máximas e provérbios que apresentam, de maneira bastante simples e sintética, essa característica da sabedoria mesopotâmica (uma

babilônicos [...], uma vasta literatura sapiencial contendo uma grande coleção de provérbios (textos escolares) e de questões relacionadas à vida prática (ética e ordem moral)" (SILVA; LÓ, 2012, p. 18).

Um elemento da literatura sapiencial mesopotâmica, que coincide com aegípcia e que também partilha a sabedoria de Israel, é a figura do rei como detentor da sabedoria. Os monarcas, para os povos do Médio Oriente, eram representantes diretos das divindades, por isso são os responsáveis por manter a ordem e a harmoniaentre os seus súditos. Para cumprir sua missão divina, os reis participam da sabedoriados deuses, por isso são sábios e possuem o discernimento para bem julgar as açõesdos seus povos e garantir uma governança que seja adequada aos seus súditos.

> O soberano é, na terra, o comissário divino, o governante é aquele que fazas vezes dos deuses. A participação na sabedoria divina proporciona-lhe um vasto entendimento. Espírito experimentado e refletido, é eleverdadeiramente judicioso; dotado de conselho e discernimento, podeaconselhar a si mesmo. Ele tem experiência e competência para tudo. [...]. Se se diz que o rei é sábio, que participa da natureza divina é porque ele tem habilidade. Encarregado de moldar uma sociedade justa numa terra que podeproduzir [...]. O rei sábio aparecia, pois, como um presente da divindade (VANEL, 1983, p. 32).

Ainda dentro da sabedoria dos povos mesopotâmicos, um tema que aqui aparece e muito interessará à teologia sapiencial

---

espécie de sabedoria popular): "Os Conselhos da sabedoria são uma compilação de provérbios [...]. São advertências de um vizir ao próprio filho, [...], em forma de máximas nascidas da constatação feita da experiência ou dos princípios da religião." (LORENZIN, 2020, p. 16).

hebraica[80] é a respeito do sofrimentodos justos. De modo particular, na literatura sapiencial de Israel, será o livro de Jó[81] que mais desenvolverá esse tema, inclusive sofrendo influências de textos mesopotâmicos. Segundo a mentalidade sapiencial dos povos mesopotâmicos, os justos sofrem, porque existe uma tendência ao mal no coração dos homens, cuja origem remete às divindades que criam o homem com essa predisposição ao mal e ao sofrimento. A compreensão de sofrimento e mal desenvolve-se ao lado da noção de justiça divina: o homem sofre, pois praticou algo que desagradou ou desafiou a justiça dos deuses. Assim, os conceitos de justiça divina e sofrimento estarão, pelo menos na literatura mesopotâmica, em constante conflito, visto que o sofrimento é entendido como fruto da condenação dos deuses, que é realizada através da justiça.

> A Mesopotâmia é o país que oferece maior número de obras relacionada aosofrimento humano. Deixando de lado os abundantes salmos e lamentações, chama sobretudo a atenção a obra *ludlul bel nemeqi*[82], 'Louvarei ao senhor dasabedoria' (ANET 596-600). [...]. O herói do poema, homem de posição alta,presa da doença [...] e o sofrimento, consulta os deuses procurando averiguaras razões de seus males, pois não lhe cabe na cabeça que sejam conseqüêcia do pecado. Perante o silêncio do

---

[80] O termo "hebraica" corresponde aos termos "israelita" e/ou "de Israel". "**HEBREU** (hebr. *'ibrî*, um nomedo povo hebreu ou israelita). O nome aparece geralmente quando aplicado a israelitas por estrangeiros[...] ou por israelitas quando falam a estrangeiros [...]." (MACKENZIE, 1984, p.405).

[81] O segundo capítulo deste artigo proporá uma leitura do livro de Jó nesta perspectiva: compreender osofrimento de Jó, o justo sofredor.

[82] É notória a semelhança entre o escopo desse texto e o escopo do livro de Jó: "[...] a obra *ludlul bel nemeqi* [...]. São tantos os pontos de contato com a obra bíblica que também é conhecido como 'Jó babilônico'" (ASENSIO, 1997, p. 136).

> céu, acaba convencendo-se da impossibilidade de compreender o mundo dos deuses (ASENSIO, 1997, p. 136).

Ainda dentro do contexto literário sapiencial das culturas do Oriente Médio, destaca-se o papel fundamental desempenhado pelos escribas[83] e suas escolas. Foram eles os responsáveis pela sistematização e disseminação da sabedoria nos primórdios da humanidade: a tradição sapiencial só se manteve viva graças ao trabalho dos escribas, seja pelo fato de conservarem os ensinamentos por meio das escolas ou por terem redigido textos contendo as principais narrativas da literatura sapiencial de suas respectivas culturas.

Por serem homens de destaque nas sociedades primitivas, os escribas eram figuras de respeito. No geral, eram encarregados dos trabalhos mais próximos do rei[84]: eram conselheiros de estado, ministros, administradores palacianos ou até mesmo oficiais de alta patente nas guerras. Por terem posição privilegiada na sociedade e respeito dos seus concidadãos, a tarefa de educadores das altas classes – sobretudoa dos governantes e cortesãos – acabou caindo nas mãos dos escribas, que começaram a formar escolas com a finalidade de introduzir os jovens nas “artes do saber”, ou seja, transformar a massa governante em “detentores da sabedoria”.

---

[83] “A classe dos escribas foi a primeira a cultivar a sabedoria” (MACKENZIE, 1984, p. 812).

[84] “A maioria dos escribas trabalhavam como funcionários e burocratas a serviço do governo.” (CERESKO, 2004, p. 26).

É nessas escolas geridas pelos escribas que começa a florescer a tradição sapiencial. Os jovens aprendiam a nobre “arte da sabedoria” através de métodos desenvolvidos pelos escribas: observação da realidade que os cercava. Os fundamentos pedagógicos das escolas dos escribas partiam da observação, pois, segundo sua filosofia, somente se consegue adquirir sabedoria observando a realidade e buscando, nos detalhes, o sentido que existem nos elementos. A observação levava o aluno a um segundo passo, que era a busca da ordem e da harmonia nos elementos do mundo: o sábio, por meio da sabedoria adquirida, é capaz de dar sentido ao caos existencial da realidade.

> Floresceu no âmbito dessa ‘escola dos escribas’ o cultivo da ‘sabedoria’, com ênfase na cuidadosa e paciente observação da natureza, da sociedade humana e do mundo. Essa atitude ou abordagem sapiencial tentava discernir algum tipo de ordem no interior dessas várias esferas da experiência humana,e entre elas, ou mesmo impor ordem a elas. O propósito da busca de ordeme da tentativa de impor uma ordem mediante instrumentos lingüísticos e conceituais não era apenas satisfazer a curiosidade ou buscar conhecimentopelo conhecimento; o propósito era primordialmente pragmático (CERESKO,2004, p. 25).

O dever dessas escolas não era apenas de transmitir conhecimentos, ou ensinar os discípulos a decorar máximas ou expressões populares. As escolas dos escribas tinham um papel fundamental de manter viva a tradição sapiencial, por meio da produção literária, fazendo com que o tesouro sapiencial das culturas fosse disseminado e que as tradições se encontrassem, de forma que

uma fornecesse a outra elementos para a formação de seu *corpus* sapiencial. Em suma, podemos dizerque o papel dos escribas e suas escolas eram três: “A tarefa mais importante e árdua envolvia a administração cotidiana do reino [...]. Em segundo lugar, a escola de escribas também desempenhava um importante papel educativo. [...]. A produção literária representava para os escribas uma terceira área.” (CERESKO, 2004, p. 25).

Em síntese, as raízes da sabedoria israelita encontram-se nas tradições sapienciais dos povos vizinhos de Israel. A noção da *ma’at* dos egípcios, ou seja, a força de ordem cósmica que opera no mundo e a sabedoria extraída das realidades são bases para a compreensão hebraica de sabedoria. O papel desempenhado pelos anciãos e escribas em outras culturas médio-orientais, repetir-se-ão na literatura e teologia sapiencial dos povos israelitas. A concepção mesopotâmica do rei como fonteda verdadeira sabedoria[85], também se repetirá na tradição sapiencial de Israel: Salomão e Davi, por exemplo, não eram apenas meros governantes ou grandes generais, mas homens sábios, cuja sabedoria provinha do próprio Deus.

2.2 A tradição sapiencial de Israel

Um princípio que normalmente se constata a partir de um

[85] “Se o rei participa da sabedoria divina, consegue manter o equilíbrio do reino e até contribuir para a conservação da criação desejada pelos deuses. Nesta perspectiva, que se encontra no conjunto do antigo Oriente Próximo, também o cosmo estava ligado ao agir real: ele dependia da sabedoria do rei.” (VANEL, 1983, p. 24).

primeiro contato comos textos da literatura sapiencial hebraica é que ela não é, em si, original, mas dependente de elementos das tradições sapienciais de outros povos e culturas. É inegável o fato de haver uma espécie de “intercâmbio sapiencial” entre as culturas do Antigo Oriente Médio. Segundo Mackenzie (1984) havia, naquele contexto pré-cristão, uma “sabedoria internacional”, fruto desse intercâmbio cultural, que proporcionava um tipo de mescla das diversas correntes e tradições sapienciais.

> No AT a sabedoria e os escritos sapienciais têm interligações com a sabedoria e a literatura sapiencial de todo o antigo Oriente Médio; os estudos comparativos sobre as literaturas deste gênero, [...] revelaram que a sabedoria era de caráter internacional, que a concepção de sabedoria era substancialmente idêntica por toda parte, também se introduzida no AT [...] notavelmente modificada, e revela que houve uma ampla troca de ditos sapienciais. Israel era consciente de que sua sabedoria tinha precedentes no Oriente, no Egito e em Edom, país muito famoso pelos seus sábios” (MACKENZIE, 1984, p. 812).

Os elementos herdados de outras culturas misturaram-se a outros já característicos da teologia e da cultura de Israel, fazendo com que a sabedoria israelita, apesar de sofrer influências externas, tivesse características próprias[86]. Seria demasiadamente errado afirmar que nada existe de original na tradição sapiencial israelita,

[86] “Visto que a sabedoria era um fenômeno cultural de todo o Antigo Oriente Próximo, Israel foi mais passivo que ativo e sofreu grande influência dos povos vizinhos. Por outro lado, a fé de Israel em um único deus nacional, Javé, levou os sábios a desmitologizar e purificar a experiência e os ensinamento sapienciais dos povos vizinhos, adaptando-os à sua própria fé. Dependência, sim, mas com desenvolvimentos e originalidade.” (SILVA; LÓ, 2012, p. 20, grifo nosso).

uma vez que a própria cultura de Israel muito se diferencia das outras por uma particularidade: os hebreus são homens e mulheres extremamente religiosos. Assim como a Lei, a terra, as riquezas e a propriedade, para os israelitas, a sabedoriatambém é um dom de Deus. Não existe sábio senão em Deus: o rei é sábio? Sim. Mas por quê? Porque Deus o cumulou de sabedoria. Seguindo essa linha de raciocínio, a sabedoria não é apenas fruto da razão ou da experiência humanas, masé, em primeiro lugar, um dom que Deus confere aos homens[87].

> [...] a sabedoria é sempre um dom de Iahweh [...]. A sabedoria de José em governar e a sabedoria de Salomão em julgar vêm de Deus [...], como a sabedoria dos artesãos vem também de Deus [...] (MACKENZIE, 1984, p. 813).

Lorenzin (2020) citando Alonso Schökel define a sabedoria em Israel como "uma oferta de bom senso[88]". Essa definição de sabedoria, como oferta de bom senso,não se resume apenas em uma capacidade do indivíduo, ou melhor, do sábio, em oferecer algo que seja bom aos seus discípulos, mas ela se define como uma oferta de "discernimento", ou seja, a sabedoria faz com que o indivíduo se torne capaz de perceber a identidade própria que existe nos elementos do mundo. O sábio é capaz de enxergar os elementos além das aparências sensíveis, ou seja, ele é capaz de racionalizar o complexo mundo das identidades dos elementos criados.

---

[87] Cf. Ex 31,1-5; Ex 28,3; Jr 10,12-16; Sl 104,24; Pr 3,19; Eclo 1,1.

[88] SCHÖKEL; LÍNDEZ. **Proverbi**. Roma: Borla, 1998. p. 20 *in* LORENZIN, 2020, p. 17.

Pode parecer que a sabedoria é um dom inalcançável ou difícil de se aprender,uma vez que o resultado que se espera adquirir com ela é fruto do uso do raciocínio humano. Porém, a sabedoria, como dom verdadeiro dado por Deus, é na verdade bem simples, pois ela remete à compreensão dos elementos simples da vida: "[...] a sabedoria de Israel é prática, é habilidade no agir. Sabedoria é o termo que indica também a habilidade dos artesões [...]." (MACKENZIE, 1984, p. 812). Sendo assim, asabedoria de Israel não pode ser comparada ou nivelada à filosofia dos antigos gregos(como Sócrates, Platão, Aristóteles): enquanto a filosofia clássica[89] procura explicar os elementos por meio do uso estrito da razão, formulando um conhecimento teórico da realidade; a sabedoria hebraica preocupa-se mais com "explicar a vida", ou seja, dar sentido às ações humanas, não se preocupando em entender, teoricamente, o funcionamento das realidades do mundo, mas compreendê-las a partir do sentido que Deus quer dar às coisas. Assim sendo, a sabedoria do povo israelita é fundamentalmente teocêntrica, enquanto a filosofia antiga dos gregos é teórica, fundamentada na busca por explicar o mundo através da razão humana.

> [...] pode-se afirmar que a *fonte* da antiga sabedoria de Israel reside na razão; que sua *intenção* primeira não é buscar um conhecimento teórico, mas uma práxis de vida; que seu *princípio fundamental* é reconhecer Deus como aquele que, enquanto Criador do mundo, combate o mal e promove o bem

[89] "Filosofia clássica" é uma maneira de também se referir à Filosofia grega antiga.

(LORENZIN, 2020, p. 25).

Essa definição da sabedoria israelita, como *práxis* e não teoria é facilmentenotada nos escritos sapienciais. Se tomado o livro de Jó, por exemplo, percebe-se,pelo próprio escopo do texto, que as orientações e a teologia do livro são de caráterprático e não teórico: a sabedoria de Deus e a compreensão de Jó sobre ela éconstatada a partir da experiência prática e não da dedução teorética[90]. Jó sente asabedoria, experimenta a ação dela em sua carne. Deus fala a Jó, não explanando"teoricamente" o que é a Sua sabedoria, mas sim, demonstrando ao personagem o que a sabedoria divina é em si e o que ela é capaz de fazer quando age no universo. Apesar de ser mais prática do que teórica e de sofrer influência das outras tradições sapienciais, a sabedoria em Israel possui uma teologia que lhe é bastante peculiar. Como dito anteriormente, uma marca da literatura sapiencial hebraica é ofato de sempre estar ligada a Deus: a sabedoria é um dom de Deus, por elaconhecemos a Deus, reconhecemos sua grandeza na criação e nos mantemos fieis à sua Aliança. Em poucas palavras, pode-se definir a teologia sapiencial de Israel comouma maneira de explicar ou entender a relação entre o Criador (Deus) e as criaturas (o homem, a natureza). Um dos caminhos que a teologia sapiencial israelita vaipercorrer para compreender essa relação é perceber no mundo, ou seja, nos elementos criados por Deus, aqueles que possam conduzir o homem, por meio da sabedoria, a uma relação

[90] Cf. Jó 38,1 – 42,6: os discursos de Deus a Jó.

plena de fidelidade com o Senhor.

> A intenção fundamental dos sábios de Israel foi a de fazer teologia. Querer compreender os mistérios do mundo e do coração humano não é para eles um esforço profano. Nunca se fez uma experiência somente secular do mundo, como se este estivesse separado do Senhor que o controla e que nele se revela: o mundo inteiro é permeado pela presença de Deus, que é o responsável pela realidade com a qual os sábios entram em contato. Quandofaz experiência do mundo, Israel faz experiência de Deus (LORENZIN, 2020,p. 176).

Fazendo essa experiência do mundo, o homem, e de maneira particular o sábio, faz também experiência da relação dos homens para com Deus. E dessa relação, diversos "elementos relacionais" podem ser percebidos: a criação do homeme do mundo, a justiça de Deus, os pecados humanos que ferem a Aliança etc. Dentreesses elementos, ganha relevância o tema da *retribuição* divina, que perpassará por todos os escritos da literatura sapiencial. De forma sintética, assim pode ser definida a chamada "teologia da retribuição": "Segundo essa doutrina, o mal jamais prevalecerá sobre o bem, nem o ímpio sobre o justo, nem o infiel sobre o fiel. E, comonão há vida além da morte[91], Deus retribuirá cada um conforme suas obras, ainda neste mundo." (SILVA; LÓ, 2012, p. 23).

Essa "teologia da retribuição" será amplamente debatida pelos livros quecompõem o cânon bíblico sapiencial de Israel. É claro,

---

[91] Essa é a concepção escatológica clássica do judaísmo, segundo a qual a vida termina com a morte do ser humano, não vendo um "além" ou um "ainda não" escatológico.

que dentre esses livros haverãoaqueles cujo escopo é favorável a essa doutrina e aqueles que discordam daretribuição divina ainda nesta vida. Um ponto que ambos os livros concordam é que há, de fato, uma retribuição divina, ou seja, os homens são retribuídos por Deus, porém a forma como se dá essa retribuição é que diferem os escopos literários e teológicos dos livros sapienciais.

O livro de Jó, por exemplo, tem uma clara posição contrária à tradicional concepção de retribuição pregada pela teologia rabínica de sua época. Os três amigos de Jó – Elifaz, Bildad e Sofar – são clássicos representantes da doutrina retributiva ainda nessa vida: Jó sofre as mazelas da doença e da solidão, pois foi infiel ao Senhor,por isso, foi ferido de dores e sofrimentos pela "justa" mão de YHWH. O protagonista Jó, por sua vez, insiste em desfazer essa ideia e o julgamento de seus amigos, partindo do princípio da justiça divina: se Deus assim retribui os seus, ele não é justo! Portanto, seguindo o raciocínio de Jó, pode-se afirmar que a doutrina clássica da retribuição não funciona e, mais grave ainda, contradiz a noção de justiça divina.

> Essa opinião era partilhada inclusive pelos três amigos de Jó, que a ele acorreram para consolá-lo em sua tribulação. Jó, porém, se insurgiu contra a teoria tradicional da retribuição. Ele, que se sentia justo diante de Deus, viu sua própria vida passar de um sofrimento ao outro, ao passo que a dos seus malfeitores se alternava, ao menos aparentemente, entre sucessos e sucessos (LORENZIN, 2020, p. 178-179).

Diferentemente da visão de Jó, o livro de Sirácida

(Eclesiástico) possui uma teologia favorável à tradicional doutrina da retribuição. Os conselhos de Ben Sira[92], direcionam para a leitura de que, de fato, Deus recompensa os homens, ainda nesta vida, segundo as suas ações: “Quem teme o Senhor terá um final feliz e será abençoado no dia de sua morte” (Sir 1,13); “Vós que temeis o Senhor, confiai nele e vossa recompensa não faltará” (Sir 2,8). As ações do indivíduo é que determinam a justificação que ele receberá de Deus: boas ações, felicidade e prosperidade; más ações, condenação e desgraças.

Essa visão tradicional da teologia rabínica, partilhada por Sirácida é contraditapor Jó, defrontará, do ponto de vista prático, com o sofrimento dos justos, a morte dosinocentes e a justiça divina. É esse conflito que ela terá que responder, apresentará os limites que existem nessa doutrina da retribuição.

> Mas a maldição do pecado dever ser grande para que Iahweh faça morrer a criança inocente, fruto do adultério de Davi e Betsabéia. Como explicar, entretanto, que reis ímpios, como Jeroboão II e Manassés, tenham reinado na prosperidade e morrido em paz e carregados de anos, e que Josias, o santo rei Josias, do qual se diz que ‘*não houve antes dele rei algum que se tivesse voltado, como ele, para Iahweh ... nem depois dele houve algum quese lhe pudesse comparar*’ (2Rs 23,25), tenha sido morto em Meguido pelo faraó Necao? A todas essas questões a teologia tradicional não sabia mais responder (VENEL, 1983, p. 70).

[92] Segundo opinião consensual da exegese bíblica, Ben Sira é o autor do livro do Eclesiástico (Sirácida). “Ben Sira foi conselheiro e embaixador dos governantes (cf. 39,4; 34,9-12), e suas viagens ao exteriorpermitiram-lhe tomar contato com as várias correntes sapienciais de seu tempo, principalmente a egípcia [...]. Após aposentar-se, abriu uma ‘escola de sabedoria’ em Jerusalém (50,27; 51,23), com a finalidade de preparar os filhos dos aristocratas para ocupar altos encargos.” (SILVA; LÓ, 2012, p. 50).

