

TABORDA, Francisco: *A Igreja e seus ministérios*. Uma teologia do ministério ordenado. São Paulo: Paulus, 2011. 21cm x 13,5cm. 327p. ISBN 978-85-349-2605-8

João Batista Libânio SJ*

Eis um estudo sério, cuidadoso, que une ampla informação de maneira bem sintética com reflexões de aprofundamento. O livro nasce de longa e madura docência sobre esse tema, de maneira que o leitor adquire, num número razoável de páginas, visão vasta da temática. As notas de roda-pé estão a indicar a riqueza de bibliografia consultada e referida, fundando bem as teses propostas.

Na introdução, o A. indica a natureza do livro. Não trata da propagada crise do ministério ordenado, mas pretende compreendê-lo a partir do Evangelho, da tradição e da liturgia da Igreja e contribuir assim para vislumbrar caminhos, sem sucumbir à tentação das receitas. Ademais, estabelece, como ponto de vista central para encarar os ministérios, a prioridade lógica, não cronológica, da Igreja em relação aos ministérios. O ministro existe para a Igreja e em função da Igreja. Por isso, a Igreja vem em primeiro lugar, mesmo que o constituir-se da Igreja resulte da pregação de alguém. Está aí o horizonte em que se move a reflexão do A. Existe certa analogia com outra questão: a prioridade das Igrejas particulares em relação à universal ou vice-versa. A Introdução ainda explicita o termo de sacramento da Ordem, tanto sob o aspecto etimológico, quanto semântico. Tal se faz de maneira detalhada e bem cuidadosa quanto às fontes da reflexão. Termina com rápida menção da metodologia: ao partir da *Lex orandi – Lex credendi* a fim de purificar tal axioma de poeiras históricas, o A. recorre à fundamentação escriturística, reforçada pelo uso da Igreja – *sensus Ecclesiae*. Só então se capta o conteúdo da prece da Igreja, das preces litúrgicas, não vistas em si, mas baseadas na Escritura e atestadas pela Tradição universal.

* O recensor é presbítero da Companhia de Jesus, doutor em teologia, e professor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE – Belo Horizonte, MG.



O livro estrutura-se em três partes e alguns anexos. A primeira volta às raízes da prática ministerial na Igreja, a segunda sistematiza os dados aí colhidos, para na terceira analisar a celebração do sacramento da Ordem, interpretando o que nele se expressa à luz da Escritura e da Tradição. Seguem-se anexos das preces da ordenação episcopal, presbiteral e diaconal. A compreensão da prática ministerial na Igreja se alimenta de três fontes: a atuação de Jesus, os ministérios no Novo Testamento e a evolução histórica na concepção do ministério ordenado.

O Novo Testamento apresenta-nos a práxis de Jesus. Ela é e permanece definitivamente como última base crítica para o ministério na Igreja que a persegue desde o início até hoje, ora mais fielmente, ora menos. Nesse capítulo, o A. debate-se com três modelos fundamentais do agir de Jesus: sacerdotal, servo de YHWH e Bom Pastor. O modelo sacerdotal não responde aos escritos do Novo Testamento. Pelo contrário, parecem descartar tal título para mostrar a distância de Jesus em relação ao sacerdote judeu – ele não pertencia ao sacerdócio aarônico nem era da tribo levítica – e ao sacerdote pagão. O A. mostra como esses sacerdócios geriam o espaço e o tempo sagrados em conflito com o profano. Jesus, porém, relativiza tal mundo. Ele provoca a desabsolutização da ordem vigente cósmico-político-religiosa e se constitui fim e realização do sacerdócio, como a Epístola aos Hebreus nos refere. Ela não entende o sacerdócio de Jesus de maneira ritual, mas histórica, vivencial, existencial. O A. apresenta-nos clara e excelente síntese dessa epístola no referente ao significado do sacerdócio de Cristo. O capítulo prossegue a reflexão sobre a práxis de Jesus como Servo de YHWH e sobre o ministério na Igreja segundo esse modelo. Nesse parágrafo, o A., com apoio sobretudo em H. Arendt, trabalha o conceito de poder, tanto na perspectiva antropológica como sociopolítica, que servirá para contrapor-lo à perspectiva do Servo de YHWH. Este vivencia o poder pela fraqueza. E mais adiante, enfoca tal questão respeito ao ministério na Igreja, encarando o poder como serviço. Conclui o capítulo estudando o ministério na Igreja segundo o modelo do Bom Pastor. Imagem altamente bíblica. Por meio da Reforma, ela se tornou comum nas Igrejas evangélicas, ao contrário da categoria de sacerdócio. Embora a imagem tenha certa ambiguidade no sentido de insinuar a dependência das ovelhas, o A. mostra-lhe a outra face, enquanto exprime um pastor que caminha à frente, provê, cuida, faz-se solidário até a entrega da própria vida. Em toda essa reflexão, o A. mostra reserva sobre o conceito de sacerdócio. A designação “sacerdotal” para os ministérios presbiteral e episcopal



carrega certa ambigüidade. Nas pegadas de Y. Congar, escreve que o termo “sacerdote”, “que em realidade qualifica todos os cristãos e que, a título autêntico, só qualifica Jesus Cristo, o único sacerdote, não é [um termo] muito bom” para designar o ministro ordenado.

O capítulo II estuda os ministérios no Novo Testamento, ao distinguir entre básicos e estruturais das comunidades. Trabalho sério e cuidadoso. Aborda os três ministérios básicos dos apóstolos, profetas e doutores, dando relevo ao dos apóstolos. Depois de caracterizar, em geral, os ministérios estruturais das comunidades, percorre, com rigor e esmero, textos da Carta aos Filipenses, dos Atos dos Apóstolos, das Epístolas Pastorais, das dirigidas às comunidades de Colossos e Éfeso e a outras comunidades espalhadas em diversos escritos (Epístola de Pedro, Epístola aos Hebreus, Epístola de Tiago, Evangelho de João, Segunda Epístola de João e Apocalipse). Aí se encontram esclarecimentos sobre tais ministérios. Destarte, tem-se visão ampla de como eles se foram construindo nas diferentes comunidades no início da Igreja. Tabora chega a conclusão muito interessante: “O ministério não se desenvolveu em torno da eucaristia ou da liturgia, mas em torno da construção da comunidade, pela pregação, exortação, direção e também, sem dúvida, pela eucaristia”.

