

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

IRINEU LETENSKI

**O PARADOXO DO *ENTRE-DOIS*
NO NASCIMENTO DO PENSAMENTO CRISTÃO**

CURITIBA - PR

2016

IRINEU LETENSKI

**O PARADOXO DO *ENTRE-DOIS*
NO NASCIMENTO DO PENSAMENTO CRISTÃO**

Tese de doutorado apresentada à Banca do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná como requisito parcial para obtenção do título de doutor.

Orientador: Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida.

CURITIBA - PR

2016

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

L646p
2016

Letenski, Irineu
O paradoxo do entre-dois no nascimento do pensamento cristão / Irineu Letenski; orientador, Rogério Miranda de Almeida. -- 2016
245 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2016.
Bibliografia: f. 237-245

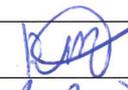
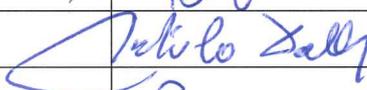
1. Filosofia. 2. Paradoxo. 3. Linguagem e cultura. 4. Sujeito (Filosofia). 5. Escrita. 6. Pensamento. 7. Fé e razão – Cristianismo. I. Almeida, Rogério Miranda de, 1953-. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 06
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE

Irineu Letenski

Aos doze dias do mês de setembro de dois mil e dezesseis, às catorze horas na sala de defesa de dissertações da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública do exame de Tese do doutorando **Irineu Letenski** intitulada: O PARADOXO DO ENTRE-DOIS NO NASCIMENTO DO PENSAMENTO CRISTÃO. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Rogério Miranda de Almeida, Dr. Bortolo Valle, Dr. Francisco Verardi Bocca, Dr. Jorge Augusto da Silva Santos, e Dr. Paulo Ricardo Martines. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Rogério Miranda de Almeida, o candidato fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato APROVADO em sua defesa de tese conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca CONFERIU ao candidato o título de Doutor em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 17 h 45 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida – PUCPR			8,9
Prof. Dr. Bortolo Valle – PUCPR			8,5
Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca – PUCPR			8,9
prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos – UFES			8,5
Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines – UEM			8,9
MÉDIA FINAL	<u>B</u>	CONCEITO	<u>8,7</u>

CIENTE -



Prof. Dr. Ericson Falabretti

Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

O que, afinal de contas, é o homem na natureza? Um nada em comparação ao infinito, um todo em comparação ao nada, um meio entre nada e tudo. Infinitamente longe de compreender os extremos, o fim das coisas e o seu princípio estão para ele invencivelmente escondidos num segredo impenetrável; igualmente incapaz de ver o nada de onde ele foi tirado e o infinito onde está submerso (PASCAL, B. *Pensées*, § 72).

O povo pensa, decerto, conhecer algo rígido, pronto e persistente. Na verdade, existem a cada momento luz e treva, amargo e doce lado a lado e presos um ao outro como dois contendores, dos quais ora um, ora outro, tem o domínio. O mel, segundo Heráclito, é simultaneamente amargo e doce, e o próprio mundo é um cadinho que deve ser constantemente agitado. Da guerra dos opostos nasce todo vir-a-ser: as qualidades determinadas que nos aparecem como duradouras exprimem somente a preponderância momentânea de um dos lutadores, mas com isso a guerra não chegou ao fim; a contenda perdura eternamente (NIETZSCHE, F. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, § 5).

RESUMO

Este estudo tem como objetivo principal analisar e fazer ressaltar o paradoxo do *entre-dois* que marcou os cinco primeiros séculos do pensamento cristão naquilo que diz principalmente respeito à questão da linguagem, do texto e, em suma, da experiência da escrita. Mais precisamente, nós nos deteremos no período que se estende do Apóstolo Paulo a Agostinho de Hipona sem, no entanto, deixarmos de levar também em consideração outros pensadores que, direta ou indiretamente, se relacionam com este período. Pelo termo “paradoxo”, entendemos a multiplicidade de perspectivas e interpretações que permitem o discurso desdobrar-se através da cadeia infinita de significações. É o que também designamos – na esteira de Jacques Lacan, Roland Sublon e Rogério Miranda de Almeida – pela expressão “paradoxo do *entre-dois*”, que é justamente a escrita da inclusão, da exclusão e da retomada. Uma retomada que não cessa de se consumir e de recomeçar. Esta é a razão pela qual o paradoxo não pode ser definido ou, mais exatamente, não pode ser apreendido de maneira total e definitiva, pois tentar definir e apreender aquilo que está constantemente a apontar para a pluralidade de sentidos e visões se revelaria um empreendimento sem fim. Consequentemente, o paradoxo só se dá na medida mesma em que ele escapa e resiste ao domínio do discurso enquanto tal, pois o que anima a dinâmica da significação é justamente a ligação que efetua a passagem entre um e outro significante. Isto posto, nós apresentamos e desenvolvemos, ao longo desta pesquisa, o paradoxo que essencialmente pontilhou aquilo que denominamos as três tendências básicas dos inícios do pensamento cristão: 01) uma tendência que vê uma equivalência entre “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã” (Justino Mártir); 02) uma outra tendência que, ao contrário, considera a fé a razão como dois domínios totalmente opostos e irreduzíveis um ao outro (Tertuliano e Taciano); 03) finalmente, uma terceira tendência que se exprime por uma complementariedade ou uma mediação entre estas duas esferas do saber. Representam esta última via os pensadores: Clemente de Alexandria, Orígenes, os Padres Capadócijs (Basílio de Cesareia, Gregório Nazianzeno, Gregório de Nissa) e Agostinho de Hipona. O que, pois, tentamos explorar e destacar em todos esses pensadores e, sobretudo, naqueles que pertencem a esta última tendência, é aquilo que designamos pela expressão “o paradoxo do *entre-dois*”. Efetivamente, quer se trate de um ataque direto à razão, quer se trate de uma equiparação ou de um diálogo com a “sabedoria pagã”, o que fundamentalmente, e paradoxalmente, caracteriza estes pensadores cristãos é a necessidade de se confrontarem com a sua contrapartida, vale dizer, com o seu *outro*, ou com o diferente, a partir do qual e através do qual eles não cessam de se interpretar e de se significar.