Esse conflito não é em sentido negativo, visto que demonstra haver na tradição sapiencial de Israel uma “teologia sapiencial”, ou seja, uma doutrina racional e não um simples aglomerado de preceitos, que partem apenas de um achismo ou de elementos fechados. A teologia sapiencial israelita é capaz de tecer uma discussão, compartilhar visões doutrinárias diferentes e chegar a conclusões que tecem uma fecunda e verdadeira teodiceia. Seguindo o pensamento de Lorenzin (2020, p. 182), assim se pode concluir sobre a sabedoria de Israel:

> Os sábios tentaram encontrara respostas às crises de confiança na justiça retributiva do mundo e o reconhecimento da vontade de Deus. Eles se deram conta de que a busca da sabedoria fracassa quando baseada somente no agir humano, em seu empenho pessoal, em sua habilidade e técnica. A solução está na abertura à transcendência, como no final do Livro de Jó o indica: ‘O temor do Senhor: eis a sabedoria’ (v.28).

3 O DRAMA DE JÓ: uma nova doutrina a partir do justo sofredor

Conforme visto no capítulo anterior, a doutrina tradicional da retribuição no contexto de Israel gerou uma teodiceia própria baseada na ideia de uma retribuição/justificação do homem ainda nesta vida, de modo que o homem é recompensado de acordo com a sua fidelidade a Deus. Esta doutrina percebe YHWH como um Deus punitivo, que pune os maus com sofrimentos e desgraças, enquanto os justos são cumulados de bens e felicidade.

> A doutrina sapiencial da retribuição fazia de Deus o garante da conexão entreo agir e acontecer. Como o retribuidor justo, ele tinha de recompensar o beme punir o mal. O homem estava exposto a se fazer de Deus uma imagem à sua própria imagem e semelhança (HEINEM, 1982, p. 130).

Esta tese da chamada “teologia da retribuição” será amplamente contestada pelo livro de Jó. *A priori*, partindo de uma rápida leitura do livro, já se percebe que Jóé de uma antítese à tradicional teodiceia da retribuição divina. Jó não se conforma com essa visão que lhe é amplamente apresentada por seus amigos – Elifaz, Bildad e Sofar, ele não concebe a ideia de ser por suas ações, ou seja, por sua fidelidade ouinfidelidade, que sua vida fora infligida pelo sofrimento.

No centro dessa “luta” contra a doutrina da retribuição, encontra-se o drama dosofrimento vivido por Jó. Nas palavras dos grandes exegetas, Jó é o justo que sofre, um homem inflamado pelos sofrimentos, o qual se questiona sobre o sentido de suasdores, do “castigo” que lhe aflige e da religião que professa. Não se trata de um questionamento de revolta ou um protesto revoltante contra Deus, mas de questionarpara entender, ou seja, Jó quer dar sentido ao seu drama, para isso chama Deus a juízo e o questiona sobre os seus sofrimentos: “Quem me dará quem me escute? Eume subscrevo! Responda o Poderoso!” (Jó 31,35).

No seu drama, Jó passa por duas “fases” ou comporta-se, do ponto de vista geral do texto, de dois modos diferentes. Primeiro, ele

aceita, conformado, as suas dores: "'Nu saí do ventre de minha mãe, nu para lá hei de voltar. O Senhor deu, o Senhor tirou. Bendito seja o nome do Senhor!'" (Jó 1,21); "Sempre aceitamos a felicidade como um dom de Deus. E a desgraça? Por que não aceitaríamos?" (Jó 2,10b). Num segundo momento, Jó inflama-se, inconformado, contra os males que lheacabrunham: "Pereça o dia do meu nascimento e a noite que anunciou: 'É um varão!".Que esse dia se transforme em trevas; que Deus, lá do alto não o convoque; não resplandeça sobre ele a luz." (Jó 3,3-4); "Por que não morri, ainda no seio? Fora do ventre, teria expirado! Por que me acolheram dois joelhos, e dois seios me deram demamar? Senão, jazendo em calma, gozaria de repouso adormecido" (Jó 3,11-13).

> La figura di Giobbe è presentata inizialmente sospesa in um limbo di pazienza, di adesione e obbedienza quasi cieca, *peride ac cadaver* (nello stesso modo di um cadavere). Ma, al tempo stesso, all'interno del livro si sviluppa un discorso del tutto antitetico. Poche righe più avante, infatti (Gb 3,1ss), la voce di Giobbe cambia; è la voce del poeta che mette in boca a Giobbe le parole che lo allontanano de *cliché* dell'uomo paziente[93] (RAVASI, 2015, p. 14-15).

Essa "lamentação" de Jó em 3,1ss, não se trata de um grito de revolta, ou mesmo de desespero como o aulido de um cão ferido, mas é um grito de súplica e dequestionamento, semelhante ao da

[93] "A figura de Jó apresenta-se inicialmente suspensa num limbo de paciência, adesão e obediência quase cega, *peride ac cadaver* (da mesma forma que um cadáver). Mas, ao mesmo tempo, desenvolve-se no livro um discurso completamente antitético. Algumas linhas adiante, de fato (Jó 3,1ss), a voz deJó muda; é a voz do poeta que põe na boca de Jó as palavras que o distanciam do *clichê* do homem paciente.". (Tradução nossa).

mãe que reza suplicando a Deus que liberte seu filho dos vícios ou da doença. É um brado que expressa o sentimento que preenche o seu coração, um sentimento de angústia pela dor que lhe afeta. Trata-se de um clamor potente, capaz de exprimir o drama vivido por Jó: “Meu pão são meus soluços;meus gemidos sobem como as águas. Atingiu-me o terror que me assombrava, e o que eu temia agora me sobrevém.” (Jó 3,24-25).

> Le traduzioni non riescono a rendere ragione della potenza e della forza di questo grido: un grido paradossalmente barocco, se si vuole, ma condotto sempre con una sobrietà e una forza che impressiona, la forza di chi ha provato il soffrire e lo discrive con veemenza, ma senza teatralità, senza il ‘birignao’ dell’atore che recita, anche rappresentando i drammi più terribili[94](RAVASI, 2015, p. 15).

O drama de Jó agravar-se-á ainda mais com a chegada de seus três amigos: Elifaz, Bildad e Sofar (Jó 2,11[95]). O cardeal Gianfranco Ravisi (2015, p. 16) apresenta uma síntese de quem seriam esses três indivíduos, que são apresentados pelo autordo livro como “os três amigos de Jó” (Jó 2,11): “Questi tre amici sono maestri, teologi[...]. Il primo [Elifaz] sembra essere uno specialista di letteratura profetica, il secondo [Bildad] di letteratura giuridica sacra e il terzo

---

[94] “As traduções não dão conta da potência e da força desse grito: um grito paradoxalmente barroco, se quiserem, mas sempre conduzido com uma sobriedade e uma força que impressiona, a força de quem já experimentou o sofrimento e é veementemente discreto, mas sem teatralidade, sem a 'malícia'do ator que interpreta, mesmo representando os dramas mais terríveis.”. (Tradução nossa).

[95] “Os três amigos de Jó souberam de toda a desgraça que lhe tinha sobrevindo e vieram, cada um desua terra: Elifaz de Teman, Bildad de Shûah e Sofar de Naamá. Combinaram apresentar-lhe condolências e consolá-lo.” (Jó 2,11).

[Zofar] di letteratura bíblica sapienziale[96].

Esses três amigos mergulharão Jó ainda mais no tumultuoso mar de seus sofrimentos,cada qual com uma teoria do porquê do sofrimento do amigo. Em síntese, ambos representam a concepção clássica da retribuição: Jó está assim, porque foi infiel a Deus, agiu com injustiça e merece ser castigado. Eles são filhos do imaginário de umDeus punitivo, com uma justiça severa e esmagadora.

> Diante do que parece um desvario do amigo, Elifaz, Baldad[97] e Sofar pronunciam seus discursos de repreensão. Recordam a Jó em termos geraisa ordem justa deste mundo governando por Deus, sugerindo que conviria a Jó examinar a sua vida (ROSSI, 2005, p. 38).
>
> As convicções dos visitantes de Jó repousam em dois princípios: 1. Deus sempre recompensa o homem antes de sua morte; 2. A exata proporção entreas obras e a sua sanção verifica-se sempre. Duas equações daí se deduzemimediatamente, as quais são encontradas na sabedoria tradicional: virtude é igual felicidade, infelicidade é igual castigo (LEVEQUE, 1987, p. 22).

O colóquio entre Jó e seus três amigos criará um ciclo de diálogos. Após o comentário de cada amigo, Jó dará a sua resposta, totalizando nove discursos, sendotrês dos amigos e seis de Jó[98]. Essa conversa é um verdadeiro movimento dialético de tese e antítese:

---

[96] “Esses três amigos são professores, teólogos [...]. O primeiro [Elifaz] parece ser especialista em literatura profética, o segundo [Bildad] em literatura jurídica sagrada e o terceiro [Sofar] em literatura bíblica sapiencial.” (Tradução nossa).

[97] Alguns autores como ROSSI (2005) e LORENZIN (2020) traduzem o nome de Bildad como Baldad, diferenciando-se da versão que utilizamos neste texto, que se baseia na tradução utilizada pela BíbliaTEB.

[98] No total, então, temos nove discursos, três dos amigos e seis de Jó.” (ROSSI, 2005, p. 38).

cada um apresenta a sua tese, ou melhor, sua acusação, e Jó apresenta a sua antítese, ou seja, a sua defesa. Esse movimento dialético encontraráseu ápice quando Deus intervier no colóquio[99], manifestando-se a Jó e aos três companheiros.

O primeiro dos amigos a falar é Elifaz de Teman[100] (Jó 4-5; 15; 22). Seus discursos são, fundamentalmente, baseados na tradicional doutrina da retribuição e sempre apontam para a justiça distributiva de Deus, ou seja, Deus recompensa os homens conforme as suas ações. Segundo Rossi (2005, p. 38), os pontos principais da doutrina apresentada por Elifaz são: "[...] a insignificância dos homens diante de Deus; a fugacidade e consequente ignorância; o chamado para voltar-se a Deus em arrependimento; o louvor de Deus; o propósito disciplinador do infortúnio; a felicidadedo penitente [...]".

Os versículos 7-11 do capítulo quarto[101] do livro de Jó são, dentro do discurso de Elifaz, o ponto alto da apresentação da doutrina que ele quer apontar como justificação para os sofrimentos de Jó. A justiça de Deus, do ponto de vista da doutrinada retribuição, é absoluta

---

[99] A intervenção de Deus e a Sua manifestação a Jó dá-se a partir de Jó 38,1.

[100] Era residente em Temã, região de Edon (Gênesis 36,4; Amós 1,12), e, por isso, chamado de temanita. Temã era um lugar de onde procediam os grandes sábios da antiguidade oriental. Elifaz é omais velho dos amigos de Jó. Por isso, é o primeiro a usar a palavra." (ROSSI, 2005, p. 39).

[101] "Recorda: qual o inocente que pereceu? Onde se viu homens retos desaparecerem? Já percebi: os que forjam delitos, os que semeiam miséria colhem-na. Ao sopro de Deus, perecem; ao sopro de sua narina, se consomem. Rugido de leão, rosnar de tigre, os dentes dos leõezinhos mordem o vazio. Perece o leopardo por falta de presa e os filhotes de leoa debandam." (Jó 4,7-11).

e universal, nem os animais podem escapar da justiça do Senhor. “O homem colhe aquilo que planta”: esse antigo adágio, muito popularizado,sintetiza claramente o que pensa Elifaz, baseando-se na teologia retributiva: “Já percebi: os que forjam delitos, os que semeiam miséria colhem-na.” (Jó 4,8). O injustoplanta injustiça, por sua vez colhe, da parte de Deus, um castigo ou uma punição: “Ao sopro de Deus, perecem; ao sopro de sua narina se consomem.” (Jó 4,9).

> De fato, Elifaz já viu que colhem a miséria [...] e a injustiça aqueles que a semeiam e a cultivam. Conseqüência fatal: ao sopro de Deus, ao sopre de sua narina (sinal de sua ira), eles perecem e se consomem. E no final, aplicaaté aos animais, a começar pela fera mais nobre, o leão, a rugir (TERNAY, 2001, p. 55).

“Ele machuca, mas cuida das feridas; suas mãos ferem, mas curam.” (Jó 5,18).Deus castiga, mas cuida daquele que é castigado: essa é a pedagogia da justiça divinasegundo o pensamento de Elifaz e, por conseguinte, também da doutrina da retribuição. Os sofrimentos que marcam a vida de Jó, são como agudeza de seus sofrimentos. “Ah, se minha amargura alguém pesasse e pusesse na balança a minha dor!” (Jó 6,2). Jó não recebe o consolo que esperava da parte deElifaz, pelo contrário, ele recebe uma represália. A dor de seu sofrimento é ainda maisescancarada, a chaga de sua desgraça é ainda mais aberta. Os argumentos de Elifaz lhe são insignificantes e nada edificantes, apenas aumentam sua dor e sofrimento. Jóopõe-se a essa “religião do indiferentismo”, que não se

compraz com o sofrimento do irmão, mas busca argumentos para metê-lo ainda mais no drama: “O homem abalado tem direito à piedade de seu próximo; senão, abandonará o temor do Poderoso!” (Jó6,14).

Em suma, diante do discurso de Elifaz, Jó sente-se desiludido com seus amigos. Na sequência, Bildad de Shûah inaugura o seu discurso, que fundamentalmente se baseia no recurso às tradições: “Pergunta, pois, às gerações espassadas, atenta para a experiência dos antigos.” (Jó 8,8). Bildad é mais áspero que Elifaz, e chama ainda mais a atenção do amigo Jó, considerando as palavras do amigo como um “vômito” de injúrias: “Até quando repetirás essas coisas, tormenta de palavras em tua boca?” (Jó 6,2).

Para Bildad, a origem dos males que afligem Jó é bem simples: ele e seus filhos pecaram, praticaram injustiça e, por isso, Jó está mergulhado nesse drama. Deus não cometeu uma injustiça, pois Ele é justo, na realidade, foi Jó e seus filhos que pecaram, por isso Deus foi obrigado a lhes aplicar o Seu castigo: “Acaso Deus falseia o direito? Falseia o Poderoso a justiça? Se teus filhos pecaram contra ele, ao poder de seu crime os entregou.” (Jó 8,3-4). Para sair dessa condição miserável, cabe a Jó pedir perdão por seus pecados e demonstrar, na prática, estar arrependido de ter cometido coisas más e injustiças.

Bildad começa com uma pergunta retórica que manifesta sua disposição íntima e sua contrariedade interna [...]. Evidencia que é um tradicionalista sapiencial que sabe defender de maneira firme e

lógica o seu ponto de vista.[...]. Da queixa de Jó de que Deus o trata como inimigo, julga poder extrair acensura de que ele atribui a Deus uma contrafação do direito. [...]. Como exemplo da justeza de sua tese, Bildad aduz a sorte dos filhos de Jó, cuja morte interpreta de acordo com o esquema da justiça de Deus, que dá a justapaga. E o que aconteceu aos filhos, ameaça a Jó. Poderá evitar a catástrofe,se voltar-se para a oração e súplica a Deus (HEINEM, 1982, p. 30-31).

Em sua antítese à Bildad, Jó mostra-se inconformado com o recurso à tradiçãoutilizado por seu amigo. A atitude de emendar-se não lhe basta, pois Jó quer saber qual o seu pecado, ou seja, o que o levou à ruína. Para Jó, pedir perdão de sua falta sem reconhecer o seu pecado de nada lhe adiantaria, sua relação com Deus continuaria sendo a mesma de agora: “Se eu me digo: ‘Esquece o teu lamento, desanuvia tua fronte, e alegra-te, apavoro-me com meus tormentos; bem o sei: não me absolverás!” (Jó 9,27-28). Enquanto rejeita a doutrina do tradicionalismo apresentada por Bildad, Jó propõe um modelo de uma nova fé, ou seja, um novo modode se relacionar com Deus que não se baseia unicamente no referencial apresentadopela tradição, mas de algo que está presente no agora e que direciona o homem paraDeus, sem o amarrar às convicções doutrinais e tradicionais. Nesse sentido, seu drama é também um drama de fé, ou seja, a maneira de conceber e de professar sua concepção em Deus não se encerra em uma doutrina fechada como a da retribuição,mas fixa no presente, na realidade vivida pelo ser humano.

> É evidente que Jó não aceitou o recurso à tradição porque ele não explicava nada. Pelo contrário, só complicava. Para seguir a solução da tradição, Jó deveria esquecer sua aflição, mudar de fisionomia e fazer rosto alegre (9,27).Isso Jó não iria fazer de forma alguma, pois achava ser uma hipocrisia e umamentira, visto estar plenamente convencido de que esse comportamento nãomudaria o tratamento de Deus para com ele (9,28b). Baldad, ao recorrer à tradição, sugere a Jó um falso conformismo. Jó nos ensina, pela sua repulsaà proposta de Baldad, que é preciso romper com a tradição proposta a fim deque pudesse avançar na direção de Deus (ROSSI, 2005, p. 63).

Seguindo os discursos, o terceiro amigo Sofar de Naamà explanará a Jó e aosoutros dois amigos qual a sua concepção acerca do drama que envolve o amigo. O discurso de Sofar é mais áspero e enérgico que os de Elifaz e Bildad. O terceiro amigonão hesita em repreender Jó e apontá-lo como um homem injusto e cheio de pecados. Além disso, alega que os discursos de Jó são palavras vazias, um verdadeiro “palavrório”. A intervenção de Sofar no colóquio é uma espécie de sermão, como seo velho ancião, neste caso Sofar, repreendesse o jovem rebelde sem instrução, Jó.

> Ousas dizer: ‘Minha doutrina é pura, e eu, sem mancha aos teus olhos. Ah, se ao menos Deus interviesse, se descerrasse os lábios para te falar, ensinando-te os segredos da sabedoria – pois desconcertam o entendimento
> – saberias que Deus esquece parte de teus crimes (Jó 11,4-6).

Sofar segue a mesma lógica de Elifaz e Bildad: os ímpios devem perecer por meio de dores e sofrimentos, pois a justiça de

Deus é retributiva, ou seja, ele recompensa os homens, ou melhor, justifica o homem de acordo com as suas ações.Para ele, só existe uma saída para o sofrimento de Jó: afastar-se da iniquidade, ou seja, deixar a sua rebeldia contra o Senhor e buscar na oração um refúgio para se libertar de seus pecados: “Tu quando firmares teu juízo, elevando a ele tuas palmas abertas, afasta a iniquidade que há nas tuas mãos, e não habite injustiça em tua tenda. Então levantarás a fronte limpa; livre de escórias, nada temerás.” (Jó 11,13-15).

Em sua réplica às palavras de Sofar, Jó reúne argumentos para replicar os trêsamigos, considerando-os como algozes e não companheiros. Jó se sente rejeitado pelos três, como um objeto de zombaria, em que o ego dos amigos inflama-se mais ao contemplar nele as desgraças da vida de um homem: “Eis-me, a gargalhada dos amigos, clamando a Deus, que outrora respondia. Uma gargalhada – o justo, o íntegro.” (Jó 12,4). As palavras dos amigos não lhe são consolo, mas acusações, que de nada lhe servem. Jó recusa a doutrina de Elifaz, Bildad e Sofar, pois tal doutrina, pela sua experiência[29], é uma mentira e uma ilusão: “É em nome de Deus que falais tramoias, em seu favor, palavras enganosas?” (Jó 13,7). Assim, Jó rejeita a teologia da retribuição: “Contra a teologia da retribuição ele tem um único argumento: sua experiência pessoal e sua observação da história, na qual a injustiça permanece impune.” (ROSSI, 2005, p. 74).

Jó, em determinado momento do seu discurso, especificamente a partir de 13,20, direciona a sua fala ao próprio

Deus. Ele deixa de interpelar os seus amigos ecomeça a questionar a Deus diretamente: “Quantos são meus crimes e pecados? Dá-me a conhecer minha transgressão e minha falta. Por que desvias tua face e me tomas por inimigo?” (Jó 13,23-24). Esse ato de interpelar diretamente a Deus muda o rumo da narrativa do livro: Jó quer uma resposta direta de Deus, chama-o a juízo, para que,face a face, eles possam se entender: “Depois, chama-me e eu responderei, ou, se falo, responde-me tu.” (Jó 13,22).

> Depois de concluir seu ataque à falsa teologia dos seus amigos, o capítulo treze marca um novo rumo no pensamento de Jó, quando ousa desafiar o próprio Deus, correndo o risco de abrir um processo contra Ele, sem intermediários para defender sua integridade (ROSSI, 2005, p.76).