No terceiro capítulo, o A. dirige a atenção à evolução histórica da concepção do ministério ordenado. Ele o faz em três ondas. A primeira trata da concepção pneumatológico-ecclesial, correspondente ao primeiro milênio. Nela se salienta o gesto sacramental da imposição das mãos com a prece da ordenação, ordenando o candidato para uma comunidade local concreta, onde desempenhará o ministério. A segunda onda, correspondente ao segundo milênio, desloca o movimento para a dimensão cristológico-individualista. Retira a imposição das mãos do contexto da Igreja local e lhe dá certa autonomia. Quando se respeitam matéria e forma, a ordenação é válida, independente da vinculação com a comunidade. O decisivo é o cumprimento do ritual, mesmo que se continue mencionando o “título de ordenação”. Vários fatores contribuíram para a privatização do ministério ordenado. O A. estuda a evolução medieval na qual o ministério se entende como potestas (poder), mostrando que, sendo rejeitado nos inícios, tal conceito obteve na Idade Média foro de cidadania na teologia e no direito canônico. Isso não acontece sem a influência do renascimento do direito romano no final do séc. XI para o começo do séc. XII e de outros fatores políticos. Com ele se processou a progressiva clericalização. Em conexão, deu-se também a privatização



da missa. Mudou-se o sentido na relação Cristo-Igreja, eucaristia-Igreja. Na Patrística, a Igreja era o *corpus verum* de Cristo e a eucaristia o *corpus mysticum*. No começo da Idade Média se inverte por causa da disputa sobre a presença real na eucaristia com repercussão no ministério ordenado. O presbiterado começou a ser compreendido como estado de vida com valorização do celibato, distinguindo-o e separando-o dos não presbíteros. Acentuam-se o caráter sacramental e sua ação *in persona Christi*. Corre-se o risco de serem esquecidas a relação com a comunidade e a própria eclesialidade do ministério. O Concílio de Trento, que poderia ter sido um momento de equilíbrio, perdeu tal chance por causa das opções metodológicas de tratar os temas postos pelos Reformadores e de não querer dirimir controvérsias existentes entre as escolas teológicas católicas. Ele esposou, pelo menos, duas teologias do ministério ordenado, observa Taborda: uma, baseada no conceito de sacerdócio; outra, em torno da hierarquia, tendo o bispo no vértice. Não conseguiu, porém, formular uma teologia adequada do episcopado e por isso não integrou a teologia do sacramento da Ordem numa eclesiologia. Reafirma, perpetua e reforça a posição medieval do sacerdócio como “poder de consagrar”. O Concílio Vaticano II, mesmo que não tenha conseguido uma síntese das teologias dos dois milênios, apontou-lhe o rumo. Ele supera a dicotomia entre *potestas ordinis* e *potestas jurisdictionis*, integrando-as num único conceito de *sacra potestas* que ele interpreta a partir do tríplice *múnus* de ensinar, reger e santificar. Por fim, considera o ministério a partir do episcopado, sacramento da “plenitude do sacerdócio”.

Terminada essa parte sobre as raízes do ministério ordenado na Igreja, o livro dedica um capítulo sobre a sua eclesialidade. Começa, então, pela caracterização da Igreja particular a partir de seus elementos constitutivos. Ela é congregada no Espírito Santo por meio do Evangelho e dos sacramentos, em comunhão com seu pastor. A eucaristia ocupa entre os sacramentos papel primordial. Ela faz a Igreja. Vê-a em tensão com a Igreja universal. Reflexão eclesiológica fundamental para evitar os dois extremos do galicanismo da Igreja particular e uma hipostasiação da Igreja universal. E pior ainda, quando esta se identifica na prática com a Igreja de Roma. As reflexões sobre a eclesiologia da Igreja particular vêm muito a propósito no momento atual em que o clima criado no Concílio Vaticano II, valorizando-a, arrefece. Salienta-lhe a dimensão de comunhão de pessoas. E a Igreja no todo se entende una e única como comunhão de comunhões. Considera secundária a distinção entre ministros e não-ministros em comparação com o que lhes é comum.



Acentua a Igreja local como comunidade diversificada pelos carismas e assentada sobre a igualdade fundamental. Não há oposição entre ministérios e carismas, já que o próprio ministério é carisma.

Prossegue a reflexão, caracterizando o ministério ordenado, primeiro, de um modo geral. Considera-o na vida da Igreja, na comunidade e diante dela. Julgo essas páginas iluminadoras sobretudo para aqueles que se preparam para o ministério ou já o exercem. Texto cuidadoso e crítico, ao identificar tradições diferentes, mostrando-lhes a maior ou menor pertinência com uma concepção do ministério ordenado na Igreja. Essa tese central do livro atravessa os capítulos: a precedência da Igreja sobre os ministérios em que pese certa tendência oposta. Merece destaque o parágrafo dedicado à sucessão apostólica. Ilumina e corrige equívocos sobre a materialidade de tal transmissão e permite abertura ecumênica, de um lado, e evita aventureirismo, de outro. Num segundo momento, Taborda detém-se em cada um dos três ministérios ordenados. Texto esclarecedor. Tanto mais importante quanto muitas igrejas particulares se consideram nelas mesmas sem comunhão com as outras e em mera dependência subordinada de Roma. Assim a colegialidade eclesial se esvai e o ministério presbiteral, também ele, perde a dimensão colegial, ao permanecer funcionalmente na dependência unilateral dos bispos. Em algumas igrejas, multiplicam-se os diáconos, sem muita clareza sobre tal ministério. Taborda delinea muito bem a distinção e articulação entre esses ministérios. Realmente vale a pena conferir. Situa bem a posição do ministério episcopal, sua colegialidade e também o presbiteral na sua função de coletivo em torno do bispo. Além disso, ilustra o ofício diaconal a partir da tradição da Igreja, oferecendo luzes para as Igrejas que estão reimplantando o diaconato permanente. Elucida esse ministério a partir sobretudo do serviço aos pobres, prolongando a presença dos bispos nesse mundo.

Pareceu-me muito pertinente e lúcida a abordagem da problemática vocacional. Apresenta as duas correntes principais e oferece elementos teológicos para juízo crítico sobre elas. Uma atribui relevância à dimensão subjetiva do candidato e a outra ao chamado que a Igreja faz para alguém, julgado apto por ela, assumir o ministério ordenado, mesmo contra sentimentos interiores. Os promotores de vocação têm muito que aprender dessa explanação. Estuda em dois parágrafos conclusivos do capítulo a situação anômala do presbítero religioso que não se entende a partir do presbitério em torno do bispo e o fato dos bispos titulares que não presidem a uma Igreja particular. Por essa ocasião, Taborda recorre à



tradição oriental e oferece-nos iluminadora explanação sobre o “princípio da economia” que corrige a tendência legalista ocidental.