Palavras-chave: Paradoxo, Linguagem, Escrita, Sujeito, Entre-dois.

ABSTRACT

The main objective of this study is to analyze and underscore the paradox of *in between* that marked the first five centuries of Christian thought regarding, principally, the question of language, text and, in short, the experience of writing. More specifically, we will focus our attention upon the period that extends from the Apostle Paul to Augustine of Hippo without neglecting other thinkers that, directly or indirectly, refer to this period. By the term “paradox” we understand the multiplicity of perspectives and interpretations that allow the discourse unfold itself through the infinite chain of significations. We also designate it – in the wake of Jacques Lacan, Roland Sublon and Rogério Miranda de Almeida – by the expression “paradox of in-between”, that is, the writing of inclusion, exclusion, and resumption. A resumption that does not cease to achieve itself and to begin again. That is the reason why the paradox cannot be defined or, more exactly, it cannot be apprehended in a total and definitive way. In fact, to try to define and apprehend what is constantly pointing to a plurality of meanings and visions would reveal itself as an endless enterprise. Consequently, the paradox gives itself only to the extent that it escapes and resists any dominion and control of the discourse as such. In other terms, what animates the dynamics of the signification is exactly the link that performs the passage between a signifying and another signifying. Hence, we present and develop, throughout this research, the paradox that essentially marked what we denominate the main three tendencies of the beginning of Christian thought: 01) a tendency which claims an equivalence between “Christian wisdom” and “pagan wisdom” (Justin the Martyr); 02) another tendency that, on the contrary, considers faith and reason as two totally opposite and irreducible domains (Tertullian, Tatian); 03) finally, a third tendency that points out to a complementarity or a mediation between these two spheres of knowledge. The main representative of the third tendency are Clement of Alexandria, Origen, the Cappadocian Fathers (Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa) and Augustine of Hippo. Therefore, what we try to explore and underline in all these thinkers and, principally, in those that belong to the third tendency, is what we designate by the expression “the paradox of *between*.” Indeed, may it be a direct attack against reason, an equivalence or a dialogue with the “pagan wisdom”, what fundamentally, and paradoxically, characterizes these Christian thinkers is the necessity of a confrontation with their counterpart, that is, their *other*, or their different, from which and through which they do not cease to interpret and signify themselves.

Keywords: Paradox, Language, Writing, Subject, In between.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1. NAS ORIGENS DO PENSAMENTO CRISTÃO – “SABEDORIA CRISTÃ” E “SABEDORIA PAGÃ”: EQUIVALÊNCIA E OPOSIÇÃO	18
1.1 Paulo de Tarso: a “sabedoria do mundo” e a “sabedoria cristã”	19
1.2 Paulo e a questão da “lei natural”	31
1.3 O “movimento apologético”	36
1.3.1 Justino Mártir: a Verdade e as <i>sementes do Logos</i>	40
1.3.2 Taciano e a “filosofia bárbara”	49
1.3.3 Tertuliano: Atenas <i>versus</i> Jerusalém.....	51
2. O ENTRE-DOIS OU A COMPLEMENTAÇÃO FÉ – RAZÃO	61
2.1 A escola de Alexandria	63
2.1.2 Clemente de Alexandria: a filosofia como propedêutica da fé	65
2.1.2.1 Cristo, o verdadeiro Pedagogo	66
2.1.2.2 A questão da filosofia grega.....	68
2.1.2.3 A filosofia, a dialética e a fé	73
2.1.3 Orígenes: Um pano de fundo filosófico-cultural compósito	77
2.1.3.1 Orígenes: Um medioplatônico? um estoico?	79
2.1.3.2 Do Tratado sobre os Princípios e Contra Celso.....	85
2.1.3.3 A fé, a razão, as Escrituras	92
2.1.3.4 As Escrituras, o texto e a interpretação	97
2.1.3.5 Do paradoxo e da significação.....	99
3. OS “TRÊS GRANDES CAPADÓCIOS”: A CULTURA GREGA E A CULTURA CRISTÃ	114
3.1 Basílio Magno: a teologia, a cultura e a ciência	116
3.1.1 <i>Discurso aos jovens</i> : a “cultura pagã” e a educação cristã.....	117
3.1.2 A cosmovisão de Basílio: <i>entre</i> as Escrituras e a filosofia grega.....	126
3.2 Gregório de Nazianzeno e a problemática da cognoscibilidade de Deus	135
3.2.1 Discursos Teológicos: 27–28	138
3.2.2 Natureza e existência.....	140
3.3.3 Falar de Deus e conhecer a Deus – <i>Discurso 27</i>	143
3.3.4 Da natureza e da existência de Deus – <i>Discurso 28</i>	149
3.4 Gregório de Nissa: Deus – o <i>Nous</i> – o homem	155
3.4.1 A filosofia como ideal e como virtude.....	158
3.4.2 O homem, a doutrina da participação, o <i>nous</i>	160
3.4.3 O paradoxo do <i>entre-dois</i> ou dos <i>intermediários</i>	165
4 AGOSTINHO DE HIPONA E OS PARADOXOS DO SEU FILOSOFAR	172
4.1 Gênese, desenvolvimento e vicissitudes do pensamento agostiniano.....	174
4.2 Um pensador do <i>entre-dois</i> ?	177