Na segunda rodada de debates, os discursos dos três amigos se asseveram ainda mais, demandando de Jó mais argumentos para assinalar a sua inocência diante da concepção de justiça de seus amigos. Jó está determinado a manter o seu discurso de inocência, querendo de Deus a resposta definitiva para o seu drama. Elenão aceita a doutrina de seus amigos, considerando-a demasiadamente reduzida a explicações de “segunda mão”, isto é, uma teologia que não é capaz de expandir os um corretivo aplicadopelo Senhor para corrigi-lo de seus pecados. Deste ponto de vista, é justificável o sofrimento daqueles que praticam injustiças ou cometem pecados. E, segundo Elifaz,Jó deve ser grato a Deus por essa correção: “Vê: feliz o homem que Deus repreende! Não desprezes a repreensão do

Poderoso.” (Jó 5,17). Sendo assim, não há razões para os lamentos de Jó, pelo contrário, ele deve reconhecer-se pecador e emendar- se com Deus e, assim, retornará à sua vida de felicidade e tranquilidade.

> Com esta seção de seu discurso, Elifaz dá sua interpretação do sofrimento de Jó como se fosse correção. [...]. A teologia que Elifaz manifesta se assenta na tentativa de convencer a Jó da sua culpabilidade. Por isso, Elifaz não hesita em afirmar que Deus fere, mas cuida de suas feridas; que suas mãosgolpeiam, mas também são mãos que curam (ROSSI, 2005, p. 45).

Jó não se emudecerá, ele argumentará em seu favor. Diante da frieza da doutrina exposta pelo amigo, Jó responde com o seu grito de dor, expondo-lhes a agudeza de seus sofrimentos. “Ah, se minha amargura alguém pesasse e pusesse nabalança a minha dor!” (Jó 6,2). Jó não recebe o consolo que esperava da parte deElifaz, pelo contrário, ele recebe uma represália. A dor de seu sofrimento é ainda mais escancarada, a chaga de sua desgraça é ainda mais aberta. Os argumentos de Elifaz lhe são insignificantes e nada edificantes, apenas aumentam sua dor e sofrimento. Jóopõe-se a essa “religião do indiferentismo”, que não se compraz com o sofrimento doirmão, mas busca argumentos para metê-lo ainda mais no drama: “O homem abaladotem direito à piedade de seu próximo; senão, abandonará o temor do Poderoso!” (Jó6,14). Em suma, diante do discurso de Elifaz, Jó sente-se desiludido com seus amigos.

Na sequência, Bildad de Shûah inaugura o seu discurso, que fundamentalmente se baseia no recurso às tradições: “Pergunta, pois, às geraçõespassadas, atenta para a experiência dos antigos.”

(Jó 8,8). Bildad é mais áspero que Elifaz, e chama ainda mais a atenção do amigo Jó, considerando as palavras do amigo como um "vômito" de injúrias: "Até quando repetirás essas coisas, tormenta de palavras em tua boca?" (Jó 6,2). Para Bildad, a origem dos males que afligem Jó é bem simples: ele e seus filhos pecaram, praticaram injustiça e, por isso, Jó está mergulhado nesse drama. Deus não cometeu uma injustiça, pois Ele é justo, na realidade, foi Jó e seus filhos que pecaram, por isso Deus foi obrigado a lhes aplicar o Seu castigo: "Acaso Deus falseia o direito? Falseia o Poderoso a justiça? Se teus filhos pecaram contra ele, ao poder de seu crime os entregou." (Jó 8,3-4). Para sair dessa condição miserável, cabe a Jó pedir perdão por seus pecados e demonstrar, na prática, estar arrependido de ter cometido coisas más e injustiças.

> Bildad começa com uma pergunta retórica que manifesta sua disposição íntima e sua contrariedade interna [...]. Evidencia que é um tradicionalista sapiencial que sabe defender de maneira firme e lógica o seu ponto de vista.[...]. Da queixa de Jó de que Deus o trata como inimigo, julga poder extrair a censura de que ele atribui a Deus uma contrafação do direito. [...]. Como exemplo da justeza de sua tese, Bildad aduz a sorte dos filhos de Jó, cuja morte interpreta de acordo com o esquema da justiça de Deus, que dá a justapaga. E o que aconteceu aos filhos, ameaça a Jó. Poderá evitar a catástrofe, se voltar-se para a oração e súplica a Deus (HEINEM, 1982, p. 30-31).

Em sua antítese à Bildad, Jó mostra-se inconformado com o recurso à tradição outilizado por seu amigo. A atitude de emendar-se não lhe basta, pois Jó quer saber qual o seu pecado, ou seja, o que o levou à ruína. Para Jó, pedir perdão de sua falta sem reconhecer o

seu pecado de nada lhe adiantaria, sua relação com Deus continuaria sendo a mesma de agora: “Se eu me digo: ‘Esquece o teu lamento desanuvia tua fronte, e alegra-te, apavoro-me com meus tormentos; bem o sei: não me absolverás!” (Jó 9,27-28). Enquanto rejeita a doutrina do tradicionalismo apresentada por Bildad, Jó propõe um modelo de uma nova fé, ou seja, um novo modode se relacionar com Deus que não se baseia unicamente no referencial apresentadopela tradição, mas de algo que está presente no agora e que direciona o homem paraDeus, sem o amarrar às convicções doutrinais e tradicionais.

Nesse sentido, seu drama é também um drama de fé, ou seja, a maneira de conceber e de professar suaconcepção em Deus não se encerra em uma doutrina fechada como a da retribuição,mas fixa no presente, na realidade vivida pelo ser humano.

> É evidente que Jó não aceitou o recurso à tradição porque ele não explicava nada. Pelo contrário, só complicava. Para seguir a solução da tradição, Jó deveria esquecer sua aflição, mudar de fisionomia e fazer rosto alegre (9,27).Isso Jó não iria fazer de forma alguma, pois achava ser uma hipocrisia e umamentira, visto estar plenamente convencido de que esse comportamento nãomudaria o tratamento de Deus para com ele (9,28b). Baldad, ao recorrer à tradição, sugere a Jó um falso conformismo. Jó nos ensina, pela sua repulsaà proposta de Baldad, que é preciso romper com a tradição proposta a fim deque pudesse avançar na direção de Deus (ROSSI, 2005, p. 63).

Seguindo os discursos, o terceiro amigo Sofar de Naamà explanará a Jó e aosoutros dois amigos qual a sua concepção acerca

do drama que envolve o amigo. O discurso de Sofar é mais áspero e enérgico que os de Elifaz e Bildad. O terceiro amigonão hesita em repreender Jó e apontá-lo como um homem injusto e cheio de pecados.Além disso, alega que os discursos de Jó são palavras vazias, um verdadeiro “palavrório”. A intervenção de Sofar no colóquio é uma espécie de sermão, como seo velho ancião, neste caso Sofar, repreendesse o jovem rebelde sem instrução, Jó.

> Ousas dizer: ‘Minha doutrina é pura, e eu, sem mancha aos teus olhos. Ah, se ao menos Deus interviesse, se descerrasse os lábios para te falar, ensinando-te os segredos da sabedoria – pois desconcertam o entendimento
> – saberias que Deus esquece parte de teus crimes (Jó 11,4-6).

Sofar segue a mesma lógica de Elifaz e Bildad: os ímpios devem perecer por meio de dores e sofrimentos, pois a justiça de Deus é retributiva, ou seja, ele recompensa os homens, ou melhor, justifica o homem de acordo com as suas ações.Para ele, só existe uma saída para o sofrimento de Jó: afastar-se da iniquidade, ou seja, deixar a sua rebeldia contra o Senhor e buscar na oração um refúgio para se libertar de seus pecados: “Tu quando firmares teu juízo, elevando a ele tuas palmas abertas, afasta a iniquidade que há nas tuas mãos, e não habite injustiça em tua tenda.Então levantarás a fronte limpa; livre de escórias, nada temerás.” (Jó 11,13-15).

Em sua réplica às palavras de Sofar, Jó reúne argumentos para replicar os trêsamigos, considerando-os como algozes e não companheiros. Jó se sente rejeitado pelos três, como um objeto de

zombaria, em que o ego dos amigos inflama-se mais ao contemplar nele as desgraças da vida de um homem: “Eis-me, a gargalhada dos amigos, clamando a Deus, que outrora respondia. Uma gargalhada – o justo, o íntegro.” (Jó 12,4). As palavras dos amigos não lhe são consolo, mas acusações, que de nada lhe servem. Jó recusa a doutrina de Elifaz, Bildad e Sofar, pois tal doutrina, pela sua experiência[102], é uma mentira e uma ilusão: “É em nome de Deus que falais tramoias, em seu favor, palavras enganosas?” (Jó 13,7). Assim, Jó rejeita a teologia da retribuição: “Contra a teologia da retribuição ele tem um único argumento: sua experiência pessoal e sua observação da história, na qual a injustiça permanece impune.” (ROSSI, 2005, p. 74).

Jó, em determinado momento do seu discurso, especificamente a partir de 13,20, direciona a sua fala ao próprio Deus. Ele deixa de interpelar os seus amigos ecomeça a questionar a Deus diretamente: “Quantos são meus crimes e pecados? Dá-me a conhecer minha transgressão e minha falta. Por que desvias tua face e me tomas por inimigo?” (Jó 13,23-24). Esse ato de interpelar diretamente a Deus muda o rumo da narrativa do livro: Jó quer uma resposta direta de Deus, chama-o a juízo, para que,face a face, eles possam se entender: “Depois, chama-me e eu responderei, ou, se falo, responde-me tu.” (Jó 13,22).

> Depois de concluir seu ataque à falsa teologia dos seus amigos, o capítulo treze marca um novo rumo no

[102] Essa “experiência” refere-se ao seu drama, ao seu sofrimento

> pensamento de Jó, quando ousa desafiar o próprio Deus, correndo o risco de abrir um processo contra Ele, sem intermediários para defender sua integridade (ROSSI, 2005, p.76).

Na segunda rodada de debates, os discursos dos três amigos se asseveram ainda mais, demandando de Jó mais argumentos para assinalar a sua inocência diante da concepção de justiça de seus amigos. Jó está determinado a manter o seu discurso de inocência, querendo de Deus a resposta definitiva para o seu drama. Elenão aceita a doutrina de seus amigos, considerando-a demasiadamente reduzida a explicações de "segunda mão", isto é, uma teologia que não é capaz de expandir os horizontes da esperança, mas que encerra os homens e sua relação com Deus apenas no campo retributivo: Elifaz, Bildad e Sofar, ao invés de consolar o amigo, ou seja, aplanar sua esperança, enche-o de culpabilidade, tornando-o um indivíduo marcado pela iniquidade, afastado de Deus e de sua justiça.

> Giobbe respinge como inaccettabile una religione ridotta a spiegazione di seconda mano, usata semplicemente come narcotico spirituale. L'autore, si vedrà, con la sua opera intende cantare la grandezza della fede e non elaborare idee speculative e gratuite, in una sorta de gioco intellettuale[103] (RAVASI, 2015, p. 27).

Os três amigos, expoentes fieis da teologia da retribuição,

[103] "Jó rejeita como inaceitável uma religião reduzida a uma explicação de segunda mão, usada simplesmente como um narcótico espiritual. O autor, como se verá, com sua obra pretende cantar a grandeza da fé e não elaborar ideias especulativas e gratuitas, numa espécie de jogo intelectual." (Tradução nossa).

continuam a discorrer sobre o ímpio e o destino que a ele está reservado: “A tribulação e a angústiao vão aterrorizar, caem sobre ele qual rei pronto a atacar. Pois contra Deus levantou a mão e desafiou o Poderoso.” (Jó 15,24-25). Nessa lógica defendida por Elifaz, Bildade Sofar, o que de fato importa é a justificação da iniquidade do homem que sofre por causa de sua iniquidade e não a defesa de sua vida. Com relação ao sofrimento de Jó, é mais importante taxá-lo como pecador do que acolhê-lo e ajudá-lo a superar a sua tormenta.

Jó no capítulo 21,7-33 tece um longo discurso que destrói a doutrina da retribuição: os celerados têm sucesso e os criminosos são impunes. Com argumentosque partem da experiência, Jó consegue pôr em xeque o cerne da teologia defendidapor seus amigos, pois a realidade nos mostra que os ímpios também prosperam. “Porque vivem os maus? Envelhecem, mas crescem em poder.” (Jó 21,7). As explicações dos amigos de Jó são insuficientes para explicar tal realidade: “Por que me consolaisem vão? De vossas respostas só resta a perfídia.” (Jó 21,34).

> A vida contradiz a afirmação dos amigos sobre a mera aparência da felicidadedo ímpio, o que Jó lhes prova por meio de exemplos tirados da vida. [...]. A ‘vara’ do julgamento de Deus não os atinge. Moram em segurança, sem medoque os golpes da infelicidade os atinjam [...]. Suas posses aumentam sem cessar [...] (HEINEM, 1982, p. 74-75).

Fechando o ciclo dos diálogos entre Jó e seus companheiros, Elifaz intervirá pela terceira vez, usando um discurso mais áspero e condenatório (Jó 22). Para ele, Jó é um grande pecador, um homem

afastado de Deus, que o julga sem motivo, considerando-se justo e perfeito: “É mesmo muito grande tua maldade não há limitespara teus crimes.” (Jó 22,5). Elifaz continua a insistir para Jó que só existe uma saídapara ele, reconciliar-se com Deus, aceitar a sua condição e as suas dores e arrepender-se de suas faltas: “Reconcilia-te com ele e fazes as pazes. Assim, a felicidade sobreviver-te-á. Aceita de seus lábios a instrução e grava suas sentenças no coração.” (Jó 22,21-22). No fundo, Elifaz critica Jó, visto que este foi capaz de questionar a ação de Deus, algo inaceitável para a doutrina da retribuição, uma vez que o homem deve aceitar, em silêncio, o peso da mão de Deus em sua vida.

> O conselho de Elifaz é novamente o caminho do arrependimento. Solicita queJó esqueça as demandas da justiça em nome da religião pura. [...]. Elifaz apresenta um Deus de uma religião demasiadamente alienante que abençoa todos aqueles que não questionam a sua atuação. Encontramos aqui o funcionamento da teologia da retribuição como testemunha de uma religião mercantil. Esta maneira de pensar faz de Deus um negociante. E numa espiritualidade mercantil o ouro nunca deixa de ter importância (ROSSI, 2005,p. 118).

Seguindo a linha de raciocínio de Elifaz e da teologia retributiva, Bildad discursará pela última vez, em um poema de poucas palavras. Ele como que coroa o pensamento de Elifaz, reforçando a soberania de Deus e a pequenez do homem. Suas palavras esboçam a crítica final à Jó: “Que o homem ganharia na justiça contra Deus?Puro passaria quem nasceu de mulher?” (Jó

25,4). De que adianta Jó lamentar-se e chamar Deus a juízo, ele é “pó”, uma criatura limitada, um “verme” (Jó 25,6). Os seis versículos que formam o capítulo 25 de Jó sintetizam o pensamento dos três amigos em relação ao protagonista: não há homem que possa chamar Deus a juízo, não há quem possa questionar as suas ações, pois o homem nada sabe, somente pode receber de Deus aquilo que lhe cabe, segundo as suas ações.

O discurso de Bildad apresenta uma constatação perigosa, que é combatida pelo livro de Jó. De suas palavras pode-se depreender uma religião que se resume apenas a uma teodiceia, ou seja, seu único objetivo é a justificação de Deus em todas as circunstâncias. A religião que se encontra aqui neste discurso de Bildad, e que também é expressa pelos outros dois amigos, não trata de resolver os problemas do homem ou expandir o horizonte da esperança. A antropologia de Bildad, que reduz o homem a condição de uma “larva” (Jó 25,6), torna-se uma doutrina contra a o ser humano e, por conseguinte, contra vida. O homem, por mais que seja uma criatura, não pode ser reduzido a esse ponto, pois ele tem uma dignidade que lhe fora dada pelo próprio Criador. Em suma, essa teologia de nada serve para o homem.

Para fechar o seu colóquio com seus amigos, Jó respondendo a Elifaz, coloca-se diante de Deus. Em um primeiro momento, Jó lamenta a ausência de Deus: Deus cala-se, emudece-se. Jó quer colocar-se diante de Deus e apresentar a Ele a sua “causa”, ou seja, os argumentos em defesa de sua inocência, porém, ele não O

encontra: “Ah, se soubesse onde encontrá-lo, eu chegaria ao seu trono! Exporia ante ele a minha causa, encheria minha boca de argumentos.” (Jó 23,3-4); “Mas vou ao Oriente, ali não está; vou ao Ocidente, não o percebo. Está ocupado no Norte, não o descubro, escondido no Sul, tampouco o vejo.” (Jó 23,8-9).

Essa ausência é o que mais lhe causa dor, ela é a “chaga maligna” da lepra que lhe atinge. Em Jó 23,2-9[104], percebe-se que o drama de Jó não é somente físico, mas também espiritual, interior. Jó sofre por dentro e por fora. A “noite interminável” na qual se refere em 7,4 é marcada por esse duplo sofrimento: a carne está coberta de dores, sua pele supura, mas também o seu coração se dilacera pela ausência de uma resposta clara, diferente das respostas vazias dos três amigos. “‘La notte è tropolunga e ci si rigira agitati fino all’alba’ (7,4): un unico verso reppresenta tutto il dramma,non solo fisico, ma anche interiore, psicologico.”[105] (RAVASI, 2015, p. 33).

É paradoxal o capítulo 23,2-17, ao mesmo tempo que afirma a ausência de Deus, Jó fala de sua presença. Essa “presença” descrita por Jó, não se trata de umapresença física, mas da presença do Senhor Deus, que causa certo medo a Jó. Dianteda possibilidade da presença de Deus, Jó sente-se desconfortado, temente de que suas penas sejam ainda mais ampliadas: “Ele tem uma só palavra, quem o fará voltar?O que ele quer, eis o que é feito.” (Jó 23,13).

---

[104] Nestes versículos Jó falará sobre a ausência e o silêncio de Deus.

[105] “‘A noite é muito longa e me viro agitado até o amanhecer ' (7,4): um único verso representa todo o drama, não apenas físico, mas também interior, psicológico.” (Tradução nossa).

> Jó se acha dolorosamente divido entre a presença e a ausência de Shaddai[106], e seu discurso, moldando-se com base nesta tensão, exprime simultaneamente desejo e medo. Desejo do face-a-face, que seria santificante, 'justificante'; medo da majestade esmagadora de Deus, que ele pensa estar ofendendo com sua 'queixa que é revolta' (vv. 2-6) (LEVEQUE, 1987, p. 34).

Adiante, no capítulo 27, Jó irá mais uma vez declinar sobre a sua inocência, perante Deus e à doutrina pregada por Elifaz, Bildad e Sofar. É curiosa a forma como ele apresenta a sua inocência[107]: ao passo que atesta ser inocente, Jó também se mostra fiel ao seu "castigador", que no caso é Deus: "Certo como vive Deus, que me nega a justiça, o Poderoso, que me amargura a vida, enquanto houver em mim alento e o sopro de Deus estiver em minhas narinas, juro que meus lábios não falarão perfídia" (Jó 27,2-4a). Deus não o justifica, nem lhe apresenta os motivos de sua condenação, ou seja, Deus mantêm-se mudo, em silêncio, mas mesmo assim, Jó não ousa blasfemar, injuriar e mentir contra Deus. Ele sabe que é inocente, porém sente a necessidade que seja, face a face, reconhecido pelo Senhor como tal.

Após apresentar seu atestado de inocência, Jó irrompe com um poema de elogio a Sabedoria, conhecido também na literatura

---

[106] Essa é uma das formas como LEVEQUE, 1987, refere-se a Deus.

[107] "Com um juramento paradoxal, que afirma ao mesmo tempo a injustiça de Deus e a sua própria justiça, já que Jó recorreu a esse mesmo Deus, reaparece o tema da inocência. Jó reafirma que Deus desprezou o seu direito (v. 2a) e mudou seu ser profundo (*nefesh*) em amargura. Apesar disso, ela jura pela vida dessa Deus." (TERRIEN, 1994, p. 2011).

bíblica como o “Poema da sabedoria”, que se trata de “um poema na forma de cântico, que ensina, em linguagem figurada, sobre a sabedoria.” (HEINEM, 1982, p. 91). Segundo Terrien (1994), esse poema de Jó é uma preparação para o que acontecerá a partir do capítulo 38, a sabera teofania pela qual Deus se manifesta a Jó. É possível, seguindo o pensamento de Terrien (1994), que essa perícope – Jó 28,1-28 – trata-se de uma inserção tardia ao texto, que fora unida ao texto por um discípulo do autor do livro de Jó. Todavia, não se trata de uma parte isolada do texto de Jó, mas que se relaciona com as demais narrativas apresentadas no escrito do livro de Jó.