E o livro constrói uma terceira parte que estuda o ministério uno da Igreja, sacramentalmente instituído num processo em que a ação divina se expressa na ação humana. Dedicar-se a enuclear a estrutura e os elementos essenciais de uma ordenação. E para tanto, explicita a expressão significativa do sacramento da Ordem e debruça-se sobre as preces da ordenação. A instituição de ministros da e na Igreja se realiza por meio do sacramento da Ordem que lhes confere a graça da função a que são destinados e a força do Espírito Santo para viver dignamente tal sacramento. Como todo sacramento, este tem um núcleo central em que se unem palavra e gesto simbólico para expressar aquilo que a Igreja suplica a Deus, acreditando na promessa infalível de sua Palavra.

O ato fundamental da vida da Igreja, a saber, a instituição de ministros nas ordens do episcopado, presbiterado e diaconado se situa num movimento em três momentos: a escolha, a designação e a acolhida dos novos ministros em cada um dos graus. Entram em questão quatro agentes: a comunidade, o bispo, o ordenando e o Espírito Santo. Tal movimento tem a culminação na imposição das mãos acompanhada da prece solene da Igreja reunida em oração. O gesto da imposição das mãos – quirotonia – mereceu longo estudo para detectar-lhe o sentido profundo de que o ministro é dado por Deus para agir na comunidade e por meio da comunidade na comunhão entre as comunidades. Esse gesto significa transmissão de poder ou constituição em autoridade. A sua força simbólica tem raízes antropológicas. Encontram-se ressonâncias no Antigo Testamento e na tradição judaica. Faz-se presente no Novo Testamento. De passagem, aborda-se tanto a ordenação sem imposição das mãos como as suas variantes nas diversas liturgias. Termina esse tema percorrendo brevemente a evolução de tal expressão significativa no rito romano puro, no Pontifical Romano-Germânico (séc. X), nos pontificais da Idade Média alta e tardia, e na reforma litúrgica do Vaticano II.

O texto da Tradição Apostólica, antigamente atribuída a Hipólito de Roma, por causa de sua importância, mereceu consideração detalhada no referente à ordenação episcopal. O texto do Testamento do Senhor, datado provavelmente do séc. V, na Igreja da Síria, ofereceu o material para a estrutura da ordenação presbiteral e diaconal. Quanto às preces da ordenação, Taborda faz-lhe estudo pormenorizado em dois momentos. Num primeiro, dedica-se a mostrar o dinamismo literário-teológico das preces de aliança, gênero literário das anáforas ou orações eucarísticas



e de outras preces de fundamental importância na celebração dos sacramentos. Tal movimento corresponde à dinâmica teológica da relação de aliança entre Deus e a humanidade. Num segundo momento, a atenção se volta para analisar as preces de ordenação na liturgia romana atual. O livro termina com três anexos: a Prece de ordenação episcopal do Sacramentário Veronense/Gelasiano, a Prece de ordenação presbiteral do Sacramentário Veronense e a Prece de ordenação diaconal do Sacramentário Veronense.

Livro muito maduro, levado a cabo com extremo esmero. Revela sólido conhecimento das fontes e uso de ampla bibliografia. Apesar de ser alentado, apresenta, porém, sínteses bem elaboradas de pontos importantes da teologia ministerial. Assim o leitor penetra no sentido profundo do ministério ordenado na Igreja. O horizonte principal de compreensão é a Igreja como sacramento maior da presença salvífica de Jesus. Talvez tenham faltado um toque latinoamericano e certa referência às situações gritantes de nossa realidade social e eclesial. Entende-se, porém, tal reserva devido à opção do A. de pensar tal relação mais a modo de provocação, de decorrência da *Lex orandi e Lex credendi*, de onde surge uma *Lex agendi* libertadora. Fica para os leitores e estudiosos o desafio de chegar até a esse nível que o livro provocou. Recomendo a leitura aos ministros ordenados, àqueles que se preparam para tais ministérios e ao fiel comum a fim de compreenderem melhor a vida da Igreja. Superam-se preconceitos contra o ministério ordenado, criados, bastas vezes, não por causa dele mesmo, mas devido a compreensões limitadas e defeituosas do mesmo.

Endereço do Recensor:

Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
Planalto
CEP 31720-300 Belo Horizonte, MG



MOLTMANN, Jürgen. *No fim, o início: breve tratado sobre a esperança*. São Paulo: Loyola, 2007, 206 p.

Lucas Fernandes Bombazar*

NO FIM, O INÍCIO:
BREVE TRATADO SOBRE A ESPERANÇA

Quotidianamente ouvem-se inquietações, vindas de lugares e pessoas mais diversas. Seja na família, no trabalho, nos hospitais, presídios ou nas comunidades eclesiais. Quantas são as dores apresentadas, os medos e os desafios. Levando-se em consideração tamanha demanda de “alegrias e esperanças, tristezas e angústias dos homens de hoje” (Cf. *Gaudium et Spes* n. 1), a presente obra do teólogo alemão Jürgen Moltmann: “*No fim, o Início*” é uma feliz oportunidade para mergulharmos no contexto humano a partir da nossa fraqueza. Atingir a humanidade a partir de seus porões. Ler “*No fim, o Início*” é partilhar a experiência de alguém que fez teologia a partir da angustiosa realidade de um campo de concentração. O livro não traz receitas prontas, mas uma importante bagagem teológica para se entender a atualidade. Convive-se com perguntas que perpassam a pós-modernidade, tais quais: *como ainda falar do amor de Deus depois de atrocidades como a de Auschwitz? Ou dos genocídios em massa de inocentes? Ou mesmo: qual o sentido da vida humana? Por que existe o sofrimento?*

Jürgen Moltmann, natural de Hamburgo (Alemanha), é teólogo protestante, que em 1957 habilitou-se para a docência nas áreas de Dogma e Teologia Sistemática. Lecionou Sistemática na Universidade de Bonn. Em 1967, transferiu-se para a Universidade de Tübingen, onde continuou a exercer a mesma função. Recebeu diversos prêmios; entre outros, o prêmio Grawemeyer Award in Religion, da Universidade de Louisville, Kentucky (EUA).