4.2.1 A razão, a autoridade e a filosofia platônica	182
4.3 A fé, a razão e o paradoxo de uma nova interpretação.....	190
4.4 “Filósofos platônicos”, “Livros dos platônicos”	200
4.5 Plotino ou Porfírio?	203
4.6 A problemática do bem e do mal	208
4.6.1 Uma visão dualista do mal	209
4.6.2 O mal: uma privação do ser?	212
4.6.3 O paradoxo do “apesar de” e a questão da liberdade e da criação.....	218
4.6.4 Retomadas	227
CONCLUSÃO	232
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	237

INTRODUÇÃO

O objetivo principal deste estudo – como o próprio título já o indica – é mostrar e analisar o paradoxo do *entre-deux* que fundamentalmente marcou os primeiros séculos do pensamento cristão. Cronologicamente, nós consideraremos, de maneira mais específica, o período que se estende do Apóstolo Paulo a Agostinho de Hipona. Isto, porém, não significa que deixaremos de lado outros períodos e outros pensadores que, direta ou indiretamente, se relacionam com a problemática aqui examinada e desenvolvida. Do ponto de vista da análise propriamente dita, a nossa ênfase recairá sobre a questão da linguagem, do *texto* e da experiência da *escrita*, *escrita* entendida como aquilo que revela uma constante significação, ou *re-significação*, dos diferentes conceitos, das diferentes noções, das diferentes perspectivas e interpretações. Esta é a razão pela qual nós nos servimos da categoria de “paradoxo”, que também designamos – na esteira de Jacques Lacan, Roland Sublon e Rogério Miranda de Almeida – pela expressão “paradoxo do *entre-deux*”. Trata-se, com efeito, de uma interpretação que leva sobretudo em consideração – na *escrita* – as inclusões, as exclusões, as rupturas e as retomadas que não cessam de terminar e de recomeçar. Esta é a razão pela qual o paradoxo não pode ser definido ou, mais exatamente, não pode ser apreendido total e definitivamente, pois como ensaiar definir e apreender aquilo que está constantemente a apontar para uma pluralidade de sentidos e de novas visões? Isto se revelaria um empreendimento tantálico. Tantálico e estéril. Por conseguinte, o paradoxo só se dá na medida mesma em que ele escapa e resiste ao domínio do discurso enquanto tal, pois o que anima a dinâmica da significação é justamente a ligação que – sem cessar – se efetua entre os diferentes significantes, ou as diferentes reinterpretações. Assim, a nossa perspectiva – ao analisarmos o paradoxo do *entre-deux* no nascimento do pensamento cristão dos cinco primeiros séculos – busca sua inspiração não somente na filosofia propriamente dita, mas também nos aportes da psicanálise (Lacan, Sublon) e nas teorias da linguagem, especialmente aquelas derivadas de Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson e Jean-Paul Resweber.

Ora, ao falar-se dos paradoxos que marcam de maneira essencial o desenvolvimento da escrita – no sentido de suas inclusões, exclusões e retomadas – não conviria fazer preliminarmente uma apresentação sistemática desta questão, porquanto ela se dá, repita-se, somente na medida mesma do seu desenrolar-se e do seu explicitar-se. Em outros termos, soaria esdrúxulo um capítulo à parte, ao modo de uma justaposição, que viesse explicar os paradoxos inerentes à dinâmica da escrita antes mesmo que esta se desdobrasse e supondo-se que esta explicação fosse possível. Esta é a razão pela qual somente ao final do capítulo 2 (*O entre-dois ou a complementação fé – razão*), isto é, depois de efetuarmos um razoável percurso da escrita, trataremos de maneira mais explícita da questão da linguagem tal como ela é analisada pelos principais linguistas contemporâneos – Saussure, Jakobson, Resweber – e pela psicanálise, sobretudo pela teoria analítica de Lacan. Trata-se das seções 2.1.3.5 (*Do paradoxo e da significação*) e 2.1.3.6 (*O signo, o significante e o significado*). Não é também por acaso que estas seções se acham inseridas, do ponto de vista material, nas reflexões que desenvolvemos sobre Orígenes, seção 2.1.3 (*Orígenes: Um pano de fundo filosófico-cultural compósito*). Sabe-se, com efeito, que Orígenes, na qualidade de exegeta, era sensível à questão da linguagem, da escrita e, portanto, dos seus paradoxos. Estas seções, que se acham mais explicitamente ligadas à problemática da linguagem, são, pois, colocadas no meio do percurso desta pesquisa. Não é – sublinhe-se – por acaso que a inserimos praticamente no meio do nosso estudo, pois ela literalmente funciona como uma charneira que efetua a passagem para os dois capítulos que virão em seguida. Assim, elas têm como intenção não *explicar* o paradoxo que, como já dissemos, continua inapreensível nas suas múltiplas nuances, mas apontar de maneira mais direta para as ambiguidades que caracterizam toda escrita.

Contudo, além de encontrar-se mais especificamente nas seções que já aludimos, esta problemática da linguagem e, mais particularmente, do *entre-dois* retorna iterativamente, de maneira implícita ou explícita, ao longo das outras seções, ou dos outros capítulos, que compõem este estudo. Tome-se como exemplo o capítulo 3, seção 3.4.3 (*O paradoxo do entre-dois ou dos intermediários*), onde é ressaltada a questão do meio termo, da mediação ou do vínculo que tanto ocupou a mente e os escritos de Gregório de Nissa. A questão do paradoxo da linguagem se acha também analisada, no que diz respeito à possibilidade de se conhecer a Deus, no pensamento de Gregório Nazianzeno, seção 3.2 (*Gregório de Nazianzeno e a*

problemática da cognoscibilidade de Deus). Já em Agostinho de Hipona, damos um lugar de destaque ao paradoxo do “apesar de” naquilo que caracteriza a experiência de sua escrita e do seu filosofar concernente à questão da liberdade e da criação.