> Em sua posição atual, o capítulo oferece um interlúdio musical entre a discussão poética propriamente dita (caps. 4-27) e peroração de Jó (caps. 19-31). Ele prepara de modo sutil o mistério perturbador da teofania (cap. 38ss) e parece indicar que Jó e seus amigos vãs, quando pretenderam discernir exatamente qual atitude deve Deus adotar em relação aos homens(TERRIEN, 1994, p. 215-216).

Encerrado o “poema da sabedoria”, que na verdade é também um elogio de Jó à grandeza e à transcendência de Deus, o protagonista irá, no capítulo 29, fazer uma viagem ao passado, ou seja, uma reminiscência, recordando as felicidades de outrora.Jó é um tanto quanto melancólico ao recordar o seu passado: “Quem me dará reviveras luas de outrora, os dias em que Deus velava por mim?” (Jó 29,2).

Na perspectiva de Jó, Deus era presente em sua vida:

“quando a amizade de Deus pousava sobre minha tenda, quando o Poderoso ainda estava comigo” (Jó 29,4b-5a). Jó agora não conta mais com as doçuras de uma vida feliz, mas com o amargo do drama de seu sofrimento, que será descrito no capítulo 30. Ao falar sobre os seus sofrimentos no tempo presente, Jó mais uma vez clama a Deus por socorro, interpelando a Deus paraque lhe ouça: “Eu grito a ti, e não me respondes; estou diante de ti, e teu olhar me traspassa.” (Jó 30,20).

Na sequência, capítulo 31, Jó reafirma a sua inocência mais uma vez, além de ser mais incisivo em acusar Deus pelos seus sofrimentos. Ele interpela fortemente a Deus: “É só pesar-me em balança justa, e Deus atestará minha integridade.” (Jó 31,6).O ponto culminante de seu drama relacional com Deus se dá nesse capítulo, especificamente no versículo 35, em que Jó chama, de modo explícito, Deus a juízo, convocando Deus a sentar-se no banco dos réus[108]: “Quem me dará quem me escute? Eu me subscrevo! Responda o Poderoso!” (Jó 31,35a). Jó insiste mais uma vez em querer falar com Deus, pois somente Ele é capaz de dar uma resposta ao seu drama,além de poder justificá-lo, libertando-o das amarras de seu sofrimento.

> Em suas intervenções anteriores, Jó havia amaldiçoado o dia de seu nascimento, afirmando sua inocência, acusado Deus de persegui-lo sem causa, solicitado um

[108] “Confirmado na certeza de sua inocência, exprime ele seu último pedido, não da forma de uma petição de graça e perdão, menos ainda de piedade, mas com um convite de príncipe para uma entrevista honrosa com Deus, seu igual.” (TERRIEN, 1994, p. 238).

> mediador que pudesse ouvir seus argumentos. Mas Jó termina sua última intervenção com uma série de auto-imprecações cujo objetivo é forçar a mão de Deus, como se percebe no v. 35 (ROSSI, 2005, p.147).

Depois de um longo discurso de Jó (caps. 26-31), aparece na narrativa uma figura até então não mencionada, que entra na história como uma "figura surpresa". Trata-se de Eliuh[109], "filho de Barakel, o buzita, do clã de Ram." (Jó 32,2b). O discursode Eliuh é inflamado de cólera contra Jó e seus três amigos: "Irou-se contra Jó, porqueeste se pretendia mais justo que Deus. Encolerizou-se igualmente contra seus três amigos, por não terem achado resposta e por terem reconhecido que Deus era culpado." (Jó 32,2c-3).

De maneira geral, em seu discurso, Eliuh taxará Jó como um homem pecador, que não está no direito de se reconhecer como justo, nem de questionar a justiça divina: "'Esse tagarela, Jó, não sabe nada, ao seu discurso falta razão'." (Jó 34,35). Eliuh entende o sofrimento na linha do "para quê", ou seja, existeuma "pedagogia divina do sofrimento", porque, Deus não faz o homem sofrer simplesmente por sofrer, mas para que o homem possa tirar alguma lição desse sofrimento. Heinem (1982) sintetiza o longo discurso de

---

[109] "Secondo un'iterpretazione, Eliu, [...], rappresenta una sapienza nuova e più progressita; egli conosce bene la teologia più avanzata e sa bene che non è sufficiente ripetere i dogmi alla maniera steriotipatadegli altri amici. Secondo un'altra ipotesi, Eliu si esprime come uomo ispirato, assumendo l'atteggiamento del profeta" (RAVASI, 2015, p. 18). "De acordo com uma interpretação, Eliuh, [...], representa uma sabedoria nova e mais progressiva; conhece bem a teologia mais avançada e também que não basta repetir os dogmas à maneira estereotipada dos outros amigos. De acordo com outra hipótese, Eliuh se expressa como um homem inspirado, assumindo a atitude do profeta" (Tradução nossa).

Eliuh com as seguintes palavras:

> Inesperadamente entra em cena um novo parceiro do diálogo: Eliú. Faz quatro discursos. Depois desaparece igualmente sem deixar rastro, assim como veio. O julgamento de Deus sobre os amigos de Jó (42,7-9) não menciona o seu nome. O seu surgimento extemporâneo também rompe a conexão entre o desafio de Jó (31,35-37) e a aparição de Deus (38,1). [...]. Com certeza, a solução do problema do livro não convenceu o autor dos discursos de Eliú. Oferece, portanto, outra solução. A questão pelo 'porquê' do sofrimento, ele a substitui pela questão do 'para quê'. Ele desenvolve umapedagogia divina do sofrimento. Deus não quer aniquilar o homem pelo sofrimento, mas avisá-lo e corrigi-lo, a fim de salvá-lo da perdição (HEINEM,1982, p. 107).

Após a inesperada intervenção de Eliuh, o texto de Jó alcança seu ponto alto nos capítulos 38–42. Nesses cinco capítulos que fecham o texto de Jó, Deus Se manifesta ao seu interpelador Jó. Trata-se de um discurso longo da parte de Deus, mas que dará uma resposta definitiva a Jó. Apesar de não ser uma resposta de acordo com que ele esperava, Jó sente-se satisfeito e "justificado" pelo discurso-resposta do Senhor. A entrada de Deus no discurso é solene, Ele se manifesta a Jó e aos seus amigos "do seio da tempestade" (Jó 38,1).

No seu primeiro discurso, Jó 38,1–40,2, Deus convida Jó a contemplar as maravilhas da criação do Universo, fazendo-o examinar as grandezas da criação do mundo. Deus o faz contemplar tudo, ao passo que, por meio de interrogações, faz com que ele vislumbre a grandeza do Criador e a pequenez da criatura. Diante da majestade de Deus manifesta na criação, Jó não tem o que

responder, pois se reconhece pequeno e insignificante: “Sou insignificante, que vou responder? Ponho aminha mão sobre a boca.” (Jó 40,4).

> Em seu primeiro discurso (38,1–40,2), YHWH não responde diretamente a Jó; mas, tomando-o pela mão, o acompanha idealmente numa visita ao mundo em suas várias componentes: a terra, a luz e as trevas, o *she’ól*, os fenômenos atmosféricos, neve e geadas, as constelações, a estação chuvosa (38,2-28) e dez animais maravilhosos (38,39–39,30). E lhe faz uma série de perguntas: sabes quem fundou a terra? Conheces o endereço da sede da luze onde moram as trevas (38,19)? Tens a força para controlar os animais da estepe como o cervo, o asno selvagem e o búfalo? (LORENZIN, 2020, p. 81).

Jó, ao ser levado por Deus a contemplar as maravilhas do Universo, é também levado a examinar a si mesmo. Por isso, concorda com Eliuh e reconhece que o homem é pequeno, e que na sua insuficiência diante do Criador, nada tem a questionar a esse Deus. Sua reação é uma só, emudecer-se: “Ponho a mão sobre a boca.” (Jó 40,4b). Diante de tudo o que lhe apresentado por YHWH, seus discursos eindagações parecem ser miseráveis e insuficientes e, ao “cobrir a boca”, demostra-seenvergonhado por ter questionado a Deus em sua majestade: “Já falei uma vez, nadamais digo” (Jó 40,5a).

Em sua segunda intervenção, Jó 40,6–41,26, o Senhor começa convidando Jóa comparar o seu “julgamento” com a justiça de Deus: “Cinge os teus rins, como um valente. Vou te interrogar e tu

me instruirás."[110] (Jó 40,7). Deus não quer dizer que Jó é um mentiroso, nem invalida seu atestado de inocência, mas quer fazer com que Jóreflita sobre os seus questionamentos e seu ato de chamar Deus a juízo. Há um graveproblema na atitude de Jó em querer inquerir Deus, afirmando-se inocente, pois coloca YHWH como sendo injusto, além de arrogar para si o direito de julgar a Deus,o que é problemático, haja vista que coloca o homem em pé de igualdade com Deus:Jó querendo justificar-se, coloca Deus em julgamento.

"Pretendes mesmo anular meu julgamento, condenar-me, para te justificar?" (Jó 40,8). Esse questionamento, na visão de TERRIEN (1994, p. 290), "penetra no centro do problema e oferece a chave do livro todo."

Com isso, o autor de Jó quer demonstrar que toda tentativa de autojustificação do homem é inadequada, pois ela, no fundo, sustenta-se na prerrogativa de condenar Deus, tornando o homem juiz de seu Senhor, diminuindo o Transcendente. O homem tem direito a se questionar, masnão de trazer Deus para a sua realidade e colocá-Lo em pé de igualdade com ele, julgá-lo de acordo com a sua razão e intuição.

Jó, em sua resposta a Deus, em 42,1-6, reconhece ter falhado em chamar Deusa juízo declarando-se inocente. Ele reconhece a sua ignorância e seu erro, admitindo o seu pecado[111]. A experiência de

---

[110] É notório o tom sarcástico de Deus nesta Sua fala.

[111] "Ajudado pelas duas perguntas da divindade, o poeta expõe, pois, a qualidade particular do pecado de Jó: não é pecado de tipo horizontal, produzido pela ruptura da ordem moral ou pela violação de código de ética, mas é pecado, *o* pecado, de

seu contato com Deus e Sua transcendência muda o seu discurso. Agora, Jó não mais questiona Deus, pois, através do encontro pessoal com o Criador, ele sabe que é Deus, conhece-o, sabe de Sua grandeza e majestade. Não há, para, Jó outra atitude senão reconhecer-se pequeno e frágil, e que diante deseu Deus ele não tem razão no juízo que fez: “Também, por isso, tenho horror de mime retrato-me, no pó e na cinza.” (Jó 42,6).

> Jó cede. [...]. Torna-se consciente de sua pequenez e nulidade, como outroraJacó (Gn 32,1), Moisés (Ex 3,11), Isaías (Is 6,5) e Jeremias (Jr 1,6), quandoencontraram com o Deus vivo. [...]. O que Jó tinha temido aconteceu (9,3). Não consegue contradizer a Deus. [...]. Na forma literária sapiencial do provérbio numérico, Jó reconhece que agrediu a Deus. Sua autojustificação e auto-segurança tinham-no cegado para a situação do homem perante Deus. Estava convencido de que tinha a presunção de um direito perante Deus, que deveria fazer valer. Agora reconhece o seu erro. Jó está firmemente resolvido a abandonar a sua atitude até aqui. Acusação, afirmação de inocência e exigência de justiça, para sempre emudecem (HEINEM, 1982, p. 128-129).

Esse encontro pessoal com Deus e a conclusão que Jó tira dele, mostram o verdadeiro sentido da fé que o livro quer resgatar: o homem, por uma experiência comDeus, reconhece a grandeza de seu Criador e, por isso, não busca trazer Deus para a sua realidade, ou seja, não julga a Deus e suas atitudes conforme o seu pensamentoe sua razão, mas o entende a partir desse encontro pessoal. De

---

tipo vertical, que se manifesta quando a criatura põe o seu Criador em julgamento.” (TERRIEN, 1994, p. 290).

primeira mão, nem Jó, nem Elifaz, nem Bildad e nem Sofar foram capazes de compreender as “atitudes”de Deus. Os raciocínios do homem, na perspectiva do livro de Jó, não são suficientes para compreender de fato quem é Deus, mas é necessário encontrar-se com esse Deus, fazer experiência dele, tal qual como fez Jó.

> Giobbe sostiene di esseri comportato fino a questo momento come i suoi amici, avendo parlato per sentito dire. Anch’egli, come gli amici, desiderava che Dio intervenisse in modo conforme allo schema del proprio ragionamento [...]. Inconsciamente, Giobbe ragionava come gli amici, voleva che dio si comportasse razionalmente. Ma Dio gli ha presentato un altro modo di leggere tutta la realtà; ciò è avvenuto direttamente, senza mediazioni, atraverso un’esperieza di fede diretta, mistica, una visioni nella quale Dio ha incontratoGiobbe e gli ha parlato[112] (RAVASI, 2015, p. 78).

A demonstração de que a verdadeira fé não é a que pensa os três amigos – Elifaz, Bildad e Sofar – encontra-se em Jó 42,7-9, em que Deus condenará os três companheiros e a sua doutrina: “[...] o SENHOR disse a Elifaz de Teman: ‘Minha cólera se acende contra ti e contra teus dois amigos, porque não falastes de mim comretidão, como fez o meu servo Jó.” (Jó 42,7). A apologética mesquinha dos três não parece ter agradado a Deus, pois na realidade os amigos

[112] “Jó afirma ter se comportado até então como seus amigos, tendo falado por ouvir dizer. Como seus amigos, ele também desejava que Deus interviesse de uma maneira consistente com o esquema de seu próprio raciocínio [...]. Inconscientemente, Jó raciocinou como seus amigos, ele queria que Deus se comportasse racionalmente. Mas Deus lhe apresentou outra maneira de ler toda a realidade; isso aconteceu diretamente, sem mediação, por meio de uma experiência direta e mística de fé, uma visão na qual Deus encontrou Jó e falou com ele.” (Tradução nossa).

estavam preocupados somente com a narrativa e não em demonstrar o conteúdo verdadeiro da fé. Diferentemente, Jó está preocupado mais em compreender o seu estado de vida, do que querer “dobrar” os seus amigos, de forma que estes passem a pensar como ele. Em síntese, Jó, segundo RAVASI (2015, p.78), “Il poeta biblico perciò non ha voluto fare una teodiceia, una giustificazione di Dio. Ha voluto fare una vera teologia, presentando il vero volto e la vera azione di Dio.”[113].

Para coroar a narrativa do texto de Jó e encerrar o drama vivido pela personagem, Deus cumula Jó mais uma vez de bênçãos. Essa recompensa, diferentemente do que se pode pensar, não se enquadra na doutrina da retribuição, pois o que acontece com Jó é, na verdade, uma restauração e não uma retribuição. Deus o restaura, porque sabe que Jó, apesar do drama de seus sofrimentos, continuou um homem fiel, que não se deixou levar pela doutrina falsa e enganadora de seus amigos, mas foi perseverante, até ter um encontro pessoal com Deus: “Só por ouvir dizer, te conhecia; mas agora, viram-te meus olhos.” (Jó 42,5). E nesse encontro com seu Criador, Jó compreendeu o sentido verdadeiro da fé: a fé é revelação e não apenas racionalização.

> Il poeta biblico è convinto che il terribile e costante scandalo de male non possa essere razionalizzato e addomesticato con un facile teorema teologico,ma allo stesso tempo non si ferma a questa soluzione meramente negativa. Egli è convinto che esiste una razionalità superiore [...]. Ma si tratta di un’armonia

[113] “O poeta bíblico, portanto, não quis fazer uma teodiceia, uma justificação de Deus, mas uma verdadeira teologia, apresentando a verdadeira face e a verdadeira ação de Deus.” (Tradução nossa).

> reale, che si percepisce soltano attraverso la rivelazione. E la rivelazione è un dono divino che avviene attraverso l'incontro di fede. Per questo il libro di Giobbe è un'opera su Dio, sul suo mistero e sulla fede e la particolare conoscenza e sapienza[114] (RAVASI, 2015, p. 79).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do livro de Jó se tiram conclusões maravilhosas para a fé, a maior delas é o sentido de fé que o livro apresenta a partir da história de Jó. A fé, como visto, não é uma retratação antropológica e racionalista, ou redução a uma teodiceia, a fé é um "relacionar-se" com Deus. E essa relação não é fruto de mera especulação, mas de um encontro pessoal com Deus, que é capaz de transformar a vida do homem.

Em primeira mão, pode-se pensar que a problemática chave do livro de Jó é oentrave entre a justiça de Deus e a justiça humana, porém, percebe-se, através destapesquisa, que o problema está na interpretação da justiça divina. A Teologia da retribuição adota uma visão absolutista da justiça, ou seja, a justiça é punitiva e nadaescapa dela, não há espaço para o amor e a misericórdia. O livro de Jó, na lógica dapesquisa, apresenta uma justiça não somente no sentido

[114] "O poeta bíblico está convencido de que o terrível e constante escândalo do mal não pode ser racionalizado e domesticado com um teorema teológico fácil, mas ao mesmo tempo não se detém nessa solução meramente negativa. Ele está convencido de que existe uma racionalidade superior [...].Mas é uma harmonia real, que é percebida apenas através da revelação. E a revelação é um dom divino que se realiza no encontro da fé. Por esta razão, o livro de Jó é uma obra sobre Deus, sobre o seu mistério e sobre a fé e o seu particular conhecimento e sabedoria." (Tradução nossa).

estrito, ou seja, justiça pela justiça, mas Deus justifica o homem olhando-o, percebendo-o, de acordo com sua disposição e abertura para Ele.

O livro de Jó ensina a valiosa lição de superação e esperança nos momentos de dor e sofrimento. Jó não é apático, ele torna-se sujeito ativo em meio ao seu drama, se questiona, questiona seus interpeladores (seus três companheiros) e, acima de tudo, questiona a Deus. Ele não é um rebelde, mas um fiel ativo, que deseja a ação de Deus em sua vida e, sobretudo, em seu drama.

A redenção de Jó, que é ação de Deus em sua vida, ensina que YHWH não abandona o homem, mas o acompanha. O suposto silêncio de Deus na vida de Jó é quebrado pela sua ação transformadora. E Ele redime Jó porque ele creu, diante da grandeza de Deus ele se emudece e a sua única resposta é a fé: “Sou insignificante,que vou responder? Ponho a minha mão sobre a boca.” (Jó 40,4).

REFERÊNCIAS

ASENSIO, Víctor Morla. **Livros Sapienciais e outros escritos.** São Paulo: AveMaria, 1997.

BÍBLIA. Português. **Bíblia**: Tradução Ecumênica (TEB). São Paulo: Loyola, 2015.

CERESKO, Anthony R. **A sabedoria no Antigo Testamento**: espiritualidadelibertadora. São Paulo: Paulus, 2004.

HEINEM, Karl. **O Deus indisponível**: o Livro de Jó. São Paulo: Paulinas,

1982. LEVEQUE, Jean. **Jó**: o livro e a mensagem. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

LORENZIN, Tiziano. **Livros sapienciais e poéticos.** Petrópolis: Vozes, 2020.

MACKENZIE, John L.. Sabedoria, Escritos sapienciais. In: MACKENZIE, JohnL.. **Dicionário Bíblico**. 2. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1984. p. 812-815.

RAVASI, Gianfranco. **Il libro di Giobbe.** Bologna: Centro Editoriale Dehoniano,2015. [Edizione digitale].

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **A falsa religião e a amizade enganadora**: o livro deJó. São Paulo: Paulus, 2005.

SILVA, Cássio Murilo Dias da; LÓ, Rita de Cácia. **Caminho não muito suave**:cartilha de literatura sapiencial bíblica. 2. ed. Campinas: Alínea, 2012.

TERNAY, Henri de. **O livro de Jó**: Da provação à conversão, um longo processo.Petrópolis: Vozes, 2001.

TERRIEN, Samuel. **Jó**. São Paulo: Paulus, 1994. [Coleção Grande comentáriobíblico].