Em três brevíssimas páginas (pp. 49-51), J. Moltmann brilhantemente relata toda a sua vida. Três páginas que levam a mergulhar no âmago de uma personalidade que sentiu na própria carne o total desprezo

* O autor é bacharel em Filosofia pela Faculdade Vicentina (Curitiba PR) e aluno do sexto semestre do curso de Teologia do ITESC.



humano. “*Eu não sou apenas um teólogo que se ocupa cientificamente das esperanças e das angústias das pessoas, sou também um sobrevivente de Sodoma e Gomorra.*” Uma dolorosa realidade. O autor fala da destruição de sua cidade natal, Hamburgo, em julho de 1943. A Real Força Britânica vinha noite após noite com mil bombardeiros sobre a cidade. “*Naquelas noites, 40 mil pessoas foram consumidas pelo fogo.*” (p. 49)

Depois de tantas conquistas, descobertas e inovações, a humanidade pós-moderna experimenta não só a luz da racionalidade, mas também a própria racionalidade enlouquecida. Exatamente nesses meandros frenéticos em que mergulhou a modernidade e conseqüentemente a pós-modernidade, é que encontramos pessoas como Jürgen Moltmann, tirando o extrato de sua *Teologia da Esperança e Teologia da Cruz*; ou como Viktor Emil Frankl, ‘um psicólogo nos campos de concentração’, com sua *Logoterapia*; ou mesmo Dietrich Bonhoeffer, no aspecto bíblico-exegético; Edith Stein, com sua *Ciência da Cruz*, ou François Xavier Van Thuan, com a espiritualidade da esperança. Enfim, são tantos os homens e as mulheres que souberam encontrar nas catástrofes produzidas pela engenhosidade humana o sentido e o conteúdo absoluto de suas vidas e obras.

O autor relata com minúcias a perda das pessoas queridas: “*Mas a bomba que estraçalhou o colega de classe que estava ao meu lado na máquina de comando poupou-me de maneira inexplicável.*” (p. 49) E segue comentando as tantas mortes do campo de concentração de Neuengamme, em Hamburgo, como o da Bielo-Rússia durante a ditadura nazista. Diante de tamanho sofrimento, a pergunta que o próprio autor se faz: “*Qual a impressão que a catástrofe causou naquele jovem de 17 anos? [...] naquela noite catastrófica, porém, pela primeira vez em minha vida, clamei: Deus onde estás? Surgiu então a outra pergunta, que me persegue por toda a vida: por que eu permaneci vivo e não morri também como os outros?*” (p. 50) A grande resposta que Moltmann encontrou não foi no clássico de Goethe ou na filosofia niilista de Nietzsche, pensadores um tanto distantes de sua busca, como ele mesmo relata. Mas a resposta estava no Evangelho de Marcos: “*Chegando no grito de morte de Jesus, ‘Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?’ , tive a profunda impressão: este é o único que me pode entender.*” (p. 51) E foi naquele campo de concentração escocês que o autor abraçou a fé cristã e decidiu estudar teologia.

Diante do conhecido *caos pós-moderno*, duas atitudes movem as pessoas: ou a *apatia temerária*, que só faz enxergar o fim imediato de



tudo; ou a *coragem destemida* que as expande para frente, numa compreensão de que tudo está ainda no seu início. A propósito, assim dizia o papa Bom, João XXIII: “Por que temer? Não estamos no começo do fim. Estamos apenas no fim do começo!” E Moltmann: “*A expectativa cristã de futuro nada tem a ver com o fim; fim da vida, fim da história ou com o fim do mundo, mas com o início: o início da verdadeira vida, o início do reino de Deus e início da nova criação de todas as coisas em sua forma definitiva.*” (pp. 9-10) O próprio autor apresenta a presente obra como: um *breve tratado da esperança*.

Esse “tratado sobre a esperança” é dividido em três grandes partes, que correspondem aos três inícios de nossa vida: nascimento – renascimento – ressurreição. Na primeira parte, no capítulo primeiro (pp. 15-32), a partir dos exemplos da infância e da juventude, que constituem o início cronológico da vida humana, o autor vem mostrar a novidade que acompanha uma criança que nasce. “Nasceu para nós um filho” (Cf. Is 9,5) “*A cada criança nascida no mundo judeu, a mesma esperança: de cada uma delas poderá nascer o Messias.*” (p. 16) O autor apresenta o nascimento de Jesus como a grande esperança que nos veio visitar. “*O grande domínio de Deus que tudo abarca começa com o domínio pacífico de uma criança.*” (p. 16) Na segunda parte deste capítulo introdutório (p. p. 33-43), o capítulo segundo fala da juventude. Quais as possibilidades do futuro dessa juventude? “*Não estamos então em cada presente, pouco importa o quanto sejamos jovens ou velhos, no limiar cronológico desse futuro, e as possibilidades de futuro que percebemos e realizamos na expectativa e na esperança não nos tornam qualitativamente ‘jovens’, pouco importando o quanto sejamos jovens ou velhos em anos? Com o tempo envelhecemos, é verdade, mas podemos tornar-nos jovens com o futuro, se aceitamos os desafios.*” (p. 33) Podemos resumir toda essa primeira parte numa máxima: O novo traz consigo um início fascinante.

A segunda grande parte se subdivide em quatro capítulos (pp. 47-120). Nesse ponto do livro, o autor trabalha com categorias escatológicas de cada momento histórico. Ou seja, da história das catástrofes e dos novos inícios delas originados. Em cada novo fim, um novo início. O autor faz também um paralelo entre as catástrofes bíblicas, como as do dilúvio até os horrores apocalípticos com as catástrofes atuais. Apresenta assim a fé justificadora como um ânimo para o novo início e o renascimento para a esperança.



Moltmann segue apresentando quatro grandes catástrofes da humanidade, relacionadas com o novo início delas emergido. O *dilúvio*. A destruição da terra pelas águas está presente nas sagas de muitos povos. Mas, a figura do dilúvio é provocativa e suscita muitos questionamentos. “*Segundo uma interpretação judaica, isso quer dizer: Por que, afinal, Ele criou os seres humanos, já que devia saber que eles o enganariam? A resposta da história do dilúvio é: Ele se enganou e volta atrás com a criação dos seres humanos. [...] Enquanto Deus castiga o delito humano, ele ainda se interessa pelo ser humano e ainda crê em sua capacidade de tornar-se melhor. [...] ‘Ele se arrependeu de ter criado o ser humano’.* Nessa breve frase está contida a teologia mais impressionante que se pode imaginar.” (p. 56) O autor segue apresentando a delicadeza do problema que está por detrás do dilúvio. A salvação do grupo de Noé, a volta da vida sobre a terra, a nova criação, tudo isso revela a paciência de Deus, permitindo que a vida volte com o vigor de antes, mesmo com todas as contradições.