Com relação à temática pela qual iniciamos a nossa pesquisa (a relação fé e razão, “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”), trata-se de uma questão tão antiga e paradoxal quanto é certo que o cristianismo – do ponto de vista cultural – nasceu do encontro, e do embate, da cultura semítica com a cultura helenística. Certo, não pretendemos, ao longo deste estudo, entrar na polêmica concepção, oriunda da tese de Adolf von Harnack (1851-1930), segundo a qual o dogma cristão teria sido o resultado do espírito grego que, agindo sobre o *kerygma* primitivo, teria terminado por sobrepujar a simplicidade do Evangelho. É a chamada tese da “helenização do cristianismo” que, malgrado todas as críticas e os ataques que recebeu desde a sua publicação, não é totalmente destituída de fundamento e de verdade.

Quando se pensa nas diferenças principais que caracterizam o modo de pensar semítico e aquele grego, ou helenístico, é-se também forçado a ressaltar que aqui não se trata somente de um “pensamento religioso” confrontado com um “pensamento filosófico”, ou de um saber revelado em oposição a um saber científico ou metafísico. Trata-se, mais profundamente, de duas culturas distintas: 01) à ideia grega de uma cidade-estado delimitada e *estabelecida* se opõe a mentalidade nômade do judaísmo, sempre tentado pela vastidão do deserto; 02) à hierarquização política da cidade-estado, onde cada membro exercia a sua função de acordo com a sua virtude, se opõe a noção semítica de povo; 03) à epistemologia grega, que privilegia a visão em detrimento dos outros órgãos dos sentidos, se opõe uma religião cujo conhecimento era baseado nas categorias da palavra, da voz e da escuta; 04) à concepção grega dos viventes, onde a superioridade recai sobre o espírito, e não sobre o corpo, se opõe a concepção semítica da ligação inseparável entre corpo e alma. É, pois, a partir destas diferenças fundamentais que separam a cultura semítica da cultura grega que se deve considerar o modo como se desenvolveu e se expandiu o judeo-cristianismo na sua marcha para o Ocidente. É também inegável o impacto, a influência e a força dominadora que exerceu a cultura greco-romana – e principalmente as filosofias de Platão e de Aristóteles – sobre o pensamento cristão ao longo de sua história.

No que diz respeito ao confronto e ao diálogo do judeo-cristianismo com a cultura greco-romana, constatamos três tendências principais que, já nos primeiros séculos,

sobressaem como aquelas que realmente vincaram o nascimento e o desenvolvimento do pensamento cristão. Estas três tendências podem ser resumidas da seguinte maneira: 01) Uma que reivindica, senão uma igualdade, pelo menos uma equivalência e uma semelhança entre a “sabedoria cristã” e a “sabedoria pagã”; seu principal representante é Justino Mártir. 02) Uma outra que, ao invés, considera a fé e a razão como dois domínios totalmente opostos e irredutivelmente separados um do outro e que, portanto, não manifestam nenhuma possibilidade de reconciliação entre si; dentre os seus paladinos, destacam-se Tertuliano e Taciano. Com relação ao Apóstolo Paulo, nós nos inclinamos a colocá-lo também nesta segunda tendência com a ressalva, porém, de que o seu pensamento é mais nuançado, mais ambíguo e mais problemático do que uma primeira leitura poderia supor. 03) Há, finalmente, uma terceira tendência que aponta não para um abismo intransponível entre fé e razão, nem tampouco para uma pura e simples equivalência entre elas, mas, antes, para uma complementariedade, uma mediação ou, literalmente, um *inter-médio* entre uma e outra. Esta é a posição, por exemplo, de Clemente de Alexandria, Orígenes, os Padres Capadócijs (Basílio de Cesareia, Gregório Nazianzeno, Gregório de Nissa) e Agostinho de Hipona.

Convém, todavia, mais uma vez sublinhar que estas três tendências têm como pano de fundo as Escrituras e a civilização greco-romana. E no que se refere mais especificamente ao pensamento desta última, era sobretudo com a tradição platônico-aristotélica – incluindo nesta tradição o helenismo – que elas deviam dialogar e contra a qual medir as suas forças. Não esqueçamos também de que todos estes pensadores eram de língua e formação grega e/ou latina e que, portanto, moviam-se num universo simbólico ao qual eles pertenciam, do qual eles provinham, ao qual eles aderiam, ou do qual se *excluíam*, mas *a partir de dentro*. A peculiaridade do Apóstolo Paulo consiste em que, sendo de raça judaica e pensando como um judeu, ele escreve em grego e revela, em mais de uma passagem, uma evidente influência helenística, nomeadamente no que tange aos conceitos de consciência moral e de lei natural. Tudo isso mostra – para repeti-lo mais uma vez – que nós estamos diante daquilo que denominamos, na esteira da psicanálise e da filosofia da linguagem, uma *exclusão interna*. Para dizê-lo de outro modo: quer seja considerando a “sabedoria cristã” e a “sabedoria pagã” como duas esferas do saber que se equivalem; quer seja introduzindo entre elas uma patente e irredutível antinomia; quer seja, enfim, tomando a fé e a razão como dois domínios