VANEL, Antonie. **As raízes da Sabedoria.** São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

DA CONSCIÊNCIA À PSIQUE: o percurso fenomenológico de Edith Stein em *Causalidade Psíquica*

FROM CONSCIOUSNESS TO SENSATE: Edith Stein's phenomenological path in *Sentient Causality*

DE LA CONCIENCIA A LA PSIQUE: el camino fenomenológico de Edith Stein en *Causalidad Psíquica*

Victor Gustavo Pires Ferreira[115]

Prof. Me. Robson Adriano Fonseca Dias Silva[116]

RESUMO

Edith Stein, filósofa alemã e discípula de Edmund Husserl, viu-se inserida em um contexto de reducionismos que marcaram os séculos XIX e XX, especialmente o chamado psicologismo. Nesta mesma conjuntura, mas contrária aos ventos da época, a autora publicou o estudo *Causalidade Psíquica*, primeira parte da obra *Psicologia e ciências do espírito: contribuições para uma fundamentação filosófica*. O presente trabalho fará uma análise do referido estudo buscando entender como Stein traça o percurso para identificar a realidade psíquica e fundamentá-la, usando o método da redução fenomenológica (*epoché*) das vivências da consciência, nas quais a psique se manifesta. Em seguida, far-se-á uma diferenciação entre ambas, consciência pura e psique, por meio da reflexão acerca dos

[115]Seminarista graduando do curso de Filosofia do Seminário Maior Dom José André Coimbra, Patos de Minas – Minas Gerais.

[116]Graduado em Teologia pelo Instituto de Teologia São José, Mariana (2002) e em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1998). Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF - (2007); especialista em Ciência da Religião também pela UFJF (2004). É graduando em Psicologia pela ALIS-Itabirito.

estados psíquicos que não são conscientes – esta será a própria base para a distinção entre os objetos da fenomenologia pura e da psicologia. Tal revisão bibliográfica será feita à luz do pensamento de Stein, especialmente da obra *Introdução à Filosofia*, buscando incorporar um referencial que auxilie no esclarecimento dos conceitos e ideias da autora referentes ao tema proposto.

Palavras-chave: Consciência. Psique. Causalidade. Vivências. Fenomenologia.

ABSTRACT

Edith Stein, German philosopher and disciple of Edmund Husserl, lived in a context of reductionism that marked the 19th and 20th centuries, especially the so-called psychologism. At this time, but disagreeing with that current thinking, the author published the treatise *Sentient Causality*, the first part of the book *Philosophy of Psychology and the Humanities*. The present article will analyze the aforementioned treatise, seeking to understand how Stein traces the path to identify the sensate reality and justify it, using the method of the phenomenological reduction (*epoché*) of the experiences of consciousness, in which the sensate manifests itself. Then, a distinction will be made between both, pure consciousness and sensate, through reflection on states of living that are not conscious – this will be the very basis for the distinction between the objects of pure phenomenology and psychology. This bibliographic review will be carried out in the light of Stein's thinking, especially the book *On Introduction to Philosophy*, seeking to incorporate a reference that helps to clarify the author's concepts and ideas regarding the proposed theme.

Keywords: Consciousness. Sensate. Causality. Experiences. Phenomenology.

RESUMEN

Edith Stein, filósofa alemana y discípula de Edmund Husserl, se vio inserta en un contexto de reduccionismo que marcó los siglos XIX y XX, en especial el llamado psicologismo. En esta misma coyuntura, pero contrario a ese pensamiento, el autor publicó el estudio

Causalidad Psíquica, primera parte de la obra *Contribuciones a la Fundamentación Filosófica de la Psicología y de las Ciencias del Espíritu*. El presente trabajo analizará el citado estudio, buscando comprender cómo Stein traza el camino para identificar la realidad psíquica y justificarla, utilizando el método de la reducción fenomenológica (*epoché*) de las vivencias de la conciencia, en las que se manifiesta la psique. Entonces, se hará una distinción entre ambos, conciencia pura y psique, a través de la reflexión sobre estados psíquicos que no son conscientes. Esto será la base misma para la distinción entre los objetos de la fenomenología pura y la psicología. Esta revisión bibliográfica se realizará a la luz del pensamiento de Stein, en especial del libro *Introducción a la Filosofía*, buscando incorporar una referencia que ayude a esclarecer los conceptos e ideas del autor respecto al tema propuesto.

Palavras-clave: Conciencia. Psique. Causalidad. Vivencias. Fenomenología.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O ano de 2022 será especialíssimo para os admiradores e estudiosos de Edith Stein (Teresa Benedita da Cruz) – filósofa, judia, monja carmelita, mártir de Auschwitz e santa. Celebrar-se-á o centenário do seu batismo (1922), os oitenta anos de sua morte (1942) e o centenário da publicação de *Psicologia e ciências do espírito: contribuições para uma fundamentação filosófica*[117] (1922),

[117]O título desta obra de Edith Stein, apesar da disparidade com uma tradução mais precisa a partir do inglês, será mantido conforme a tradução que fizeram Miguel Mahfoud e Ir. Jacinta Turolo Garcia, presente no livro *Pessoa e comunidade: comentários à Psicologia e Ciências do Espírito de Edith Stein*, de Angela Ales Bello. Essa tradução do título é comumente usada no meio acadêmico brasileiro quando se refere à supracitada obra de Stein.

que é composta pelos estudos *Causalidade Psíquica* e *Indivíduo e Comunidade*. Esta obra é o grande contributo de Stein na área da psicologia, a partir do método fenomenológico.

A proposta magna de *Psicologia e ciências do espírito* é traçar uma fundamentação filosófica para as ciências humanas[118], de modo especial para a psicologia. A fenomenologia, neste sentido, viria a contribuir por meio da redução fenomenológica, pela qual as ciências, livres do senso comum, poderiam olhar para seus objetos tendo em vista um todo, evitando os terríveis reducionismos que assombravam a época de Stein e que ainda se fazem presentes na atualidade.

A redução do mundo interno (ou da interioridade) do indivíduo a atos psíquicos, o famoso *psicologismo*, ao desconsiderar o ideal e o espiritual, faz ecoar o posicionamento de que o homem se resume a uma realidade psicofísica, meramente naturalista e, portanto, empírica. Segundo o psicologismo, a psique seria a base para a própria teoria do conhecimento, promovendo consequências desastrosas para a filosofia e a psicologia[119]. No entanto, Edmund Husserl defende que a consciência não é um objeto como outro objeto, senão o que permite a manifestação dos objetos para o sujeito, sejam eles reais ou ideais. É a consciência que dá a base para o conhecimento, tanto na reflexão filosófica quanto no estudo dos objetos particulares nas ciências do espírito, ao possibilitar a

---

[118]Conhecidas naquele contexto como “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*).

[119]Para alguns adeptos do psicologismo, as operações lógico-matemáticas eram todas atos psíquicos.

experiência do sujeito. Assim sendo, Stein quer dar um grande passo: identificar a dimensão psíquica e a partir disso mostrar que esta é diferente da consciência, apesar de ser manifestada nela através das vivências.

Considerando toda essa problemática, pode-se encontrar na obra *Causalidade Psíquica* um excelente apoio para uma discussão teórica na qual Edith Stein se propõe, de modo geral, a entender o que é a psique e a causalidade presente nela, além de analisar os atos do espírito pela *motivação*. O referido estudo de Stein foi a peça-chave para o presente artigo, que buscou compreender como a autora, nesta obra, traça o percurso de pelas vivências da consciência identificar a psique para depois fundamentá-la, diferenciando-a da consciência pura de modo a evitar o psicologismo. Tem-se, portanto, uma problemática inicial: a psique parece poder ser identificada pela consciência nos sentimentos vitais imanentes, mas essa intuição é suficiente para diferenciá-la da consciência? Acredita-se que essa diferenciação aconteça de forma mais clara na posterior reflexão fenomenológica das pistas deixadas por um vivido não consciente, o que será discutido através de uma análise mais minuciosa de *Causalidade Psíquica*. Pretendeu-se, igualmente, averiguar qual o papel da causalidade fenomênica na constatação da dimensão psíquica e como suas características podem ser identificadas pelos sentimentos vitais.

Uma obra importante da pensadora de modo a enriquecer o embasamento deste trabalho é *Introdução à Filosofia*, que traz um

estudo aprofundado sobre a subjetividade, com considerações sobre a consciência e a psique. A *Estrutura da Pessoa Humana* também foi consultada para uma compreensão do pensamento mais amadurecido de Stein acerca da psique[120]. Alguns trabalhos dedicados a explorar o tema, especialmente os publicados pelos círculos de estudos em Stein no Brasil, foram usados para o esclarecimento de alguns conceitos adotados pela autora e para enriquecer a bibliografia necessária à realização deste escrito acadêmico.

O *corpus* deste trabalho foi dividido em três partes: inicialmente expôs-se uma breve introdução ao método fenomenológico adotado por Stein como linha teórica em *Psicologia e Ciências do Espírito*. Sem a redução fenomenológica a proposta da autora não poderia ser concretizada, enfatizando a necessidade de sua compreensão. Logo em seguida, apresentou-se o cerne de todo o artigo e o ponto de partida de Stein, que é a análise das vivências do sujeito, ou seja, das suas experiências conscientes do mundo que se inscrevem em um fluxo contínuo, para identificar algo nelas que remeta à psique. Por fim, no terceiro tópico do artigo, discorreu-se sobre a compreensão steiniana acerca da consciência e da psique, levando em conta sua distinção e a relação entre a fenomenologia e a psicologia.

---

[120]*A Estrutura da Pessoa Humana*, publicado quase dez anos depois, além de promover uma reflexão acerca do homem como um todo, une o método fenomenológico ao aristotélico-tomista.

2 O MÉTODO FENOMENOLÓGICO

A aplicação do método fenomenológico desenvolvido por Edmund Husserl e adotado por Edith Stein é o que torna possível a proposta deste trabalho – entendê-lo, portanto, é indispensável para que se possa prosseguir nesta pesquisa. Em sua obra *Introdução à Filosofia*, Stein (2005, p. 779, tradução nossa) expõe que "A tarefa da fenomenologia pura consiste em examinar, segundo sua essência, o 'eu' puro, a vida original da consciência e as unidades de vivências que a constituem"[121]. À vista disso, os fenomenólogos propõem que a consciência está em relação íntima com seus objetos, de modo a nunca ser vazia, sem um correlato, mas havendo sempre uma consciência de algo. Em outras palavras, a consciência é para o objeto e o objeto é para ela. Este foi um grande passo da fenomenologia ao propor a intencionalidade da consciência, isto é, seu constante direcionamento a algo, e não ao nada. Logo, ela é o meio pelo qual o homem se relaciona com as coisas, e a experiência consciente dessa relação (as vivências) é o que o faz se dar conta disso.

A vivência revela que há uma consciência, mas também revela uma objetividade – seja externa ou interna ao indivíduo. O conhecimento desse algo objetivo faz parte da proposta da fenomenologia no sentido de retornar *às coisas mesmas*. No entanto,

---

[121] *"La tarea de la fenomenologia pura consiste en examinar, según su esencia, el 'yo' puro, la vida original de la conciencia y las unidades de vivencias que la constituyen"*.

esta volta às coisas não é simplesmente uma aceitação ingênua de tudo o que vêm ao homem, do fato individual cheio de pré-conceitos e juízos supérfluos, mas somente é possível pela intuição das essências, que são universais.

No livro *Ideias para uma fenomenologia pura*, Husserl diz que o método fenomenológico acontece por meio de atos de reflexão. “Todo vivido que não se tem “sob o olhar” pode, por possibilidade ideal, passar a ser “notado”, uma reflexão se dirige a ele, ele se torna então um *objeto* para o eu” (HUSSERL, 2006, p. 168). Portanto, isso faz com que o método fenomenológico seja genuinamente filosófico, em que a redução eidética, após deixar tudo em suspenso (*epoché*), promove uma reflexão acerca do fluxo de vivências buscando encontrar as essências e podendo igualmente chegar à consciência pura, o “último resíduo fenomenológico”, a qual seria alcançada pela redução transcendental. *Transcendental*, na linguagem fenomenológica, é o próprio mundo interior da consciência, enquanto que o *transcendente* seria o mundo exterior a ela.

A consciência, por meio de sua intencionalidade, é a protagonista desse processo, que através de um ato reflexivo atua segundo o método fenomenológico. Por conseguinte, o próprio método exige que se busque a essência por meio da consciência – mas tendo em consideração que a primeira consciência, a que forma as vivências, se dá de modo espontâneo, natural e até mesmo ingênuo, em que as coisas chegam ao indivíduo pelos sentidos somente na particularidade do fato, enquanto que a ação reflexiva é

uma atitude filosófica de investigação. Colocando-se, então, as vivências entre parênteses, pode-se chegar a um perfil da essência do fenômeno. No entanto, essa *epoché* não consiste em apenas duvidar por duvidar, ou mesmo duvidar da existência das coisas, pois os fenomenólogos não são céticos que colocam a objetividade em xeque, mas se propõem a suspender o juízo sobre aquilo que se apresenta ao sujeito e, assim, buscar o sentido na essência mesma.

À vista disso, a fenomenologia adota um caminho de *simplicidade* e *humildade*, para usar de metáforas. *Simplicidade* porque retira o que não é essencial, de modo que possa ver com mais clareza, e *humildade* por buscar a verdade das coisas sem pretensão de manipulá-las, mas deixando que a coisa se revele em sua natureza. Este é o sentido fenomenológico de "fenômeno": aquele que se mostra sob a luz. É assim que Stein prosseguirá. No humano ela se volta às manifestações naturais do indivíduo, especialmente no transcorrer de seu vivenciar, para aí observar uma universalidade. Sobre o método, discorrem Sberga e Massimi (2013, p. 173):

> Os atos de vivência são fundamentais, porque expressam uma realidade que é descoberta pela consciência. Por meio da consciência se chega à essência, ao sentido da vivência, por isso o corpo, a psiquê e o espírito (dimensões do sujeito) se reconhecem a partir das vivências que vêm de dentro do sujeito [...].

Percebe-se, portanto, que o estudo fenomenológico das vivências é fundamental para se avançar na compreensão do mundo exterior, mas também do próprio ser humano, atuando como método

de uma genuína antropologia. “Se queremos saber o que é o homem, temos que nos pôr do modo mais vivo possível na situação em que experimentamos a existência humana, quer dizer, o que dela experimentamos em nós mesmos e nos encontros com outros homens”[122] (STEIN, 2002, p. 33, tradução nossa)[123]. Assim sendo, o conhecimento da estrutura da pessoa humana requer uma entrada na própria subjetividade, em seu mundo interior. Isso não é algum tipo de empirismo, como Stein faz questão de aclarar, pois a fenomenologia se volta às essências universais por meio da intuição, proposta trazida por Husserl, ao contrário da experimentação individual empreitada pelos empiristas, o que, por sua vez, contribuiu com o método científico moderno.

A intuição é como um abrir os olhos diante de algo, vê-lo imediatamente, e isso não se dá pela mediação das operações lógicas. Apesar deste artigo se propor fazer um percurso, isso não quer dizer que haja a condução do pensamento por silogismos, mas o mostrar das realidades intuídas (a essência é intuída) a partir dos fenômenos das vivências. Voltando-se para as essências, “da essência concreta de uma vivência se pode extrair uma <u>estrutura universal</u> (grifo da autora), uma série de fatores que pertencem <u>necessariamente</u> (grifo da autora) a um <u>gênero</u> (grifo da autora) com características particulares (por exemplo, o que pertence a uma

---

[122]“Si queremos saber qué es el hombre, tenemos que ponernos del modo más vivo posible em la situación em la que experimentamos la existência humana, es decir, lo que de ella experimentamos em nosotros mismos y em nuestros encuentros com otros hombres”.

[123]A Estrutura da Pessoa Humana.

percepção como tal)”[124] (STEIN, 2005, p. 784, tradução nossa)[125]. A própria psique poderia ser uma dessas estruturas universais, intuída em suas qualidades a partir das características de um fenômeno.

Se a fenomenologia busca refletir sobre a consciência pura e seus correlatos (os seus objetos), então o ponto de partida para seus trabalhos é a análise da experiência consciente. Destarte, toda reflexão fenomenológica tem este princípio, de modo que um trabalho que almeje a identificação da psique deve principiar na vivência que o homem tem de sua própria dimensão psíquica. Para Cury e Mahfoud (2013, p. 218):

> A análise das vivências [...] é o ponto de partida [...] para a compreensão de um fenômeno, objeto próprio da fenomenologia e pelos atos perceptivos podemos fazer também uma redução ao sujeito do conhecimento para se chegar àquelas estruturas que estão no sujeito e que, portanto, são transcendentes em relação ao objeto.

O homem, na visão de Edith Stein, consegue perceber-se não apenas como corpo material (*corper*), mas como “meu corpo” (*leib*), vendo em si a presença de uma unidade deste mesmo corpo com suas outras dimensões e desenvolvendo um sentimento de pertença. Essa percepção, não obstante, é possível por meio dos atos corporais conscientes, especialmente no sentido do tato, pelo qual o

---

[124]“De la esencia concreta de una vivencia se puede extraer uma estructura universal, una serie de factores que pertenecen necessariamente a un género con características particulares (por ejemplo, lo que pertenece a una percepción como tal)”.

[125]Introdução à Filosofia.

sujeito dá-se conta da separação existente entre sua mão, por exemplo, e o objeto externo que foi tocado. Assim, os atos corporais fazem com que o corpo seja percebido como pertencente ao sujeito, ou seja, expressão de sua identidade, e não à outra pessoa ou ao meio. Quando algo ameaça atingir-lhe a face, imediatamente se desvia, pois, mesmo que por reflexo, sabe da delimitação de seu rosto e as fronteiras entre ele e o mundo externo. Analogamente, nos atos psíquicos o indivíduo reconhece sua realidade psíquica, mesmo que anteriormente não tenham se dado sob a consciência, mas tenham deixado algum vestígio. Nas mudanças dos estados da psique, como se verá adiante, ele consegue identificar a realidade onde se dão estes estados. Tal processo de, por meio das vivências corporais, se chegar ao corpo e por meio das vivências dos estados psíquicos à psique, é próprio da fenomenologia e do seu método de *epoché.*

A partir deste breve esclarecimento sobre o método fenomenológico e o resgate de alguns conceitos husserlianos, o que Stein não se propôs a fazer em *Causalidade Psíquica*, o leitor poderá entender qual o percurso que a pensadora faz e que este artigo se propõe a percorrer. Edith Stein não visa ensinar o método porque aparentemente parte do princípio de que o leitor já seja iniciado no pensamento de Husserl, seu mestre. À vista disso, um estudioso desta autora deve conhecê-lo e tê-lo constantemente sob os olhos para poder adentrar no vasto mundo do pensamento steiniano, especialmente no que se refere às primeiras obras de sua produção

acadêmica.

3 AS VIVÊNCIAS E A CORRENTE DA CONSCIÊNCIA

Inicialmente, Stein se dedica a estudar o fluxo das vivências. A cada momento o indivíduo vive coisas novas e experimenta o mundo, e, quando se torna consciente disso, tem-se as vivências. Entretanto, estas vivências se inscrevem em um fluxo e não são perdidas depois de serem vivenciadas. Faz-se mister notar que Edith Stein não se detém em uma eventual explicação minuciosa desse fluxo, e muito menos nas implicações que este poderia ter em relação à uma visão fenomenológica do tempo[126]. Ela descreve-o com o objetivo de expor que as vivências não aparecem e, depois, quando terminadas, simplesmente somem em um esquecimento completo, mas podem se conectar[127] às outras vivências precedentes e/ou às contemporâneas a ela. Dessa forma tem-se um fluxo.

Constata ainda que este fluxo, ou corrente de vivências, é um puro "fazer-se"[128], isto é, está em um constante devir à medida que

---

[126]Isso fora trabalhado por Husserl na obra *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*, que inclusive foi editado por Stein.

[127]A terminologia adotada para referir-se às vivências e ao fluxo, como percebe-se no estudo de Stein, parece remeter a alguma realidade física e material (as palavras "conectar", "juntas", "seguidas" etc). Contudo, exige-se do leitor uma interpretação simbólica dos significados de cada termo, abstraindo seu sentido para aplicá-los neste contexto.

[128]"*pure becoming*" (ing.); "*puro hacerse*" (esp.)

aparecem vivências novas, e as fases, que são o complexo[129] das vivências em um dado momento, trazem uma novidade imprevisível ao fluxo (ALES BELLO, 2015).

Contudo, esta corrente, apesar do nome dado[130], não teria suas fases “enrijecidas”, delimitadas ou concatenadas como elos de uma corrente, mas tudo flui tal qual um rio, bem uniforme, em que não se pode fazer diferenciações nas águas caudalosas. Se as fases fossem separadas entre si no fluxo, falar-se-ia de algum tipo de vinculação entre elas para que se mantivesse a unidade do mesmo (uma fase causa outra fase, por exemplo), o que não procede.

Na corrente também não há um desvanecer de uma fase vivida à medida que aparece outra. Nesse caso, haveria apenas uma única fase atual, não uma corrente, e todo o passado estaria perdido no esquecimento. De igual maneira, a fase vivida não se congela, fixa e inalterada, em um eterno presente. Havendo um fluxo, há sempre

---

[129] O termo “complexo” será utilizado para manter uma uniformidade com outros comentadores, que assim o traduzem. O sentido que traz (e talvez seja até mais claro para o público de língua portuguesa) é o de “conjunto”.