A segunda catástrofe apresentada pelo autor: a *catástrofe de Israel e o início do Judaísmo*. “*Inicialmente, essa catástrofe de Israel é denominada Korban, destruição, mais tarde, arrasamento de Jerusalém pelos romanos em 70 d. C. e, por fim, Auschwitz.*” (p. 58) Houve, ao que afirma o autor, a *in-habitação* de Deus, visibilizada no símbolo da Arca da Aliança. Depois, Salomão constrói o Templo e, a partir de então, Deus habitava no lugar conhecido como Santo dos Santos. E a pergunta do autor: “*Mas o que ocorreu com essa in-habitação de Deus, denominada Shekinah, no momento em que o Templo foi reduzido a chamas? Teria ela retornado a Deus no céu? Ou Deus ‘permaneceu habitando em meio aos israelitas’, acompanhando o povo para o cativo?’*” (p. 59) Depois dessa catástrofe, após esse *fim* surge uma nova compreensão teológica da ação salvífica de Deus: “*Por meio de sua Shekinah, o Deus eterno e sem fim se tornou companheiro de caminhada e de sofrimento, perseguido e sofredor junto com seu povo disperso.*” (p. 61) Nessa perspectiva, pode-se lembrar a resposta popular dada nas celebrações eucarísticas brasileiras: “O Senhor esteja convosco! *Ele está no meio de nós!*” A propósito, eis o que exclama Noemi, convicta e confiante, diante de suas duas noras: “*o Senhor tinha visitado o seu povo e lhe tinha dado pão.*” (Cf. Rute 1,6) Deus está com seu povo. E Deus veio visitar e armar sua tenda junto de seu povo.

A terceira catástrofe: do *Gólgota ao início do Cristianismo*. O próprio cristianismo resultou de uma crise, ou de uma aparente derrota:



a crucifixão do messias Jesus no Gólgota. “*Deus não mais espera, Deus vem ao encontro do ser humano.*” (p. 62) O Filho de Deus morre na cruz romana no maior abandono de seu Pai: “Deus meu Deus meu, porque me abandonaste?” (cf. Mc 15,35) Mas esse aparente fim deu início a um verdadeiro começo, a nova criação de Deus instaura na Ressurreição de Jesus Cristo. “*Com a ressurreição de Cristo da catástrofe do Gólgota, já se deu o novo início, um início que não mais passará, porque surgiu da superação da transitoriedade.*” (p. p. 66-67) A fé na ressurreição atacou os poderosos dominadores deste mundo.

A quarta catástrofe: *a atual destruição catastrófica do mundo moderno*. Nessa análise, Moltmann faz um paralelo entre as destruições ‘apocalípticas’ produzidas pelo capricho humano e os apocalipses bíblicos. “*Os apocalipses bíblicos não são cenários pessimistas de catástrofes mundiais que apenas espalham medo e terror, com a intenção de paralisar as pessoas mediante a adequada crença na fatalidade. São mensagens da esperança no perigo, que deve ser atentamente encarado e ao qual se deve opor resistência. Eles mantêm viva a confiança em Deus[...]. Os apocalipses bíblicos e as teologias da catástrofe nada tem a ver com as modernas fantasias do fim do mundo.*” (p.70) O que acontece atualmente é o denominado ‘*apocalypse now*’ que designa as catástrofes causadas pela humanidade: a repentina possibilidade da catástrofe atômica e ecológica; suicídios em massa de adeptos de seitas por vários países; o 11 de Setembro de 2001 no World Trade Center e no Pentágono em Washington; terrorismos de todas as naturezas e genocídios camuflados. Isso leva o autor a concluir que a humanidade, diante de tais catástrofes produzidas pela perversidade humana e não por Deus, revela um clima de *tempos finais sem esperança*.

Segue o capítulo II – Um capítulo inteiro dedicado a um tema muito comum para o cristianismo, a oração que acompanha os cristãos desde suas primeiras comunidades, a súplica do “*Livrai-nos do mal*”. A justiça de Deus e o renascimento da vida. Pedimos sempre a Deus que nos livre dos males que quase sempre nós mesmos causamos e que conseqüentemente nos oprimem. “*Livrai-nos do mal*’. *Nas experiências dessa libertação do mal reconhecemos a bondade criadora de Deus.*” (p. 71) A justiça de Deus torna a pessoa humana livre e inteira para um novo início. O autor continua a reflexão equiparando dois atos constantes do crente, o pedido do “*perdoai a nossa culpa*” e o “*livrai-nos do mal*”, mostrando que a libertação dos males abarca até o perdão dos pecados. Dois gritos são apresentados, “*o clamor por justiça e por Deus, o qual,*



contudo, não se origina apenas das experiências de sofrimento dos grandes crimes contemporâneos contra a humanidade, mas também das experiências cotidianas de estar pessoalmente à mercê do acaso e do destino, da enfermidade e do acidente.” (p. 75) O segundo grito trata daquela voz que vem dos agentes da injustiça. “Também eles tornam-se vítimas do mal, mas de maneira diversa das vítimas sofredoras; eles se tornam servos ativos do mal e, com isso, culpados.” (p. 76) Deus se solidariza com os que sofrem. Onde se materializa essa solidariedade? Está no delicado fato de *“tudo o que é feito aos pobres e indefesos, indiretamente também é feito a Ele.”* (p. 82) Tratamos a respeito não de um ídolo que necessita da constante visita dos seus súditos, mas de um Deus vivente que vem ao encontro dos seus, solidarizando-se através de sua *Shekinah*. Um Deus visitador: “Um grande profeta surgiu entre nós e Deus visitou o seu povo.” (cf. Lucas 7,16)

“‘Somente um Deus sofredor pode ajudar’, escreveu Dietrich Bonhoeffer na prisão da Gestapo. Um Deus que essencialmente fosse incapaz de sofrer também seria incapaz de sofrer com outrem e incapaz de ter compaixão. O Deus ‘impassibilis’ é um Deus sem coração e sem misericórdia, uma fria potência celeste” (p. 91) É fadada ao fracasso uma religião que não se serve dessa categoria teológica. Diante de uma realidade tão liquefeita como a atual, a solidez da compreensão de um Deus sofredor junto aos sofredores se faz indispensável. Assim, em Jesus Cristo se revela a imagem do Pai, e nas palavras e ações do Filho as do Pai estão presentes. *“Assim como Jesus age, Deus também age; assim como Jesus sofre, Deus também sofre; assim como Jesus vive, Deus também vive, como está resumido na afirmação de Jesus a respeito de si próprio no Evangelho de João: ‘Eu estou no Pai e o Pai está em mim’ (Jo 14, 9.11).”* (p. 83) A despedida de Cristo em sua morte se transformou em novo e eterno início em sua ressurreição.