complementares e intermediários, estas correntes do pensamento cristão dos primeiros séculos veem na cultura pagã a sua contrapartida e, em última análise, o seu reconhecimento, ou a possibilidade de seu reconhecimento. O caso emblemático de uma oposição aberta e uma veemente hostilidade vis-à-vis da razão, ou da filosofia, é o do apologeta Tertuliano: “Que tem a ver Atenas com Jerusalém? Ou a Academia com a Igreja”? São perguntas que até hoje ressoam como um desafio e uma provocação que colocam o autor do *Apologetico* como o verdadeiro iniciador, no mundo cristão, da anti-filosofia. Sublinhe-se, todavia, que somente um filósofo pode ser um anti-filósofo e, do mesmo modo, somente um cristão pode ser um anticristo. Isto é eminentemente *paradoxal*, na medida em que vemos manifestar-se nesta dinâmica um *entre-deois*, um meio termo, um liame, um vínculo ou uma ponte que, literalmente, efetua a passagem entre uma e outra esfera do saber, ou entre um outro plano epistêmico. É, pois, este paradoxo que nós tencionamos examinar e fazer ressaltar ao longo deste estudo.

Há, no entanto, duas razões principais pelas quais decidimos ater-nos mais particularmente aos cinco primeiros séculos da era cristã. Primeiramente, dados os limites formais desta pesquisa, não podemos, obviamente, abranger toda a história do pensamento cristão, onde se podem também constatar algumas das tendências que acima mencionamos. Pense-se, por exemplo, na posição de um Anselmo de Aosta (1033-1109) e de um Tomás de Aquino (1225-1274) que representam aquela via intermediária ou complementar entre fé e razão, ou fé e ciência. Já o antidialeta Pedro Damiano (1007-1072), inimigo rancoroso da filosofia e, de modo especial, da lógica, vê entre estas duas esferas do saber um fosso intransponível e, conseqüentemente, uma total impossibilidade de se estabelecer qualquer tentativa de mediação entre uma e outra. Nos tempos modernos, e partindo de perspectivas diferentes, Blaise Pascal (1623-1662) – com o problema da graça e da liberdade – e Søren Kierkegaard (1813-1855) – com o paradoxo do “salto da fé” – também acentuaram a distância que separa fé e razão, ou ciência e revelação. Daí também poder-se melhor entender a obsessão e os ataques que dirige o autor das *Migalhas filosóficas* contra Hegel, porquanto, para este último, só existe um caminho pelo qual o Espírito Absoluto poderá reconhecer-se como Absoluto: é *determinando-se* pelas figuras finitas da história ou, dito de outro modo, é realizando, dialética e *mediatamente*, a unidade de subjetivo e objetivo e, assim, retornando a si mesmo sob as formas da arte, da religião e da filosofia.

A segunda razão que nos levou a centralizar-nos sobre os cinco primeiros séculos da nossa era consiste, precisamente, numa questão de foco, ou de preocupação de base. Com efeito, a problemática que se exprime pelo encontro e o embate da cultura judeo-cristã e da chamada “cultura pagã” não é ainda aquela que caracterizará principalmente os séculos XII e XIII, quando a teologia adquirirá, com Pedro Abelardo (1079-1142), o estatuto de “ciência”. Com esta, o lógico francês queria significar o estudo sistemático e *raciocinado* do conjunto das doutrinas da fé cristã. Ora, a questão principal que ocupou os primeiros pensadores cristãos era justamente a da relação: “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”. De sorte que a interrogação que entre eles se levantava exprimia-se mais ou menos nestes termos: como é possível, para uma sabedoria baseada numa religião monoteísta e que tem como canal privilegiado de conhecimento a revelação e os dados da fé, dialogar com outra sabedoria, cuja referência religiosa é o *pantheon* e cujo conhecimento é centrado sobre a razão, ou sobre o *logos*? Era esta, de modo geral, a questão que atravessava os escritos dos Padres Apologetas, gregos e latinos, e que se prolongará através dos Padres Capadócijs, desembocando, portanto, em Agostinho de Hipona.

Não se trata, todavia, de transportarmos para os primeiros cinco séculos da era cristã aqueles debates que caracterizaram as primeiras décadas do século XX e, mais especificamente, o início dos anos 30, em torno da possibilidade de uma “filosofia cristã”. Contra esta possibilidade se posicionaram: Adolf Harnack, Maurice Blondel, Lucien Laberthonnière, Léon Brunschvicg, Émile Bréhier e Martin Heidegger. Já a favor de uma “filosofia cristã”, se levantaram, principalmente, as vozes de Jacques Maritain e Étienne Gilson. Na nossa perspectiva – repita-se – este não é o problema típico do nascimento do pensamento cristão, pois o que aqui está em jogo é – para o enfatizarmos mais uma vez – o encontro e o embate de duas culturas diferentes: a cultura semítica e a cultura greco-latina.

Convém também ressaltar que não somente aqueles pensadores que consideram a “sabedoria cristã” e a “sabedoria pagã” como dois domínios mutuamente complementares – Clemente de Alexandria, Orígenes, os Padres Capadócijs, Agostinho de Hipona – mas também mesmo aqueles que estabelecem uma equivalência entre estas duas esferas do saber, elevam todos eles a “sabedoria cristã” a um patamar visivelmente superior à chamada “sabedoria dos pagãos”. Para eles, com efeito, a busca da Verdade, ou do Logos, que se pode constatar já entre

os filósofos, os poetas e os escritores pagãos, só se explicitará em toda a sua plenitude com o advento, ou a encarnação, de Cristo. Os Evangelhos se apresentam assim como a plenificação de uma Verdade que já estava potencialmente, ou *seminalmente*, dada desde os primórdios da filosofia e da cultura pagãs (grega e romana). Isto também vale para o Antigo Testamento, na medida em que, na perspectiva destes pensadores, a Verdade já se prefigurava pela boca dos profetas e dos patriarcas.