[130] O termo “corrente”, em português, parece indicar primariamente um conjunto de elos individuais e concatenados, como uma corrente de aço. Isso tornaria impróprio o uso do termo para se referir ao fluxo, no qual uma vivência compõe as seguintes. Stein, contudo, ao adotar o termo, fazia uma comparação com algo que constituiu um dos grandes progressos científicos de sua época: a corrente elétrica. Logo, quando se usar neste artigo a palavra “corrente” para se referir às vivências, deve se ter em mente o significado “aquilo que corre, aquilo que flui”, como a corrente elétrica e a corrente das águas de um rio.

fases novas conforme o indivíduo vivencia, mas cada uma traz em si elementos das outras, por estarem no mesmo fluxo.

Desse modo, a corrente da consciência é um "*continuum* indiviso e indivisível", isto é, "o que é novo se acrescenta ao fluxo, sem que se possa perguntar 'por meio de quê' o devir é produzido (=originado)"[131] (STEIN, 2000, p. 34, tradução nossa)[132]. Portanto, a corrente é única e não apresenta fases provenientes de outras fases, com algum tipo de vinculação. Stein adota a expressão "ao fluir das fases *umas em outras*", que dá a ideia de continuidade entre elas, não de interrupção.

Dessa forma, a experiência humana do mundo não é simplesmente um quebra-cabeça de peças rígidas que se encaixam. O fluxo não seria como que um armazenamento digital presente nos computadores, no qual cada arquivo se encontra separado e pode ser acessado em sua unidade. Isso, de fato, foge da compreensão científica em que a experiência deve buscar padrões e exatidão, incabíveis neste âmbito, especialmente em um contexto pós-moderno no qual tenta-se criar máquinas que se assemelham aos homens, mas que não podem reproduzir em si este fluxo. Cada fase traz em si elementos das outras, visto que para Stein o homem se forma e aprende com as vivências. Cada experiência alarga sua compreensão da realidade, de modo que ele nunca vive duas

---

[131]"*What's new takes its place in a steady production line, without your being able to ask 'through what' the becoming is being produced (=originated)*". Na edição em espanhol das Obras Completas (volume II), cf. STEIN, 2005, p. 224.
[132]*Causalidade Psíquica*.

situações da mesma maneira. Segundo Ales Bello (2015, p. 25), “[...] podemos falar em fluxo porque no presente está conservado algo daquilo que passou, e o que está conservado no presente nos diz que haverá algo em seguida: há um fluir, um fluxo de consciência do que vivemos”. Destarte, ao vivenciar o transcorrido juntamente com o novo a surgir, o indivíduo está sempre em uma constante novidade, recebendo novas impressões a cada instante. Aquela clássica frase de Heráclito, de que ninguém se banha duas vezes no mesmo rio, assume um significado valioso em Stein.

Tudo o que fluiu permanece vivo enquanto se acrescenta novas vivências, contudo, o sujeito tem consciência das referências ao passado e ao “agora”. Ele pode voltar a algo já passado, uma “presentificação”, nas palavras de Stein, mesmo que há muito esteja transcorrido. Isso se dá pelo fato daquela vivência pertencer à corrente. O gerado vai morrendo em sua vitalidade, porém sem submergir-se por completo, significando que as vivências já transcorridas não estão sempre presentes na consciência como se fossem vivências atuais, mas por estarem no fluxo há a possibilidade de que voltem à consciência do sujeito ao rememorá-las.

A partir da compreensão do fluxo, Stein afunila seu olhar para ver mais detalhadamente a vivência pura, que não é uma simples fase da corrente e nem a corrente total por ter duração limitada, início e fim. Ao estudar as vivências do fluxo, fala-se “[...] sobre <u>unidades na corrente</u> (grifo da autora), que de forma nova começam em uma fase, seguem continuando, permanecem vivas enquanto estão

transcorrendo, e finalmente chegam a um fim, mesmo que sigam se conservando depois dessa terminação”[133] (STEIN, 2000, p. 36, tradução nossa). Portanto, aquele contato da consciência com o mundo gera essas inúmeras unidades que formam a relação sujeito-objeto descrita pela fenomenologia. Para Stein, o que determina se uma vivência passou ou se ainda perdura é o fato de que, ao estar transcorrida, ela não apresenta mais nenhum enriquecimento posterior. Neste caso, ela está finalizada.

No fluxo, as vivências não transcorrem simplesmente “enfileiradas”, uma depois da outra, em que cada uma tem exclusividade em um momento da corrente, mas algumas podem ser contemporâneas a outras ou coincidirem em partes de sua duração, pois têm prolongamento próprio. Stein exemplifica dizendo que o sujeito pode ver uma cor no campo visual, ouvir um som e ao mesmo tempo ter a sensação de bem-estar (STEIN, 2000). Igualmente, pode ocorrer, por exemplo, que a vivência da cor termine e a de bem-estar siga perdurando no sujeito, de forma independente.

Percebe-se, então, que há distintos gêneros de vivências, como de cores, sons e estados, e dentro de um gênero há transições. Logo, pode-se passar do verde ao azul, ou de uma sensação de bem-estar para uma de cansaço. Contudo, não se pode passar de um gênero a outro, isto é, não há qualidades mediadoras entre os

---

[133] *“[...] about unities in the current that start up new in one phase, propagate, remain alive while they are running, reach an end at last, yet preserve themselves after that conclusion*”. Na edição em espanhol das Obras Completas (volume II), cf. STEIN, 2005, p. 226.

gêneros, de modo que de uma cor não haverá a transição para determinado som, por exemplo. Quando se olha para uma paisagem, tem-se múltiplas vivências: de uma variedade de cores em contato umas com as outras e de formas distintas (ambas na visão); dos sons dos pássaros (audição); do vento que toca a pele (tato) etc., todas ocorrendo de forma simultânea em uma determinada fase. Dentre esses gêneros, alguns são representados constantemente na consciência, formando um *campo* contínuo. Há um campo de sons constante, por exemplo, mas isso não significa que ele deva estar sempre cheio. Pode-se estar em um ambiente de silêncio, porém o campo auditivo do indivíduo está ali, não desapareceu, está preenchido pelo silêncio. Analogamente, há um campo contínuo de estado do sujeito, significando que o indivíduo sempre estará vivendo algum estado vital.

Edith Stein (2000) também distingue o vazio do campo, como exposto acima, de uma situação em que o sujeito se encontra retirado dessa esfera de sentido[134]. Quando isso ocorre, o que pode acontecer quando ele se concentra em alguma atividade, o conteúdo não se torna objeto para ele, apesar de não ter cessado, pois existia como dado sensorial. No caso de uma pessoa que se encontra lendo um livro e não esteja consciente do som de passos no chão de alguém que se aproxima, não há uma lacuna de silêncio, pois assim

[134]Considerando essa expressão, a tradução em espanhol poderia dificultar seu entendimento. Eles traduzem por "*no exista ya para mí*", enquanto que a em língua inglesa traz "*not accessible to me*". De fato, a esfera do sentido existe para o sujeito, mas não está acessível pela consciência.

que retoma sua atenção percebe que o campo do sentido estava continuamente cheio. Isso será fundamental para algumas reflexões feitas mais adiante. Aqui, basta ressaltar que os passos não notados pelo sujeito na verdade não constituíram vivências, pois não foram captados pela consciência (STEIN, 2000). Emerge, então, um questionamento: não sendo esse som captado como objeto da consciência intencional, ele pode interferir de alguma forma no indivíduo enquanto ressoava sem ser percebido? Se a resposta for sim, há de se verificar que existe uma realidade interior além da consciência, afetada por esse som, e que não necessariamente precisa da receptividade da consciência para recebê-lo, assim como o coração bate de forma ininterrupta, sem que disso, necessariamente, tome consciência o sujeito. Contudo, isso será discutido em outra seção.

Com base nas exposições anteriormente expressas, o leitor poderia se perguntar se a existência desses campos das vivências representaria a existência de *continua*[135], isto é, de mais de um *continuum*, não apenas de uma única corrente. Caso isso acontecesse, significaria que há um fluxo para cada campo. Stein nega essa possibilidade afirmando que essa divisão é apenas aparente. Para ela, há um único impulso gerador, que é o mesmo em toda fase da corrente, do qual se alimenta as unidades das vivências de todos os gêneros presentes no devir vivo. “Podeis também dizer que a corrente é uma (grifo da autora) porque brota de um único eu

[135]A palavra *continua*, a saber, é o plural de *continuum*, em latim.

(grifo da autora). Pois o que vive no futuro vindo do passado, o que sente brotar de si nova vida a todo momento e leva consigo o rastro do passado – esse é o eu”[136] (STEIN, 2000, p. 38, tradução nossa)[137]. À vista disso, a vivência é particular porque é vivida por um “eu” que perpassa toda a corrente, garantindo a individualidade da experiência[138]. É esse “eu”, um dos objetos de estudo da fenomenologia pura, quem busca os significados do vivido. Assim expõe Cury e Mahfoud (2013, p. 219):

> O que permitiria essa vivência particular seria a sua inscrição em um fluxo de vivências particular e o que permitiria a existência de um fluxo de vivências particular é que ele flui a partir de uma fonte que já é particular (pessoal). Ou seja, o particular da pessoa não é o resultado ou acúmulo do fluxo de vivências, mas de onde o fluxo flui.

Esse eu puro é a pura subjetividade e, para Stein, se confunde com a própria pessoa, o indivíduo irrepetível. Não é ele nem o corpo e nem a alma, mas habita o íntimo do homem inteiro (sem considerar aqui qualquer espacialidade). Este “eu” é livre e dono de seus atos,

---

[136]“*You can also say the current is one because it streams forth for one I. Because what lives into the future out of the past, what feels new life bursting out of itself every moment, what carries the whole trail of bygones with itself – that’s the I*”. Na edição em espanhol das Obras Completas (volume II), cf. STEIN, 2005, p. 228.

[137]Novamente percebe-se uma tradução não viável na edição em espanhol; *“[...] y lleve consigo toda la cola del passado, es decir, el yo*”; talvez se entenda que o “eu” seja esse “rastro”, ou “cauda” do passado, mas isso faz referência ao fluxo mesmo, que é diferente do “eu”. É o “eu” quem leva consigo esse rastro.

[138]“[...] todos os vividos do fluxo são vividos dele [do “eu puro”], justamente porque ele [o “eu”] pode olhar para eles ou, ‘por intermédio deles’, para algo estranho ao eu” (HUSSERL, 2006, p. 173).

responsável por formar e conhecer a si mesmo (SANTANA, 2020). Finalmente, por permear o todo, o “eu” mantém a unidade do fluxo.

Uma problemática antiga na filosofia parece chocar-se com essa concepção de Stein: sobre o *eu* ser apenas um feixe de vivências. Isso significa que se as experiências do homem fossem removidas não existiria mais sujeito. Vê-se, no entanto, que a perspectiva da autora demonstra existir um *eu puro* que perpassa todas as vivências, sendo independente delas e seu impulso gerador. Ele existe não como o somatório das vivências puras, mas é o responsável por dar esta unicidade e individualidade às próprias vivências.

Contudo, resta uma dúvida: como seria possível haver um *continuum* indiviso se as vivências têm início e fim? Há um *continuum* porque as vivências se conectam entre si dentro dos campos, ou pode acontecer também que um gênero se associe ou vincule às vivências de outro gênero. Importante notar, como será exposto em seguida, que a associação se dá entre vivências simultâneas ou seguidas, enquanto que a vinculação se dá somente entre as simultâneas – e, nesse caso, diferente da associação, uma interfere no transcurso da outra dentro do fluxo.

3.1. Associação por contato

Vivências de diversos gêneros podem coincidir em uma única

fase atual, significando que estão associadas de alguma maneira. O indivíduo vivencia todo o instante em uma unidade, ou seja, aquilo que vê, ouve e sente estão unidos em um agora como única fase. Portanto, as vivências que se deram juntas estão “unidas por contato” e assim permanecem quando se acrescentam ao *continuum*. Para Stein, essas vivências formariam uma espécie de complexo que, inclusive, quando recordadas, poderiam vir juntas à memória por estarem associadas. **“**Afirmar a constituição de complexos de vivências no curso do fluxo implica dizer que as mesmas vivências nunca ocorrem de maneira isolada, mas sempre em conformidade com o todo no qual estão originariamente inseridas” (CARDOSO e MASSIMI, p. 33). No caso do exemplo dado há alguns parágrafos, a lembrança de um dia no parque, quando criança, traz à consciência vivências daquele dia que estariam associadas entre si no complexo daquela fase – o gosto do sorvete, o cheiro de terra úmida a paisagem do parque etc. – uma remetendo à outra.

Essa formação de um complexo através da associação não se dá somente pelas unidades das vivências serem simultâneas total ou parcialmente, mas também por estarem em sucessão, em que uma que começa talvez se associe à que acabou de terminar. As fases, por sua vez, ao não formarem uma unidade com começo, meio e fim, tal qual a vivência, não se inserem em complexos formados por fases isoladas. Assim, as mesmas simplesmente “fluem”. Por fim, o surgir dos complexos de vivência é um puro acaso, um puro devir, ou seja, não é um acontecer causal, e nem o fato de se despertar um

complexo ao reaparecer uma parte, como a lembrança de um dia no parque, é uma relação de causalidade. É por isso que se fala em associação, não em vinculação, uma vez que vinculação remete a uma interferência de uma vivência em outra, como se fosse uma relação de causa-efeito, enquanto a associação é totalmente espontânea.

3.2 Causalidade nas vivências

A unificação das vivências por meio de um complexo não é a única que se observa quando as vivências entram de forma coletiva na corrente. Há um tipo de "influenciação" entre elas que afeta seu transcorrer no fluxo. Por conseguinte, a mudança na vivência do campo do estado, agora denominado por Stein como *sentimento vital*, "demanda uma mudança do transcurso total das vivências simultâneas" (STEIN, 2000, p. 40, tradução nossa)[139]. O cansaço, por exemplo, afeta o fluxo, atuando nas demais vivências que ocorrem simultâneas a ele e fazendo com que tudo seja doloroso, lento, fatigante – as cores se desvanecem, os sons perdem a vivacidade, etc. Mas se no campo do estado o cansaço dá lugar ao frescor[140], todas as demais vivências são vivificadas. Para Stein esse fenômeno

---

[139]*"[...] requires a shift in the total course of simultaneous experience".* Na edição em espanhol das Obras Completas (volume II), cf. STEIN, 2005, p. 230.

[140]"*Weariness and vigor*", no inglês, e "*cansancio y frescor*", em espanhol. Neste trabalho se manterá cansaço e frescor, em consonância com o que traduziram alguns comentadores. Contudo, *frescor* não deve ser entendido como se usa no senso comum ao falar de sensação corporal, mas em sentido metafórico.

poderia ser uma espécie de causalidade, em que nesse tipo de relação causal, análoga à natureza, não somente a qualidade, mas também a intensidade do efeito depende da causa, porém, diferente da natureza física, isso não seria mensurável quantitativamente (STEIN, 2000).

Stein usa de um exemplo retirado da causalidade mecânica da natureza, falando sobre o choque entre duas bolas, em que uma se move e colide contra a outra que, a princípio, estava parada. Se a segunda se move por ter recebido uma força provinda da primeira, a causa de seu movimento é o choque entre elas e não o simples movimentar-se da primeira, visto que esta poderia ter rolado mas não se colidido com a segunda. Assim sendo, o acontecer causante é o movimento da primeira e o acontecer causado é o movimento da outra; a causa seria o próprio choque entre elas, o sucesso da ação. Por outro lado, na causalidade da vivência a causa é uma mudança no campo do estado. O sentimento vital gerado pela mudança e o transcurso das demais vivências são, respectivamente, o acontecer causante e o acontecer causado. Dessa forma, há o vivenciar de um sentimento vital que causa um câmbio no correr das outras vivências – um indivíduo sente frescor e suas vivências são vívidas, mas quando o frescor se esvai (mudança=causa) aparece o cansaço (acontecer causante), fazendo com que todas as vivências do fluxo se tornem morosas, “acinzentadas” (acontecer causado).

Enquanto que na causalidade mecânica o sucesso (a

causa[141]) se dá entre o acontecer causante e o causado: primeiro uma bola rola (acontecer causante), depois choca-se com outra (causa) e em seguida esta outra rola (acontecer causado), na esfera das vivências o acontecer causante é condicionado pela causa e se o acontecer causante aparecer, ao contrário da causalidade mecânica, significa que já houve uma causa, e que haverá necessariamente um efeito. Caso ocorra uma mudança no campo do estado (causa), produzir-se-á um sentimento vital (acontecer causante), que por sua vez, necessariamente, acarretará uma mudança no transcurso das outras vivências (acontecer causado). Em relação à causalidade mecânica, pode ocorrer que haja um acontecer causante mas nunca se produza uma causa, quando, por exemplo, a primeira bola rola mas não choca-se com outra, e consequentemente não a faz rolar. No sujeito, caso apareça um sentimento vital novo, necessariamente aparecerá uma mudança nas outras vivências.

Percebe-se, portanto, que a causa dessa causalidade é o que condiciona os sentimentos vitais, que são os aconteceres causantes. Esses sentimentos, correspondentes ao estado vital do sujeito, são uma manifestação, na consciência, de algo que está na esfera vital. Em ambos, meio natural e nas vivências, caso o acontecer causante e a causa aparecerem haverá um efeito, e será um efeito necessário: tal como uma bola lançada para baixo não pode subir tendo o lançamento como causa, não é possível que a corrente da

[141]Conforme o exemplo, a causa do movimento da segunda bola.

consciência seja vivificada pelo cansaço e nem tornada fatigante pelo frescor (STEIN, 2000). Quando se falava de associação não havia essa vinculação necessária, como se discute aqui.

3.3 Os estados "aparentes" e a psique

Refletiu-se até agora que há a vinculação de vivências por meio da relação causal. Entretanto, há algo de mais profundo em seu entendimento, pois apenas viu-se que elas seriam como que unidades da corrente, que aparecem, perduram e desaparecem. A partir daí, Stein amplia sua compreensão de vivência, identificando nela essas três características:

> 1) Um conteúdo (grifo da autora) que é recebido na consciência (por exemplo, um dado relativo à cor ou um sentimento de bem-estar).
> 2) O viver (grifo da autora) esse conteúdo, sua acolhida na consciência (o ter a sensação, o sentir bem-estar).
> 3) A consciência (grifo da autora) desse viver que o acompanha sempre – em maior ou menor grau – e pela qual o viver mesmo é designado também como consciência[142]. (STEIN, 2000, p. 42, tradução nossa).[143]

---

[142]*"1. a content that is picked up into consciousness (for example a color datum or an enjoyment);*
2. the experience of that content its becoming picked up into consciousness (the having of the sensation, the feeling of enjoyment);
3. the consciousness of that experiencing, which always accompanies it – in a higher or lower degree – and for whose sake the experiencing itself is even designated as consciousness." Na edição em espanhol das Obras Completas (volume II), cf. STEIN, 2005, p. 232.

[143]Neste ponto deve-se esclarecer algo importante. O termo "vivência" é usado em algumas literaturas (inclusive em Stein) com dois significados: vivência psíquica, que pode ou não ser consciente, e vivência da consciência, esta última sendo a inovação

Destarte, para que seja uma autêntica vivência, deve-se ter os três pontos anteriormente mencionados, pois sem uma dessas três características constitutivas – o conteúdo, o viver esse conteúdo ou a consciência do viver – não há uma vivência de fato. Deve-se haver uma objetividade acolhida pelo sujeito e levada à consciência, tomando em conta que na vivência isso acontece no indivíduo de maneira simultânea, sendo a sistematização apenas para fins de estudo. Tomando como exemplo o sentimento de bem-estar, pode-se entender com maior precisão o que foi exposto: o bem-estar é o *conteúdo*, o sentir bem-estar é o *viver* e pode haver a *consciência* disso. O mesmo acontece com a sensação de uma cor: há o vermelho (conteúdo, objetividade), o sujeito tem a sensação do vermelho pelo sentido da visão (viver, acolher a objetividade em si) e ele pode ter consciência disso.