Segue, nos últimos capítulos da segunda parte, a temática da espiritualidade que contém a esperança cristã. Diante de tal proposta, dentro da sumária e possível falta de esperança, surgem dois significativos problemas: a presunção e o desespero. “Na presunção, nós mesmos assumimos a realização da esperança, não mais esperando em Deus. No desespero, duvidamos de qualquer realização, destruindo em nós a esperança.” (p. 119) Conclui o autor com uma bela definição dessa esperança que nada tem a ver com estagnação: *“Se tivéssemos ante os olhos apenas o que vemos, nós aceitaríamos as coisas como são, de bom ou mau grado. Mas o fato de não aceitarmos que entre nós e a realidade não há nenhuma*



harmonia, nem cordial nem teimosa, é obra da inextinguível esperança por uma vida plena. Ela nos mantém nessa atitude sem reconciliação até a chegada do grande dia de Deus. Ela nos mantém em movimento e a caminho. Ela nos enche dessa abertura para o mundo.” (p. 120)

Na terceira grande parte, subdividida em quatro capítulos, o autor parece suplicar: “*Ó início sem fim...*” (pp. 123-202) “*Esse título provém do antigo hino religioso ‘O Ewigkeit, du Donnerwor’ de Johan Rist, e define paradoxalmente a eternidade como ‘tempo sem tempo’.*” (p. 124) Neste ponto da obra, o autor passa a tratar das *realidades últimas*. Com a pergunta inquietante: existe vida após a morte? O que esperamos? O que nos espera? Ao adentrar na última parte de seu *tratado sobre a esperança*, Moltmann nos faz mergulhar no misterioso campo da morte/ressurreição. É fascinante a forma como o autor trata de temas tão delicados, que vão desde as noções de céu; paraíso; inferno e purgatório. Por ser protestante e pensar um pouco diferente dos católicos, ele sabe expor as doutrinas sem ser taxativo ou condenativo. Mas, sobretudo, ele sabe brilhantemente conduzir o leitor num excelente caminho de reflexão.

“*Para onde, portanto, vamos nós? O que nos espera?*” (p.125) Vive-se a todo momento em meio a sofrimentos. Há sofrimentos exteriores que tornam a vida inaceitável, tais como a rejeição, o desemprego, as enfermidades. Há também sofrimentos interiores. Não somos um dualismo entre corpo e alma, somos inteiros. “*O que poderia então significar para nós uma vida após a morte, se antes da morte não houvesse uma vida plena, à qual nós dizemos sim?*” (p. 126) Essa inteireza nos acompanhará até o dia em que todas as coisas serão “*recapituladas em Cristo*” (cf. Ef 1,10) A vida plena e abundante que desejamos no além morte, é a que por direito e justiça deve estar acontecendo desde agora, em vida e “*vida abundante*” (cf. Jo 10,10).

Fomos projetados de dentro de Deus para sermos vivos. “*Por essa razão, pretendo entender a ‘alma de nossa vida’ diversamente do que entendia Platão: a vida humana é totalmente viva. E vitalidade humana significa ter interesse pela vida, participar, compartilhar-se e dizer sim à própria vida.*” (p. 130) Se não há ruptura nem distâncias inacessíveis entre esta vida e a futura, logo essa vida deve estar imbuída de abundância e não fadada ao esquecimento, desprezo ou até a vontade de eliminá-la. É muito interessante a insistência do autor em mostrar essa unidade, essa completude de que é constituída a vida humana. “*Certamente não sua alma sem corpo, nem seu corpo sem alma, e sim a sua vida como*



um todo, no espaço e no tempo, toda a história de sua vida.” (p. 132)
E assim Moltmann conclui a terceira parte de sua obra, no resgate do verdadeiro sentido da vida eterna. Eternidade essa que não se desvincula da realidade, mas que é continuidade dessa mesma vida de agora. Foi o que afirmou categoricamente Dietrich Bonhoeffer, teólogo da resistência aos sistemas totalitários: “*Somente pode crer no Reino de Deus quem ama simultaneamente a terra e Deus.*” (p. 197)

O autor termina, conceituando a modalidade *vida eterna* relacionando-a com a fidelidade histórica de Deus; a ressurreição de Cristo e a experiência do Espírito Santo como as bases para a expectativa no futuro mundo novo. Conclui-se o *Tratado da Esperança* assimilando-se a transformação que sofreu Moltmann a partir da catástrofe atroz dos campos de concentração. Dessa tragédia nasceu a *teologia da Esperança* e a certeza de que o Deus *Todo Poderoso*, capaz de encher mil mundos dos nossos com sua presença, foi capaz de “*ver, ouvir, conhecer e descer para libertar seu povo*” (Cf. Ex 3,7).

Endereço do Recensor:

Rua Manoel Inocêncio Martins, 29

Bairro Pantanal

CEP 88040-330 Florianópolis, SC

<http://seminaristasdelages.webnode.com.br>

E-mail do recensor: bombazarl@hotmail.com



EBEJER, Walter Michael, Dom, O. P. *A teoria platônica das formas: com especial referência a sua cosmologia no Timeu*. União da Vitória: UNIUV, 2010, 355 pp.

Armando Rafael Castro Acquaroli*

João Paulo II, em sua encíclica *Fides et ratio*, utilizou uma poética frase para apresentar a relação entre filosofia e teologia, afirmando que *fé e razão são como que duas asas pelas quais o ser humano se eleva para contemplar a verdade*. De fato, é inegável o quanto ambas se interpenetram ao longo da história, porém sem se confundir. Por isso, para que haja uma correta teologia, é mister que esteja solidamente fundado na filosofia.

Nesse sentido, a compreensão do pensamento de Platão é um importante adinículo para perquirir a teologia, sobretudo ocidental, bastante influenciada por Agostinho, reconhecido neo-platônico. Por isso, uma nova visão da teoria das formas, conforme a obra de Ebejer, implica também nova perspectiva cosmológica, antropológica e teológica. Por conseguinte, o livro ora recensionado é uma preciosa contribuição para o aprofundamento da *Sacra Doctrina*.