Munidos, pois, destas considerações preliminares, o nosso itinerário se escalonará da seguinte maneira:

No **primeiro capítulo**, trataremos das origens do pensamento cristão, fazendo justamente ressaltar o binômio “sabedoria cristã” – “sabedoria pagã” a partir das duas primeiras tendências básicas que o caracterizam: a primeira tendência aponta para uma equivalência, enquanto que a segunda reivindica uma oposição entre estas duas esferas do saber. Esta é a razão pela qual examinaremos, neste capítulo, as ambiguidades da posição do Apóstolo Paulo vis-à-vis da filosofia ou, como ele próprio chama, da “sabedoria do mundo”. Neste mesmo capítulo, analisaremos a concepção de Justino Mártir que, como já avançamos, considera como equivalentes, ou quase equivalentes, a “sabedoria cristã” e a “sabedoria pagã”. Na verdade, este apologeta vai tão longe a ponto de declarar – como também veremos – que o cristianismo é a “verdadeira filosofia”. Totalmente diferentes, porém, são as concepções e as perspectivas do seu ex-discípulo Taciano e da não menos polêmica figura do cartaginês Tertuliano que – sublinhe-se mais uma vez – veem entre a fé e a razão, ou entre a fé e a filosofia, uma irreduzível antítese ou um fosso irremediavelmente intransponível entre uma e outra. Resta, porém, que ambos os pensadores não cessam de *dizer*, de *falar* e de *escrever* esta oposição mesma que eles acusam, contra a qual eles se embatem e com a qual eles se *con-frontam*, mas a partir e através *de dentro*.

No **segundo capítulo**, que, sintomaticamente, se intitula: “O entre-dois ou a complementação entre fé e razão”, faremos ressaltar os pensamentos de Clemente de Alexandria e de Orígenes. Com efeito, não foi por acaso que privilegiamos estes dois pensadores, que se movem na atmosfera do medioplatonismo e que, portanto, colocam a centralidade do *Logos* no seu pensamento e nos seus escritos. Ao mesmo tempo, porém, eles acentuam a participação deste mesmo *Logos* na *História da Salvação*, que outros Padres da Igreja – Inácio de Antioquia, Irineu de Lião –

designam pelo termo de “economia”. Não esqueçamos, todavia, de que tanto a concepção de Clemente quanto aquela de Orígenes são ambíguas e ambivalentes vis-à-vis da filosofia e da chamada cultura pagã. Não obstante isto – ou talvez por isto mesmo – estes dois pensadores estão constantemente a dialogar com a cultura antiga. Orígenes, apesar de todas as suas reservas com relação à filosofia e, particularmente, ao epicurismo, não cessa de buscar subsídios, sobretudo no platonismo e no estoicismo, a fim de, por assim dizer, confirmar ou homologar as suas análises exegéticas. Certo, o alexandrino tem o seu ponto de partida nas Escrituras e na fé, mas ele se move paradoxalmente naquele pano de fundo filosófico que ele contesta e ao qual, ao mesmo tempo, ele recorre. Não esqueçamos também, conforme antecipamos no início desta *Introdução*, de que Orígenes era um exegeta e, portanto, se mostrava sensível às nuances que caracterizam o texto das escrituras e a linguagem em geral. Quanto a Clemente, este privilegia sobretudo o diálogo com a cultura antiga, mostrando que esta se apresenta como uma espécie de propedêutica para a compreensão total da verdade, que é o Cristo, “o verdadeiro Pedagogo”. De resto, ele vê esta propedêutica como estando presente também no Antigo Testamento. Contudo, devemos sublinhar que tanto Clemente quanto Orígenes exprimem de modo eminente o paradoxo do *entre-dois*, isto é, da passagem, do vínculo, do liame ou do *meio-termo* entre fé e razão, entre “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”.

Conforme também já antecipamos no começo desta *Introdução*, achamos por bem desenvolver, neste mesmo capítulo, algumas reflexões mais específicas sobre o caráter paradoxal da escrita e da linguagem em geral. Estas reflexões fecham o segundo capítulo e, ao mesmo tempo, abrem o caminho para o capítulo seguinte formando como que um vínculo, uma passagem ou um *entre-dois* no *meio* da nossa pesquisa. Certo, convém repetir, não procuramos definir o paradoxo, pois como definir aquilo que, na nossa perspectiva, aponta justamente para uma multiplicidade de visões, de interpretações, de significações, de simbolizações e, portanto, de *passagens*? Procuramos, portanto, tecer estas reflexões de maneira mais explícita somente no final do segundo capítulo com o propósito deliberado de fazer entender que o paradoxo se revela – e se vela ao mesmo tempo – na medida mesma em que ele se inscreve no próprio movimento centrífugo da escrita. Trata-se – para dizê-lo lacanianamente – da *suspensão do sentido*. Ora, conquanto seja impossível *definir* o paradoxo, ou a *escrita do paradoxo*, não podemos de modo algum deixar de

ressaltar o papel que ele representa dentro deste estudo em geral e dentro do segundo capítulo em particular. Afinal de contas, convém salientar mais uma vez: estas reflexões se tecem sobre e através do paradoxo da inclusão, da passagem, da *letra* ou, em suma, do *entre-dois*, que a nossa *escrita* tenta desdobrar.