Este é o processo pelo qual o indivíduo se torna consciente do mundo, seja do mundo externo ou de seu microcosmo. Os animais também vivem um conteúdo, externo ou interno: um cão olha para a comida e sente fome, do mesmo modo que pode sentir alguma dor. A dimensão do viver está presente nele, pois depende especificamente da existência de uma realidade e dos sentidos que

---

trazida pela fenomenologia. Na tradução em espanhol de *Causalidade Psíquica* vê-se a utilização de "*vivencia*" para ambas, e igualmente em inglês com termo "*experience*", mas com o cuidado de distinguí-las ("*the experience of that content*" para a psíquica e "*the consciousness of that experiencing*" para a da consciência). No presente artigo, utilizar-se-ão as expressões "viver" para a dimensão psíquica e "vivência", "vivenciar" ou "experiência consciente" como referência ao que ocorre na consciência.

a acolham (“sentidos” com o significado de sensibilidade, e não somente dos *cinco sentidos*). A experiência consciente, contudo, é própria do ser humano. Ele vê e se dá conta que vê. Sente e percebe que sente.

Em relação ao conteúdo, deve-se distinguir entre os egóicos, aqueles recebidos como pertencentes ao “eu”, provindos do sujeito, como o frescor ou cansaço, e os externos ao “eu”[144], estes representando os dados provenientes dos sentidos que captam as coisas do mundo. O conteúdo egóico pode incluir tanto as sensações provocadas pelas circunstâncias, o sentir-se aliviado, angustiado, triste, feliz, amedrontado, aterrorizado, quanto os sentimentos que brotam de si, tais como tristeza, alegria etc (SANTOS, 2011, p. 229).

Concernente ao viver, o segundo ponto das três características, nele há diferenças de tensão – em sentido qualitativo, não quantitativo. Quando a tensão é maior, o conteúdo externo ao “eu” se ressalta com clareza e intensidade, enquanto que o conteúdo egóico se apodera mais do sujeito por este estar entregue ao viver. Nesse caso, o viver é tão intenso que o sujeito “entra” nele de forma muito espontânea. Contudo, não se deve confundir a intensidade do viver com a intensidade do conteúdo: a sensação intensa de vermelho não é a sensação de um vermelho intenso, e a entrega intensa a uma dor não é o mesmo que a entrega a uma dor intensa (STEIN, 2000). As diferenças de tensão também não devem ser

[144]A tradução espanhola usa a expressão “*extraños al yo*” enquanto que na inglesa se lê “*extra-egoic data*”. Usar-se-á, para fins de melhor compreensão, a terminologia “externos ao eu” (mas com o sentido de “alheios”).

confundidas com as vivências de primeiro plano e as de fundo[145], sendo que as primeiras requerem naturalmente uma tenção maior por terem maior destaque em uma fase[146].

Já em relação à consciência do viver, a terceira característica da vivência, Stein (2000, p. 43, tradução nossa) afirma que “as diferenças de claridade da consciência correspondem aos graus de tensão do viver”[147]. Logo, a consciência sobre o viver se torna mais desperta e clara quando a tensão sobre ele é maior. A capacidade do sujeito de estar entregue ao que vive e, consequentemente, com a consciência desperta é o que promove suas mais profundas experiências, fazendo com que suas vivências sejam mais fortes, marcantes, por assim dizer.

Stein parece desvelar seu pensamento aos poucos: a cada etapa insere uma nova reflexão. Assim sendo, nesta etapa o leitor compreende que aquela relação de causalidade percebida na corrente de vivências, em que uma mudança no campo do estado (causa) faz com que apareça um novo sentimento vital (acontecer causante) que interferirá na forma como o sujeito vivencia as demais

---

[145]“*vivencias de primer plano y vivencias de transfondo*” (esp.); “*foreground and background experiences*” (ing.).

[146] Entre as vivências simultâneas, há sempre as mais que ficam mais nítidas à consciência, que são as de primeiro plano. Essas, por estarem no "foco" da consciência, tornam-se naturalmente mais claras; a atenção do sujeito fica reduzida em relação às outras – as de fundo. Pode ocorrer que algo lhe chame mais a atenção, recebendo de sua parte uma consciência mais límpida. Ao ouvir uma sinfonia, por exemplo, consegue perceber uma pluralidade de instrumentos, mas um ou outro toma o primeiro plano.

[147]“*Differences of brightness for consciousness correspond to grades of tension for experiencing*”. Na edição em espanhol das Obras Completas (volume II), cf. STEIN, 2005, p. 233.

vivências (acontecer causado), é na verdade a percepção *fenomênica* da consciência daquilo que ocorre no âmbito do viver, com suas diferenças de tensão. A causalidade das vivências é uma percepção do que acontece em um âmbito "inferior", no qual um estado vital causa a tensão sobre o *viver os conteúdos*. Usa-se aqui as denominações "estado vital" e "viver", que na percepção da consciência correspondem ao "sentimento vital" e "vivenciar", respectivamente. Destarte, o estado responsável por esta tensão é o já mencionado frescor, antes considerado enquanto sentimento, visto que "cada incremento do frescor vital pode ser associado a um determinado grau de intensidade do viver"[148] (STEIN, 2000, p. 44, tradução nossa). Os conteúdos e a consciência são afetados, conjuntamente, de maneira secundária: a consciência do viver se incrementa com o frescor, assim como a claridade, a diferenciação e a vitalidade dos conteúdos vividos.

Quando possui um sentimento vital de frescor, cada vivência *experienciada* parece ao sujeito ser delineada, clara, pois a experiência consciente é desperta. Esse é o âmbito da consciência (vivência), o qual recebe o que acontece no âmbito do viver: no estado vital do frescor, a tensão é grande e o sujeito "mergulha" no vivido. Entretanto, esse âmbito do viver é sempre consciente? Todo o vivido é vivenciado? Precisa-se, como visto, da presença daquelas três características para se ter a vivência, mas é possível que em

---

[148] *"[...] each increment of the vigor of living can be keyed to a determinate degree of the intensity of the experiencing"*. Na edição em espanhol das Obras Completas (volume II), cf. STEIN, 2005, p. 233.

determinadas situações aconteçam no indivíduo apenas as dimensões do conteúdo e do viver este conteúdo, sem uma consciência? Caso assim proceda, deslindar-se-á a consciência de uma outra dimensão onde o viver acontece.

Mediante essas questões, Stein prosseguirá suas reflexões. Constata que todo estado é um conteúdo vivido, mas que existem falsos estados, ou estados aparentes, que não têm conteúdo algum e nem são vividos. São apenas espécies de disposições da consciência, porém muito similares aos estados vitais verdadeiros. É o caso do superalerta, que Stein identifica como presente em uma pessoa que irá desempenhar uma atividade muito perigosa e lhe exige estar a todo instante atenta. No “estado” superalerta, ao contrário do estado de frescor (em que há o viver intenso e, portanto, tenso), o viver se torna forçoso. Apesar de a consciência estar desperta em alto grau e os conteúdos diferenciados, tudo se procede de forma incisiva.

O superalerta dá-se no nível da consciência e pode ocultar um verdadeiro estado vital vivido pelo sujeito na esfera vital. Estando com a consciência pontualmente voltada ao ato da percepção externa, ele pode não se tornar consciente de seu verdadeiro estado vital nem mesmo das mudanças que lhe ocorre no interior. Essas mudanças vitais são comuns durante o “estado” de superalerta, que causam uma redução do frescor e o consequente cansaço, entretanto, sem a percepção consciente disso. Quando a pessoa sente frescor ela está consciente de si, sabe se o frescor se esvai ou se incrementa, mas

no de superalerta, apesar de estar desperta, ela talvez não perceba um eventual cansaço que possa surgir, sentindo como se estivesse com frescor sem realmente ter o estado de frescor (STEIN, 2000). Logo, este é chamado de “estado aparente”, o qual não possui nenhum significado objetivo, isto é, constitui como que um sentimento vital sem estado vital. Assim descreve Stein (2000, p. 47, tradução nossa):

> Em um estado de excitação [superalerta] ou durante uma atividade intensa à qual estou entregue por completo, pode ser que não chegue à consciência o que me ocorre. Não até que um estado de total exaustão apareça com o término da tensão e, agora plenamente ciente disso, eu noto, enquanto estou trazendo o estado como um objeto para mim, que ele já existia desde antes e que todo esforço foi desproporcionalmente dispendioso para mim.[149]

Há inúmeras situações corriqueiras em que o indivíduo não está consciente de seu estado. No caso de um som que o incomode, como o de um ventilador barulhento, para citar uma situação, talvez o indivíduo esteja absorto em alguma atividade e só se dê conta do incômodo ao desligá-lo – o estado verdadeiro de incômodo fora ocultado pelo aparente frescor da atividade que exigiu toda sua consciência. O mesmo acontece com os passos, como fora dito

---

[149] *“In a state of excitement or during intense activity to which I’m completely given over, consciousness of how I’m doing might not even occur to me. Not until a state of total exhaustion sets in with the termination of tension, and I’m now fully aware of it, do I notice as I’m bringing the state to givenness for myself that it already existed before now and that every exertion has been disproportionately costly for me”*. Na edição em espanhol das Obras Completas (volume II), cf. STEIN, 2005, p. 236.

anteriormente. Pode ocorrer que o sujeito esteja entretido em uma leitura e não note que alguém se aproxime. Aqueles passos estavam acontecendo mesmo que ele não estivesse atento, mas isso só foi vivenciado posteriormente, quando se deu conta de sua continuidade. Comentando o que foi exposto anteriormente, Luczinski (2015, p. 78) afirma: “um estado de extrema tensão pode não ser percebido como tal até que tenha passado, permitindo que a pessoa esteja em ação, mas sem que ela perceba a si mesma claramente nesse processo”. Só uma autopercepção reflexiva pode fazê-lo se dar conta caso tenha acontecido alguma mudança no campo do estado, mas alguns vividos que não chegaram à consciência nem mesmo podem ser recuperados na reflexão.

É interessante notar que para Stein o fato de o estado vital causar a tensão no viver e, no nível fenomênico da consciência, os sentimentos vitais influenciarem no transcurso do fluxo, faz com que estejam intimamente unidos, de modo que ao mesmo tempo que o sujeito vivencia o mundo, vivencia seu estado vital, já que este condiciona sua forma de vivenciar o mundo. Se ele vê uma paisagem, esta visão está condicionada pelo frescor ou cansaço, os quais influenciarão diretamente nela e na forma como é *experienciada*. No entanto, quando se tem o “estado” de superalerta ou grande enfoque da consciência em alguma atividade, o objeto externo ao sujeito se torna o alvo da experiência e o estado geralmente não é vivenciado neste processo.

Pode-se, portanto, estar cansado sem o saber, ou seja, estar

tão concentrado em alguma atividade de modo a ignorar o verdadeiro estado. Neste caso, o sujeito apenas saberia após sobrevir um esgotamento sobre ele, como exposto anteriormente. É importante constatar que "os estados vitais implicam um sentimento vital, um sentimento de situação, do qual pode-se muito bem não se ter consciência ou vir a ter consciência apenas depois" (DOS SANTOS, 2011, p. 229). Assim, no nível da percepção, a consciência se voltava ao mundo exterior não notando o mundo interior, mas na consciência da consciência (a reflexão) o sujeito percebe que houve uma mudança na esfera vital não notada antes[150]. Dentre aquelas três características mencionadas, conteúdo, viver e consciência, caso não haja consciência do estado vital, isto é, a existência de uma vivência, constatou-se que mesmo assim ainda pode haver o conteúdo e seu viver. Eis a porta de entrada para a psique, a dimensão onde os conteúdos são vividos.

O superalerta ou o enfoque da consciência em uma percepção externa promove uma distinção entre a consciência pura e onde se dá o estado verdadeiro, o viver – este outro não pode ser a consciência mesma. Se não houvesse essa diferenciação, ambas, consciência e psique, seriam uma só, constituindo a base para os estados vitais. Entretanto, se o viver se desse unicamente na consciência ela não poderia estar alheia a este processo, mas

[150]"Estamos, além disso, convencidos de que com base na recordação rememorativa, e 'nela', mesma, a reflexão nos informa sobre vividos anteriores, que foram presentes 'naquele momento', vividos que naquele momento poderiam ser perceptíveis, embora não percebidos, de modo imanente" (HUSSERL, 2006, 168-169)

sempre ciente dele. Logo, a consciência não está fixa como substrato, mas atua como um grande facho de luz que pode incidir sobre partes dele. Isso é o que a fenomenologia defende a respeito da *intencionalidade*, que é direcionamento da consciência aos seus objetos.

Assim, o grande mérito de Husserl e Stein é tomar a consciência como capaz de uma espécie de “movimento” (metaforicamente, não físico), atuando como um farol lançado sobre o objeto, inclusive sobre alguma vivência do fluxo. Não há, para eles, um inconsciente fixo, congelado, pois o inconsciente seria um estado que a qualquer momento, em potencial, poderia vir ao consciente, desde que seja possível à consciência localizá-lo. Essa capacidade de movimento da consciência a separa da psique, e esta última deve ser uma espécie de alicerce a receber o vivido, uma “presença constante” para nela acontecer os estados que são contínuos no campo do estado. A psique não é constitutivamente dividida em consciente e inconsciente. Caso assim fosse, os estados vitais aparentes se dariam no consciente ao passo que, simultaneamente, os verdadeiros aconteciam no inconsciente, sem serem descobertos. A consciência, diz Stein, não sendo a dimensão psíquica, pode “passear” por ela.

Esta reflexão inicial sobre a formação do fluxo é necessária para se entender a relação entre as vivências como uma manifestação de uma relação real. Isso poderá ser compreendido mais adiante. Aqui basta notar que Stein traça um caminho para a

interioridade, em que suas próprias experiências conscientes se tornam objeto de reflexão, extraindo de suas especificidades a universalidade que lhes é transversal (tensão, causalidade, inserção no fluxo etc).

Em princípio, esta fundamentação filosófica da psique que Stein procura fazer difere totalmente dos métodos adotados pelo psicologismo de sua época, que não se preocupava com uma análise global da problemática. Um olhar para si mesma, em contrapartida ao materialismo e positivismo que tentavam trazer o homem “para fora de si” por meio dos experimentos empiristas do psicologismo, demonstra que essa prévia identificação e reconhecimento da psique não deve ser limitante, mas aberta e descritiva. Os experimentos comportamentais, por exemplo, levados a cabo pelo behaviorismo, talvez não tenham considerado alguma compreensão primária e integral da psique antes de estudá-la de fato como objeto, mas partiram quase que usando de sistemas indutivistas e fizeram experimentos para conhecer as respostas comportamentais do sujeito. Stein não faz manipulações externas de comportamento (o que nem seria tão filosófico), nem experimentos biológicos para que com as respostas obtidas alcance uma constatação da dimensão psíquica, mas nas ações naturais do homem consegue intuir seu objeto prescindindo-se de reducionismos.

4 CONSCIÊNCIA E PSIQUE

Refletiu-se até agora sobre a existência de uma esfera vital onde os estados são vividos, conscientes ou não, e que a mesma seria a psique. Foi possível compreender que os estados aparentes mostram que essa dimensão é diferente da consciência, guiando as reflexões iniciais sobre o tema. Agora, por meio da análise dos sentimentos vitais imanentes[151], Stein identifica as suas características e qualidades.

Em *Introdução à Filosofia*, Stein (2005, p. 798, tradução nossa) escreve: "entende-se por psique uma realidade no mundo, enquanto que a consciência, concebida em pureza, está subtraída e contraposta à conexão de todo o existente – como aquele [sic] para o qual isto está aí"[152]. Juntamente com o corpo, a psique constitui a realidade psicofísica do indivíduo, pois, de certo modo, sofre a interferência das realidades externas que chegam ao sujeito pelos sentidos. Assim, constitui como que uma ponte entre o microcosmo e o macrocosmo, estando entre o corpo e o espírito e sendo influenciada por ambos.

A psique é uma realidade passiva, pela qual o sujeito se relaciona com o meio ao seu redor. Sendo passiva, não é o centro de uma atividade livre, pois a própria causalidade, constituindo uma lei na psique, está além do controle do sujeito e lhe sucede de forma espontânea. Não se pode controlar a presença dos estados de

---

[151]Os estados verdadeiros.

[152]*"Se entiende por psique una realidad en el mundo, mientras que la conciencia - concebida em pureza - está sustraída y contrapuesta a la conexión de todo y lo existente - como aquello para lo cual esto es ahí".*

frescor ou cansaço (apesar de ser possível que o sujeito busque fontes de frescor), mas isso simplesmente lhe acontece. Stein afirma que a psique é uma estrutura em comum entre homens e animais, obviamente com níveis distintos de desenvolvimento. Essa constatação se faz importante para explicar como os próprios animais sofrem influência do meio e reagem pelo instinto, de forma não livre. O reino da liberdade[153], característico do espírito, está presente no homem, porém ausente nos animais, o que justifica a possibilidade que o indivíduo tem de agir livremente no mundo a partir do vivido na psique: é o que Stein chama de *motivação*.

Quanto à natureza da psique, explica Edith Stein em *Introdução à Filosofia* (2005, p. 799, tradução nossa):

> Como um *óv* [ente] do mundo real, a psique se insere, o mesmo que a coisa material, nas categorias supremas da realidade. A psique é uma substância (grifo da autora), uma unidade concreta de qualidades (acidentes), e no curso da duração de seu ser atravessam uma série de estados cambiantes (modi). Ela e suas qualidades estão submetidas de modo determinado a mudanças dependentes das circunstâncias reais nas quais se encontram: estão submetidas à categoria da causalidade (grifo da autora)[154].

[153]Expressão usada com muita frequência por Stein na obra *Natureza, Liberdade e Graça*, de grande valor filosófico e teológico.

[154]*"Como un óv [ente] del mundo real, la psique se inserta, lo mismo que la cosa material, en las categorías supremas de la realidad. La psique es una substancia, una unidad concreta de interiores índoleso cualidades (accidentes), y en el curso de la duración de su ser atraviesa por una serie de estados cambiantes (modi). Ella y sus cualidades están sometidas de modo determinado a cambios regulados, com dependencia de las circunstancias reales en las que se encuentren: están sometidas a la categoría de la causalidad".*

Essa unidade concreta não é o “eu puro”, de onde irradia a corrente de vivências originais puras, que dá à corrente a particularidade própria do indivíduo (é a corrente vivenciada por este “eu” e não por um “tu”). A psique seria uma espécie de “eu real”, pois nela se dá essas qualidades e estados expostos anteriormente, na unidade de um “eu” substancial manifestado. Não obstante, a consciência, para Stein, assim como para Husserl, não é uma substância – vê-se, portanto, o distanciamento entre Husserl e Descartes – o que é explicitado diversas vezes em *Causalidade Psíquica* quando a autora afirma que a mesma não é um objeto[155], ao contrário da psique. Sendo assim, nesta última acontecem processos reais com consequências reais, manifestadas nas vivências. Este “eu real”

> [...] é apreendido apenas como portador de suas qualidades, como uma realidade transcendente que chega a ser objeto pela manifestação em dados imanentes, mas nunca se torna imanente ele mesmo. Designaremos esse eu real, suas qualidades e estados, como a psique (grifo da autora). Vemos agora que a consciência e a psique são distintas uma da outra em suas essências básicas: consciência como domínio da experiência pura e “consciente” e a psique como um âmbito da realidade transcendente que se manifesta nas vivências e nos conteúdos das vivências (STEIN, 2000, p. 48, tradução nossa)[156].

---

[155]Um “*tener objetual*”, afirma a tradução espanhola de *Causalidade Psíquica*, enquanto que na inglesa se lê *“isn’t having objectively”*.

[156]*“[...] is grasped only as a bearer of its properties, as a transcendent reality that comes to givenness by manifestation in immanent data but never becomes immanent itself. We shall designate this real ego, its properties and statuses, as the sentient. We now see that consciousness and sentience are distinguished from one another in their basic essences: consciousness as realm of “conscious” pure experiencing, and sentience as a sector of transcendent reality manifesting itself in experiences and*

Por meio de suas manifestações nas vivências, o homem pode conhecer de fato a psique, e este seu conhecimento abrange a experiência consciente dos estados psíquicos e das qualidades psíquicas (MALERBA e MASSIMI, 2013). Nesse sentido, os estados vivenciados são a porta de entrada para se chegar às qualidades, as quais compõe unidades de manifestações assim como a forma, cor, tamanho etc, das coisas materiais (DE MORAES e DA COSTA, 2020). Portanto, Stein leva o leitor a concluir que os estados se dão em decorrência das qualidades psíquicas, o que justifica o fato de estas se manifestarem naqueles. Entender as qualidades é entender a própria estruturação da psique.

Com base nisso, Stein sugere algo de suma importância: a psique não é percebida em si mesma pela consciência, mas através de suas qualidades e estados ela se manifesta e se torna objeto. Ales Bello (2015) comenta que a consciência, para a fenomenologia, é como um vidro limpo por meio do qual pode-se ver o outro lado da janela. Dentre os objetos que podem ser vistos está a própria psique. Se a consciência fosse como que um muro ou uma cortina escura, tornar-se-ia impossível este trabalho fenomenológico.