O autor nasceu em 1929, em Dingli, ilha de Malta. Estudou como frade dominicano na Inglaterra. Em 1956 obteve, em sua terra natal, o título de Lente em Filosofia e Teologia, pelo Studium Generale. Tendo em vista obter um doutorado em Roma, elaborou a tese "*Plato's Theory of Forms, with special references to his Cosmology in the Timaeus*", a qual, porém, nunca foi defendida. Trabalhou como missionário em várias regiões do Brasil e, em 1976, tornou-se bispo de União da Vitória-PR. Nesse período, lecionou no Studium Theologicum e na PUC, ambos em Curitiba. Atualmente, D. Walter é reitor do seminário diocesano de União da Vitória, e membro fundador da Academia de Letras do Vale do Iguaçu.

Uma excelente apresentação do surgimento da filosofia começa o livro. Parte do período axial grego, passando para sua conservação e divulgação nos ambientes cristãos, judeus e muçulmanos. Em seguida, mostra os conflitos das três grandes religiões monoteístas, que se refletiam nas filosofias adotadas como fundamento de suas teorias, a saber,

* O recensor é aluno do 6º semestre de Teologia do ITESC.



aristotélica ou platônica. Desse modo, em meio às intempéries históricas, as duas grandes escolas gregas perduraram ao longo dos séculos e chegaram até nós, por vezes, de modo deturpado.

No primeiro capítulo (p. 35-42), Ebejer discorre sobre o conceito de Ideia, (*Idea, eidos, génos*) usado por Platão, que é aplicável a três aspectos da teoria. O primeiro, *ontologicamente*, isto é, a forma é verdadeiramente ser. O segundo, *teleologicamente*, de modo que as Ideias são modelos aos quais todo devir se conforma. Terceiro, *logicamente*, como estruturação da ordem do universo. Acentua, porém, que são três aspectos inseparáveis. Conclui apontando que o problema daí decorrente é a falta de uma causalidade eficiente.

O capítulo segundo (p. 43-48) mostra a dificuldade de interpretar Platão, haja vista sua escrita dialogal, não sistemática e feita nos mais variados contextos. Somente a partir do *Teeteto* e do *Parmênides* aparece um Platão menos vinculado ao seu mestre Sócrates e tentando provar suas próprias teses. Além disso, traz à tona as polêmicas questões das doutrinas não-escritas e a confiabilidade da crítica aristotélica.

Nos capítulos terceiro e quarto (51-70), Ebejer tematiza alguns aspectos da Ideia. Para ele, o que deve ser definido, conforme o escrito *Hípias Maior*, é a própria beleza (*auto to kalón*) e não as suas realizações particulares. Para ascender a tal beleza, conforme escrito em *Simpósio*, galga-se desde a beleza da terra, elevando-se em direção às práticas louváveis, i.e., virtudes, até os conceitos belos (leis, instituições, ciência) e, enfim, à Beleza Absoluta. Com essas definições introdutórias, parte para a análise dos livros de Platão.

O capítulo quinto (p. 71-102) trata da formulação da teoria das formas no *Fédon*. Apresenta o argumento da igualdade. Assim, ao enxergarmos pauzinhos, pedras... iguais, nós admitimos que existe uma igualdade absoluta. Mas Sócrates alerta que o que parece igual para um pode não sê-lo para outro. O fundamento dessa asserção é o devir heracliteano. Então, Platão introduz um novo elemento à teoria, a saber, a desigualdade. Em outros termos, se somos cômicos do que falta a algum objeto para que ele se torne perfeito, é porque já temos uma noção prévia de perfeição, à qual ele chama de Forma. Destarte, Platão prova sua teoria.

No capítulo sexto (p. 103-149), Ebejer perquire a *República*. Nela, os argumentos utilizados para legitimar o dualismo são falazes e não per-



tencem propriamente a Platão, mas a Heráclito, de cujo legado o primeiro se serve. Analisa o texto da linha seccionada, na qual apresentam-se a Ordem Visível e a Ordem inteligível das coisas. Na primeira seção, da ordem visível, estão inclusos os objetos com suas imagens, sombras, reflexos, e tudo que é imaginável (por ele chamado de *eikasía*). Na segunda, está todo o mundo físico que nos é conhecido. No que tange à ordem invisível, a mente começa analisando os objetos físicos para, em seguida, elevar-se às realidades mais elevadas, ou Formas. Por isso, conclui-se que o mundo sensível participa da natureza racional da Forma do Bem e, outrossim, das perfeições de suas formas subordinadas, determinando o status existencial da realidade física. Isso significa, portanto, que Platão jamais tentou construir um sistema dualista entre pensamento e realidade.

No capítulo sétimo (p. 153-158), o autor aborda o *Fedro*, no qual foca-se o mito da carruagem com os cavalos alados: um, “mundano”, que conduz para baixo, isto é, para os sentidos e paixões; e outro, divino, que tende para o alto, o belo. Além disso, introduz-se um novo aspecto do método da dialética, a saber, a *diairesis*, em que se parte das ideias universais em direção às específicas. Desse modo, Platão demonstra grande interesse pela hierarquia das formas.

O capítulo oitavo (p. 161-186) é focado no *Parmênides*, em que Platão se defronta com o problema eleático do monismo absoluto. Discorda de que “todo ser é um”, mas povoa o Um com um mundo inteiro de formas cujas múltiplas relações hierárquicas possibilitam o discurso humano e a sabedoria. Platão critica as antinomias de Zenão, afirmando a absurdidade de sua conclusão, na qual havia posições contraditórias, por exemplo, como o similar podia ser também dissimilar, muitos e um... Tal problema é fundamental para o amadurecimento de sua teoria das formas, visto que, com o conceito de participação, o qual expressa a relação entre o mundo sensível e o inteligível, é solucionada a questão do ser que não pode não ser.

No Capítulo nono (p. 187-194), Ebejer aborda o *Teeteto*. Como característica do platonismo, Platão fala da teoria da percepção sensorial. Nela, o universo está em estado de moção e nada mais. Assim, há dois tipos de moção, uma que tem o poder de agir e a outra, que sofre a ação. No entanto, tal processo diverge de Heráclito no fato de que podemos nomear cada momento da percepção sensitiva, de modo que não há um puro devir. Para Ebejer, esse é um salto na teoria de Platão.