Orígenes, na qualidade de um exegeta, não poderia deixar despercebida a sua preocupação com a palavra ou, mais exatamente, com o sentido e as significações que podem encerrar as palavras nas suas diferentes concatenações, repetições e desdobramentos insuspeitos. Quanto a Clemente, a sua obra *Stromata* – como o próprio título já o indica e como ele mesmo o confessa – não obedece a nenhum rigor sistemático, porquanto ela se exprime através de uma contínua ruptura e retomada de temas que se entrelaçam e se supõem mutuamente. Como se poderá constatar nestes e nos outros pensadores que analisaremos ao longo deste estudo, a linguagem e o pensamento caminham juntos, *pari passu*, ou inseparáveis um do outro. É, pois, esta mesma plasticidade, dinamicidade e possibilidade de sentidos – que se exprimem pela linguagem – que nos permitirão efetuar a passagem do segundo para o terceiro capítulo.

Com efeito, no **terceiro capítulo** tencionamos mostrar que os Padres Capadócius – Basílio de Cesareia, Gregório Nazianzeno e Gregório de Nissa – se colocam igualmente nesta tradição do paradoxo da escrita e do pensamento, na medida em que eles também têm como pano de fundo a chamada cultura pagã e a filosofia grega. Porém, mais do que os autores que acima mencionamos – Clemente de Alexandria e Orígenes – os Padres Capadócius mostram a necessidade e a importância de dialogar com esta mesma cultura e esta mesma filosofia, nas quais eles se formaram e das quais eles provêm. É digno de menção o fato de Basílio de Cesareia e Gregório Nazianzeno terem estudado retórica e filosofia em Atenas. É importante também ressaltar a formação filosófica, retórica e literária que tivera Gregório de Nissa. No seu *Discurso aos jovens*, Basílio recomenda explicitamente a imprescindibilidade de se haurir da “cultura pagã” tudo aquilo que ela tem de precioso e de útil para a formação cristã. Curioso é também o fato de, no *Hexaêmeron*, ele desenvolver a sua cosmovisão a partir tanto das Escrituras quanto da filosofia grega e, mais precisamente, dos aportes que a ciência grega havia trazido em termos de cosmologia. Basílio tenta, neste escrito, fazer uma correspondência ou, por assim dizer, uma conciliação entre os dados da revelação e os conhecimentos que a ciência até então havia desenvolvido. Em Gregório

Nazianzeno, faremos sobretudo relevar a problemática da cognoscibilidade de Deus com as possibilidades e as ambiguidades que este mesmo conhecimento encerra. No que diz respeito a Gregório de Nissa, chamaremos particularmente a atenção – ao examinarmos a sua concepção da criação e do lugar que ocupa o homem no universo – das noções de *participação*, de *intermediário* e, obviamente, do *entre-dois*. A questão, portanto, que destacaremos é aquela que aponta para o duplo papel que desempenha este *entre-dois* em Gregório de Nissa: ele está presente, formal e materialmente, tanto nos seus escritos quanto na própria estrutura do mundo e do homem que ele concebe e analisa. Notar-se-á também que não foi sem propósito que colocamos o paradoxo do *entre-dois* nos Capadóciolos, e especialmente em Gregório de Nissa, justamente no fim deste terceiro capítulo, pois é ele que nos abrirá a *porta* para o quarto e último capítulo, onde Agostinho sobressai como aquele pensador em que o paradoxo do *entre-dois* se releva sob mais de um aspecto.

Com efeito, se no pensamento e nos escritos de Gregório de Nissa se acha tão explicitamente presente a noção de um *entre-dois*, em Agostinho de Hipona – que, como dissemos, é o objeto do **quarto capítulo** – este *entre-dois* se patenteia através de uma tríplice forma: 01) ele marca as ambiguidades de seu pensamento vis-à-vis da filosofia; 02) ele se exprime como uma ponte, através da escrita, efetuando as diferentes passagens de suas reavaliações e reinterpretações; 03) finalmente – e é isto que mostraremos já no início deste capítulo – este pensador se situa justamente a *meio caminho* de duas culturas, porquanto ele representa os valores da Antiguidade, que chegava ao seu fim, e ao mesmo tempo prefigura os novos valores que iriam essencialmente marcar e radicalmente pontilhar o mundo filosófico e teológico da Idade Média.

Esta é a razão pela qual daremos assaz ênfase a este paradoxo agostiniano do *entre-dois*, cuja importância se deixa também exprimir através dos próprios títulos das seções que compõem este capítulo. Assim, examinaremos a sua descoberta da filosofia – particularmente da filosofia neoplatônica – com as ambivalências que ele nutre com relação a ela, sobretudo no que diz respeito às figuras de Plotino e de seu discípulo, Porfírio. Ligada a esta problemática, está aquela outra dos chamados “filósofos platônicos” e dos “livros platônicos” que até hoje continua sendo uma incógnita para os estudiosos de Agostinho. Para fazer ressaltar o paradoxo do *entre-dois*, característico do autor da *Cidade de Deus*, não menos importante será a

análise que, nas últimas seções, desenvolveremos sobre a sua concepção do mal. A este propósito, evocaremos e examinaremos a noção do “apesar de”, noção esta que provém da filosofia estoica e que terá uma fundamental influência sobre a visão agostiniana do mal no que diz respeito à sua relação com o bem. Terminaremos este capítulo – se é que realmente se pode dizer que ele tem um fim – com uma seção intitulada, justamente, *Retomadas*.

Nesta última seção, procuraremos efetivamente relacionar e acentuar as diferentes reavaliações por que passaram o pensamento e a *escrita* agostiniana ao longo de sua evolução. Evocaremos também, mais uma vez, aqueles outros pensadores que representam as três principais tendências que analisamos ao longo deste percurso. Com isto queremos mostrar a posição de Agostinho dentro de uma tradição que, direta ou indiretamente, o marcou, o influenciou e o transformou de maneira essencial. Assim como os outros pensadores cristãos que o precederam, ele também está constantemente dialogando, *falando, escrevendo e se significando* a partir e através de um universo simbólico, ao qual ele pertence e do qual, paradoxalmente, ele se exclui, mas *a partir de dentro*.