A princípio, as vivências de conteúdo externo ao sujeito manifestam uma qualidade que não estão propriamente no conteúdo, mas além dele. Para exemplificar, à medida que nas vivências os

---

experiential contents". Na edição em espanhol das Obras Completas (volume II), cf. STEIN, 2005, p. 237-238.

sons variam dentro do campo da audição, isso revela a existência da própria ‘qualidade auditiva’ permanente. De igual modo, a mudança dos sentimentos vitais imanentes no fluxo revela as qualidades de uma realidade do sujeito, isto é, as qualidades psíquicas. Por conseguinte, como na consciência os sentimentos vitais e a causalidade são as manifestações dos estados vitais e de sua tensão no viver, os conteúdos vividos no estado revelam, por sua vez, uma qualidade permanente da psique: “...no sentimento vital se manifesta uma condição momentânea do meu eu – seu estado vital – e na mudança de tais condições se manifesta uma qualidade real permanente: a força vital[157] (grifo da autora)” (STEIN, 2000, p. 48, tradução nossa)[158]. Esta qualidade real permeará toda a vida psíquica. Destarte:

> Temos uma realidade psíquica, cujo substrato é a força vital, que se expressa por estados vitais e é por nós vivido por meio de sentimentos vitais, e conhecido pelas vivências puras. Quando digo “estou mal”, quer dizer que está faltando força vital (ALES BELLO, 2015, p. 40).

É a força uma qualidade permanente de todo ser humano que se manifesta nos sentimentos vitais e na realização dos atos. Nos sentimentos vitais, como no frescor, a força vital mostra sua presença

---

[157]A tradução em espanhol traz “*energia vital*” e a em inglês “*lifepower*”, provenientes do termo alemão “*lebenskraft”*. Em concordância com os principais comentadores, traduzir-se-á por “força vital”.

[158]*“[...] a momentary determination of my ego – its life-status – manifests itself in the life feeling, and in turn such determinations manifest an enduring real property: lifepower”*. Na edição em espanhol das Obras Completas (volume II), cf. STEIN, 2005, p. 237.

na realidade psíquica, enquanto que nos atos se revela como presente na realidade corporal do sujeito. A força vital sustenta toda a vida psicofísica (MASSIMI, 2013). De igual maneira, ela também perpassa a dimensão espiritual, atuando no indivíduo como um todo. Logo, é vital porque mantém-lhe a vida.

Assim sendo, a tensão do viver pode agora ser entendida, no nível do real, como a presença da força vital na realidade psíquica. A causalidade é própria do real, que inclui a natureza e a psique, não da consciência; mas esta capta a existência fenomênica da causalidade. Destarte, "o fato de energias serem acrescentadas ou subtraídas à força vital é a 'causa' do acontecer psíquico. O 'efeito' consiste na mudança das outras qualidades psíquicas"[159] (STEIN, 2000, p. 49, tradução nossa), de modo que a causa mesma na causalidade é a variação da força vital, que ocasiona a mudança dos estados vitais na esfera vital.

Essa força vital oscila porque a presença dos estados a consome, contudo, ela nunca pode ser medida quantitativamente. O estado vital de frescor é um alto nível de força vital na psique, mas é "alto" em sentido qualitativo. A partir daqui, entende-se que os aconteceres causantes não são propriamente os sentimentos vitais, mas os *modi*[160] de força vital que neles se manifesta. Os estados

---

[159]*"The fact that powers are supplied to or withdrawn from lifepower is a "cause" of the sensate occurrence. The "effect" consists in the alteration of other sensate properties"*. Na edição em espanhol das Obras Completas (volume II), cf. STEIN, 2005, p. 239.

[160]Recorda-se que *modi* é o plural de *modus*, em latim. O *modus*, conforme aborda Stein, é a intensidade de força vital.

consomem força vital e isso, no “eu real”, causa a variação da força vital – e consequentemente dos sentimentos vitais, no âmbito da consciência.

Outra qualidade exposta por Stein e que pode ser percebida na variação dos sentimentos vitais é a receptividade, em que o indivíduo se encontra mais “fechado” ou “aberto” a algumas vivências. Quando a força vital é abundante, a receptividade é grande, de modo que tudo acontece facilmente, sem esforço, com gasto reduzido de força. Há, portanto, uma relação claríssima entre essa maior receptividade e o fato de quando o sujeito estiver com um estado de frescor a tensão sobre o viver ser abundante, de modo que ele vive tudo de forma prazerosa. O mesmo é percebido no âmbito da consciência, com o sentimento vital de frescor que dá claridade às vivências do fluxo. Contudo, quando a força vital é baixa, a receptividade é baixa e tudo chega ao sujeito com muito esforço: no nível do viver, tem-se o estado vital de cansaço. A qualidade mediadora na psique é a força vital, cuja variação interfere nas outras qualidades e promove, consequentemente, as mudanças na esfera vital.

Por conseguinte, a psique se torna de interesse para a fenomenologia enquanto vivência pura, isto é, nas manifestações identificadas pela consciência, já que enquanto objeto da psicologia entra no campo do real, englobando o estudo das qualidades e estados, especialmente da força vital. Assim sendo, a lei da causalidade enquanto real, ocasionada pela variação dos *modi* de

força vital, faz-se então objeto da própria psicologia e das ciências psicofísicas, enquanto que a fenomenologia se volta ao modo como a consciência percebe toda essa complexidade – isto foi um dos pontos cruciais para a identificação da própria psique. Contudo, a fenomenologia não serve à psicologia apenas como delimitadora de seu objeto, mas como método que pode ser aplicado em seus estudos para que seja rigorosa e “livre”. Dessa forma, os fenômenos psíquicos podem ser abordados sempre em sua estrutura essencial, pela redução fenomenológica, de modo a compreender seu sentido para o indivíduo. Pela consciência que o sujeito tem de suas experiências, o psicólogo entende como o paciente vivencia o mundo.

Todo o percurso de reflexão fenomenológica realizado neste artigo parte da consciência para assim estudar o objeto almejado, após a *epoché* do fenômeno. A consciência se dá conta da vivência, que revela algo do estado vital. Este último traz à luz elementos da própria psique (CURY e MAHFOUD, 2013). Em suma, as vivências remetem a algo objetivo, conforme o conteúdo: as com conteúdo externo ao “eu” remetem às coisas do mundo, enquanto que os estados vitais, com seu conteúdo egóico, sugerem a existência de uma realidade interna ao sujeito. Essa é a realidade da psique.

Por fim, qual problemática poderia decorrer da confusão entre consciência e psique, como apontado por Edith Stein? Um caos, tanto para a filosofia quanto para a psicologia! A fenomenologia, que tem a consciência por base de suas reflexões, seria reduzida a uma ciência dos processos psíquicos nos quais ocorrem leis naturais, sujeitas, de

certo modo, a um determinismo naturalista. Em um contexto de psicologismo, fruto da escola positivista, a reflexão acerca do homem seria cerceada por um mero empirismo, mas com a visão fenomenológica de consciência, livre de reducionismos, ela pode voltar-se também ao ideal e ao espiritual. Ao diferenciar consciência e psique, e tomando a consciência como aquela que se contrapõe ao mundo ("opor" refere-se a uma relação de "estar diante", e não a uma negação), Stein quer afirmar que a fenomenologia traz a liberdade de pensamento requerida para que o filósofo se ponha a refletir a partir das vivências, atuando especialmente na fundamentação filosófica consistente da psicologia e das ciências humanas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi visto, Stein propôs-se a distinguir a consciência da psique, afastando-se dos reducionismos que rondavam o meio acadêmico da época. Em consequência disso, aclarar-se-iam igualmente os próprios objetos da fenomenologia e da psicologia, tarefa que Husserl se dedicou a fazer em boa parte de seus estudos e que Stein de certa forma assumiu para si em *Causalidade Psíquica*. O presente artigo, portanto, debruçou-se sobre este percurso adotado pela pensadora, buscando entendê-lo de uma forma sistemática.

A fenomenologia permite uma descrição do homem em sua integridade, porém sempre voltando-se ao eidético, portanto, ao

universal. A consciência pura e seus correlatos, à parte de qualquer determinismo naturalista, é o que os fenomenólogos estudam, ao passo que a experiência individual do real é tarefa da psicologia. Claro que esta última supõe uma compreensão universal da própria psique (tarefa aludida neste artigo) – o que justifica o fato de Stein dizer que a psicologia deve ter uma base fenomenológica. Assim sendo, a psicologia também se relaciona com o estudo da consciência, no entanto com enfoque no conteúdo real da experiência: qualidades da psique, estados vitais, emoções etc, podendo valer-se do método fenomenológico, enquanto que a fenomenologia pura reflete sobre a consciência e a experiência consciente numa contraposição à realidade.

Destarte, a preocupação com as essências empreitada pelo método fenomenológico foi o esteio que sustentou este trabalho. Inicialmente, fez-se a *epoché* das vivências do fluxo, constatando que as mesmas se dão em unidades com conteúdo externo ou egóico. A própria tentativa de uma aproximação eidética fez com que se visse que os sentimentos vitais trazem em si uma estrutura universal, transcendente a eles e que se manifestam neles; mesmo que os sentimentos mudem na consciência, esse câmbio revela uma realidade onde os estados acontecem e as qualidades se dão.

Percebeu-se também que a consciência dos estados vitais no nível dos sentimentos vitais não foi suficiente para diferenciar a consciência da psique. A constatação de que ocorrem processos psíquicos não conscientes, mas que podem ser identificados

posteriormente por ela, foi um caminho escolhido por Stein em sua obra, mostrando ser um percurso eficiente e claro mediante o objetivo da autora. A causalidade, ao ser *experienciada* como fenomênica, revelou a existência de uma causalidade real da psique, que permeia toda a vida psíquica.

Dentre todos os sentimentos vitais, o frescor e o cansaço foram tomados para reflexão, os quais conduziram à oscilação real da força vital dentro do processo causal psíquico. Neste contexto de pesquisa, pretendeu-se deixar claro que a psique foi isolada apenas para fins de estudo, nunca podendo ser desligada do contexto global da estrutura da pessoa humana. A psique é intimamente unida ao corpo e ao espírito, apresentando seus aspectos de sensibilidade e espiritualidade. O intuito deste trabalho foi analisar a experiência consciente do campo sensível, em que a psique é influenciada de forma passiva, abstendo-se do estudo de como a dimensão psíquica atua em conjunto com o espírito, o que Stein denomina como *motivação*, na *vida do espírito*. Contudo, o trabalho do psicólogo, para o qual a fenomenologia vem muito a contribuir, deve considerar a psique em sua integridade e em relação com o todo humano, para que não seja uma ação deficitária.

Por fim, pode-se afirmar que a psique constitui objeto da consciência enquanto uma objetividade da vivência (já que nesta não se pode desassociar o aspecto subjetivo do objetivo). A constatação da psique abre caminho para que a psicologia se desenvolva como ciência autônoma, delimitada de outras ciências, investigando a

psique enquanto realidade em si, o que abre espaço para um estudo mais empírico e aplicações em contextos individuais. A própria preocupação fenomenológica, já presente em Stein e também em outros fenomenólogos modernos, incluía a fundamentação filosófica das ciências humanas, visando uma correta abordagem de seus objetos específicos mediante uma visão mais nítida de seus fundamentos[161]. Neste ponto, Edith Stein, ou Irmã Teresa Benedita da Cruz, tem muito a contribuir, sendo que, apesar do crescimento das pesquisas steinianas na atualidade, seu pensamento ainda não foi devidamente estudado em sua abrangência e profundidade.

REFERÊNCIAS

ALES BELLO, Ângela. **Pessoa e Comunidade**: comentários Psicologia e Ciências do Espírito de Edith Stein. 1. ed. Belo Horizonte: Artesã, 2015.

CARDOSO, Carolina de Resende Damas; MASSIMI, Marina. Causalidade psíquica e a fundamentação da psicologia científica segundo Edith Stein. **Teocomunicação**: Revista de Teologia da PUCRS, Porto Alegre, v. 47, n. 1, p. 26-38, jun. 2017. DOI: https://doi.org/10.15448/1980-6736.2017.1.25913. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/25913. Acesso em: 13 dez. 2021.

CURY, Bernardo Teixeira; MAHFOUD, Miguel. Núcleo pessoal e liberdade na formação da pessoa a partir de Edith Stein. In: MAHFOUD, Miguel; MASSIMI, Mariana (orgs.). **Edith Stein e a Psicologia**: teoria e pesquisa. Belo Horizonte: Artesã, 2013. Cap. 9. p. 217-238.

[161]Este intento está presente no próprio título da obra – *"Psicologia e ciências do espírito: contribuições para uma fundamentação filosófica".*

DE MORAES, Mak Alisson Borges; DA COSTA, Ileno Izídio. A vida psíquica: seu mecanismo e a constituição do humano enquanto um sujeito psíquico. **Perspectivas em Psicologia**, Uberlândia, v. 24, n. 2, p. 46-72, jun. 2020. DOI: https://doi.org/10.14393/PPv24n2a2020-58264. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/perspectivasempsicologia/article/view/58264. Acesso em: 24 de fev. 2022.

DOS SANTOS, Gilfranco Lucena. Motivação e Liberdade: a superação do determinismo psicofísico na investigação fenomenológica de Edith Stein. **Kairós**: Revista Acadêmica da Prainha, [*s. l*], p. 216-234, jul. 2011. Disponível em: https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/article/download/179/165. Acesso em: 24 de fev. 2022.

HUSSERL, Edmund. **Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. 2. ed. Aparecida: Ideais e Letras, 2006.

LUCZINSKI, Giovana Fagundes. Corporeidade, sensações e sentimentos vitais em Edith Stein: um diálogo com a Psicologia clínica fenomenológica. In: MAHFOUD, Miguel (org.). **Psicologia com Alma**: a fenomenologia de Edith Stein. Belo Horizonte: Artesã, 2019. Cap. 2. p. 59-86.

MALERBA, Victor de Barros; MASSIMI, Marina. Contribuições de Edith Stein para a questão da (in)definição do objeto de estudo da psicologia. In: MAHFOUD, Miguel; MASSIMI, Mariana (orgs.). **Edith Stein e a Psicologia**: teoria e pesquisa. Belo Horizonte: Artesã, 2013. Cap. 1. p. 79-100.

MASSIMI, Marina. Compreender a estrutura da pessoa: diálogo entre fenomenologia e filosofia aristotélico-tomista, por Edith Stein. In: MAHFOUD, Miguel; MASSIMI, Mariana (orgs.). **Edith Stein e a Psicologia**: teoria e pesquisa. Belo Horizonte: Artesã, 2013. Cap. 4. p. 101-126.

SANTANA, Luiz. **Edith Stein**: a construção do ser pessoa humana. São Paulo: Ideias e Letras, 2020.

SBERGA, Adair Aparecida; MASSIMI, Marina. A formação da pessoa em Edith Stein. In: MAHFOUD, Miguel; MASSIMI, Mariana (orgs.). **Edith Stein e a Psicologia**: teoria e pesquisa. Belo Horizonte: Artesã, 2013. Cap. 7. p. 167-194.

STEIN, Edith. Estudio Primero: Causalidad Psíquica. In: STEIN, Edith. **Obras Completas II**: escritos filosóficos (etapa fenomenológica 1915 - 1920). Burgos: Monte Carmelo, 2005 p. 207-339. 5v.

STEIN, Edith. Introduccíon a la Filosofía. In: STEIN, Edith. **Obras Completas II**: escritos filosóficos (etapa fenomenológica 1915 - 1920). Burgos: Monte Carmelo, 2005, p. 667-912. 5v.

STEIN, Edith. **La Estructura de la Persona Humana**. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

STEIN, Edith. **Philosophy of Psychology and the Humanities**. Washington: ICS Publications, 2000. Disponível em: https://pt.br1lib.org/book/3522590/4abb4a. Acesso em: 13 jan. 2022.

NORMAS EDITORIAIS PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA COLLOQUIUM

A Revista Colloquium publica artigos em português (outras línguas devem ser verificadas junto a equipe editorial).

Podem ser submetidos manuscritos que contribuam para o conhecimento nas áreas da filosofia, teologia, cultura religiosa, ciências da religião e educação.

Os manuscritos submetidos serão encaminhados para aprovação de membros do Conselho Editorial Interno e Externo da Revista. Os pareceres serão encaminhados ao(s) autor(res) para ciência sobre seu teor e reformulação, se for o caso. O simples envio do manuscrito não gera obrigatoriedade de publicação na revista, podendo o material ser aprovado, reprovado ou reenviado para adequações.

O periódico aceita manuscritos para as seguintes seções

Artigos Originais: relatos de pesquisas concluídas (08 a 25 páginas);

Revisão de literatura: revisões bibliográficas que se valem de publicações científicas em periódicos, livros, anais de congressos etc., não se dedicando à coleta de dados in natura, porém não configurando em uma simples transcrição de ideias. Podem ser do tipo Narrativa, Sistemática ou Integrativa (08 a 30 páginas);

Relato de Caso e/ou Experiência: análise de conceitos, procedimentos ou estratégias de pesquisa ou intervenção (08 a 20 páginas);

Resenha: resenhas de obras relacionadas à áreas de alcance da revista nacional ou estrangeira (03 a 08 páginas);

Entrevista: realizadas com pesquisadores, teóricos e personalidades que possam contribuir para discussões sobre temas relevantes (03 a 08 páginas);.

Os manuscritos devem ser enviados *online* conforme as instruções de envio, seguindo passos para Submissões pelo link de submissão.

Link: https://forms.gle/D2b8B1eQFQG5J7oD7

A extensão do texto deve ter até 30 páginas ou 80.000 caracteres (de acordo com a tipologia do texto), digitados em folha tamanho A4, justificado, com espaçamento 1,5 cm e em fonte do tipo Arial tamanho 12 (modelo em anexo); Margens superior e esquerda 3 cm; e inferior e direita 2 cm.

O título do artigo deverá aparecer na primeira página do texto, seguido de sua versão em inglês (ou a segunda língua escolhida). Os títulos devem conter, no máximo, 20 palavras, incluindo artigos, preposições, conjunções etc., e subtítulos devem ser concisos. Deve estar centralizado, em letras maiúsculas e em negrito.

O nome dos autores deve vir após o título em inglês centralizado e em seguida a filiação, mini curriculum e o e-mail dos autores.

Em seguida deve obrigatoriamente acompanhar um resumos de 250 a 500 palavras em português e sua versão em inglês (Abstract) ou espanhol (Resumen - opcional). Espaçamento simples – o resumo deve resumir o texto e ser conciso apresentando os objetivos, métodos e conclusões.

o final dos resumos devem ser indicadas, no mínimo, três palavras-chave (descritores) do conteúdo do texto respectivamente na língua adotada para apresentação do artigo, em português e suas versões em inglês (keywords).

As citações e referências devem seguir as normas da ABNT (autor data ou numérico), desde que o artigo esteja padronizado em apenas uma dessas normas**.**

(ABNT NBR 6023/2018, Informação e documentação – Referências – Elaboração e ABNT NBR 10520/2022, Informação e documentação – Citações em documentos – Apresentação) - https://usp.br/sddarquivos/aulasmetodologia/abnt6023.pdf e https://www.normasabnt.org/nbr-10520/

As citações diretas de até três linhas incorporadas ao texto entre aspas; as citações diretas a partir de quatro linhas com recuo de 4 cm, fonte 11, separadas do parágrafo anterior e posterior com um “enter”, espaçamento entrelinhas simples.

As referências devem obrigatoriamente vir no final do texto, em ordem alfabética (ou numérico), separando bibliografia e demais fontes utilizadas na construção do manuscrito.

Usar paginação no canto superior direito da página.

Imagens, tabelas, gráficos e quadros devem ser incorporados ao texto precedidos de títulos e sucedidos de fonte quando for o caso.

Os notas de rodapé devem conter apenas informações e não referências, formata-las em fonte Arial 10, espaçamento simples com texto justificado.

Os artigos submetidos à Revista Colloquium devem respeitar as Condutas Éticas e Boas Práticas de Publicação (*Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing*) publicadas pelo Comitê de Ética em Publicações (COPE), o Diretório de Revistas de Acesso Aberto (DOAJ) e a Associação de Editores Escolares de Acesso Aberto (OASPA).

A Revista Colloquium reserva-se o direito de realizar, caso necessário, pontuais alterações na formatação, gramática e ortografia dos artigos selecionados para publicação.*

Para mais detalhes, entre em contato com o editor no seguinte e- mail: colloquiumrevista@gmail.com aos cuidados de: Prof. Dr. Saulo Gonçalves Pereira.

Edição Impressa

Grafipres
Rua Doutor Marcolino, 1124
Patos de Minas – MG
38700-160
34-3822-1166

.