O capítulo décimo (p. 195-237) divide-se em duas grandes partes, que tratam de dois livros: *O Sofista* e *O político*. No primeiro, o acento está na discussão com Parmênides, para o qual só existe o Ser, o qual é imutável. Assim, toda a realidade sensível, que é tida como enganosa, pertence à esfera do não-ser. Platão propõe que as coisas reais são nada mais que potência (*dynamis*), isto é, têm uma propriedade que manifesta a natureza misteriosa de algo. Dessa forma, atribui ao vir-a-ser o marco da realidade. E conclui: somente as coisas reais mudam.

Na segunda parte do capítulo, aborda-se *O Político*. Neste, o conhecimento das formas muda em relação à *República*, em que a ascensão até a Forma é mais elevada. Aqui, o conhecimento das formas e o discurso filosófico dependem do método prático e realizável da Divisão, tendo como escopo a definição de cada forma, para enxergar todas as suas relações. Assim, Platão assume uma atitude mais realística, para alcançar o verdadeiro conhecimento.

No capítulo onze (p. 241-250), Ebejer discute o *Filebo*, em que aparece o problema de as Formas serem chamadas *Unidades*. A grande questão é como tal unidade pode ser, ao mesmo tempo, concebida como multiplicidade nos seus inúmeros particulares. É aqui que Platão apresenta as quatro categorias para a composição das formas: Infinito (*to apeiron*), Limite (*peras*), mistura desses dois elementos, e ‘causa’ que faz combinar tais elementos.

O capítulo doze (p. 252-294) é a primeira das três partes que estudam o *Timeu*, centro da tese de Ebejer. Ocupa-se da razão e sua influência no trabalho da criação. Há uma corrente de pensadores que fundem o *Demiurgo* (plasmador do universo) e a *Alma mundial* (responsável pelo movimento). Esses seguem a vertente aristotélico-tomista, segundo a qual Deus é a causa primeira do movimento e também o criador de tudo. No entanto, uma *creatio ex nihilo et subjecti* é incompatível com a mentalidade grega pré-cristã. Por isso, o autor conclui que o demiurgo e a alma mundial são bem distintos, de sorte que não podem ser considerados uma realidade só.

O capítulo treze (p. 295-302) é a segunda parte da abordagem do *Timeu*. O discurso traz à tona um estudo dos fatores irracionais que ocorreram para a geração do universo, a chamada “causa errante”. Para entendê-la, é mister ter em mente que os quatro elementos (terra, ar, fogo e água) são acessórios dos quais a razão se utiliza para criar. No entanto,



dada a sua imperfeição, a razão não atinge aquilo que idealizou. Essa é a necessidade (*anagke*) ou causa errante.

O capítulo quatorze (p. 303-344) analisa a terceira parte do *Timeu*. Ai Platão encontra um terceiro elemento necessário para complementar sua doutrina ontológica, composta de Ser e Devir. É o receptáculo (*hypodoché*), o qual deve ser considerado *entitativamente*, como substância em si. Ora, o receptáculo é aquilo em que as qualidades vêm a ser e não aquilo de que as coisas são feitas. Por isso, ainda fica a questão acerca da substancialidade dos objetos físicos, que somente Aristóteles tentará resolver com seu hilemorfismo.

No capítulo quinze (p. 345-346), Ebejer trata do problema do mal e suas fontes em *As leis*. Com o propósito de eximir da culpa do mal a alma do mundo, Platão transfere tal responsabilidade à Alma má. É o contrário do que acontece no *Timeu*, para o qual a explicação para o mal reside na causa errante, que é cega e irracional. No entanto, a atribuição dessa alma má não foi suficientemente delineada por Platão.

No capítulo dezesseis (p. 347-350), o autor apresenta algumas considerações finais. Afirma que a obra de Platão não se esgota nos livros analisados, e que ainda há muito a ser estudado em toda a filosofia, a qual ele define belamente como uma “sinfonia inacabada”. Por fim, deixa uma crítica às novas gerações de filósofos, cujos interesses hodiernos centram-se mais na filosofia analítica e da linguagem do que na filosofia do Ser. Para ele, a ordem é inversa, dado que o *Homo Sapiens* primeiramente existe e vive, somente depois começa a se comunicar.

Tendo em vista a pertinência do tema, sobretudo nos últimos cem anos, em que a pesquisa de Platão tomou outro rumo, este trabalho é uma grande contribuição para a filosofia. Considere-se também que esta é uma tese elaborada na década de 1950, antes da monumental obra de Giovanni Reale (*Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano, 1991), que hoje é a grande referência para tal estudo. Por conseguinte, a nova visão da cosmologia, e até mesmo da cosmogonia, alarga um pouco mais o conhecimento desse grande sábio da antiguidade clássica.

Como o próprio autor alertara no início, seu objetivo foi escrever um livro para estudantes com um mínimo de iniciação nos conceitos filosóficos. Assim, para quem não domina tal vocabulário, aliado ao conhecimento de grego e latim básicos, a obra torna-se de difícil compreensão. E esse é seu maior problema, justamente a dificuldade de estender



o conhecimento de tão rica sabedoria aos que não tiveram o privilégio de estudar “a arte do bem pensar”, conforme Pascal.

Apesar disso, os poucos eruditos que conseguirem beber desta fonte de riqueza intelectual, não passarão sede, haja vista sua clareza metodológica e beleza de conteúdo. Não se pode exigir que tal produção tenha necessariamente referência com a realidade de modo direto, haja vista seu caráter eminentemente teórico-conceitual. O autor acerta em oferecer-nos um novo modo de ler Platão, o que redundará na revisão de nossos pressupostos teológicos, sobretudo no que tange ao dualismo antropológico e cosmológico.

Atinente à tradução, como foi efetuada pelo próprio autor, recebemos um grande presente, visto que o risco de *traição* na passagem do inglês para o português tornou-se menor. Entrementes, faltou uma revisão um pouco mais acurada, mormente nos acentos de paroxítonas e proparoxítonas, frequentemente omitidos de modo equivocado. Fica ainda uma sugestão de tradução do termo grego *Symposion*: não o literal “*Simpósio*”, como o faz Ebejer, mas a expressão comumente utilizada *Banquete*, a qual é mais acessível ao leitor com menos conhecimento de grego. Além disso, o vocábulo *Demiourgós*, definido como Alma melhor, poderia ser mais precisamente traduzido como artífice (cf. REALE, op. cit., p. 393). Afirmo-o, embora tenha consciência de que a tradução é uma opção metodológica, não exclusiva.

Endereço do Recensor:

Dep. Antônio E. Vieira, 1524
Pantanal
88040-970 Florianópolis, SC