A nossa trajetória começa, portanto, com o Apóstolo Paulo, que já pressupõe as tradições das quais ele é, direta ou indiretamente, tributário. A partir de Paulo, e das influências que ele recebera, nós atravessaremos as diferentes releituras, reavaliações e reinterpretções que, elas mesmas, não cessam de se significar, de se simbolizar e, conseqüentemente, de reenviar a outras significações que se superam, se repetem e se renovam infinitamente...

1. NAS ORIGENS DO PENSAMENTO CRISTÃO – “SABEDORIA CRISTÃ” E “SABEDORIA PAGÃ”: EQUIVALÊNCIA E OPOSIÇÃO

Pretendemos, neste primeiro capítulo, apresentar alguns traços essenciais que marcaram as origens da cultura cristã nas suas relações com a filosofia. Esta investigação terá como eixo principal os pensamentos de Paulo de Tarso e dos apologetas: Justino Mártir, Taciano e Tertuliano. Assim, nossa atenção se centrará sobre os três primeiros séculos da nossa era, quando a problemática básica girava em torno da relação “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã” e quando já se podem verificar – conforme o objeto da nossa tese – os *paradoxos* que pontilham essa relação nas suas imbricações e inclusões essenciais. Avancemos desde já que Paulo de Tarso emite reservas, suspeitas e uma certa hostilidade vis-à-vis da filosofia, enquanto que o apologeta Justino tende a ver uma equivalência entre a “sabedoria cristã” e a “sabedoria pagã”; é que, para ele, ambas as sabedorias procuram o *Logos* e, portanto, a Verdade. Já Taciano opõe a “filosofia bárbara” à “cultura grega”, enquanto que Tertuliano ressalta uma irreconciliável antítese que, segundo ele, reina entre Atenas e Jerusalém. Não obstante isto – ou por causa disto mesmo – estas diferentes perspectivas se revelam paradoxais na medida em que estas duas esferas do saber – sejam elas colocadas em oposição, em correspondência ou em aberta e irremediável “contradição” – não podem ser pensadas senão nas suas recíprocas e permutáveis relações.

Convém antes de tudo lembrar que, nestes primeiros séculos da era cristã, a questão principal ainda não girava em torno da relação ciência e fé, dado que a teologia ainda não havia recebido – como ocorrerá somente mais tarde – o status de ciência, que se apresenta como um estudo sistemático do conjunto das doutrinas da fé cristã. O que estava essencialmente em jogo era o encontro e o embate entre, de um lado, a cultura ocidental e, de outro, a cultura semítica. A primeira, representada, sobretudo, pela cultura grega, privilegiava, do ponto de vista do conhecimento, o método da abstração e da racionalidade. Já a cultura oriental e, mais precisamente, a cultura semítica, estava precipuamente fundamentada sobre a revelação. Ademais, a cultura grega focalizava a questão do *logos* enquanto palavra racional, ordem e governo do mundo; uma racionalidade que era, de resto, imanente ao próprio mundo. Já a cultura semítica tinha como referência principal a palavra, mas não necessariamente o discurso racional expresso numa continuidade lógica. Pelo

contrário, a palavra dada na revelação irrompe justamente como aquilo que vem colocar em jogo a própria continuidade do discurso. Exemplos disso podem ser encontrados na voz do profeta que clama no deserto, nas teofanias do livro do *Êxodo* e, principalmente, nos *Atos dos Apóstolos*, com a efusão do Espírito: “De repente, veio do céu um ruído, como se soprasse um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam sentados” (*At 2,2*). Note-se que o termo empregado pelo evangelista é *echos* (ἦχος), que significa ruído, som e também eco. Ademais, a cultura grega, do ponto de vista civil, centrava-se na categoria de *polis*, enquanto que a cultura semítica dava ênfase à categoria de povo e de história.

Mas pode-se simplesmente deduzir que a cultura semítica, sobretudo nos períodos helenístico e neotestamentário, é totalmente destituída de elementos filosóficos? É bem verdade que o apóstolo Paulo fala de uma sabedoria deste mundo e de uma sabedoria transmitida pela revelação. São também evidentes as suas reservas e mesmo uma certa hostilidade com relação à filosofia. O certo, porém, é que não se pode simplesmente desconsiderar a linguagem do Apóstolo no que diz respeito às suas ressalvas vis-à-vis da filosofia, porquanto ele combate a “sabedoria do mundo”, mas a partir do próprio universo cultural no qual ele se move. Isto é tanto mais *paradoxal* – conforme tentaremos mostrar ao longo destas reflexões – quanto o Apóstolo e outros pensadores que têm perspectivas semelhantes estão dentro de uma tradição com a qual eles dialogam e contra a qual eles se insurgem, mas *a partir de dentro*. Todavia, em que mais propriamente consiste este embate entre a cultura ocidental e a cultura oriental exemplificado na figura de Paulo Apóstolo? É o que iremos desenvolver neste primeiro capítulo, seções 1.1 e 1.2.

1.1 Paulo de Tarso: a “sabedoria do mundo” e a “sabedoria cristã”

Efetivamente, para se buscar uma compreensão da problemática referente à relação da filosofia com a cultura cristã é preciso dirigir-se aos testemunhos mais antigos do *Novo Testamento*. Neste sentido, o testemunho inicial é aquele de Paulo. Ora, conquanto o Apóstolo dos Gentios não seja considerado um filósofo e expresse, como acima dissemos, reservas e uma certa hostilidade contra a filosofia, o seu pensamento irá inegavelmente marcar, de maneira profunda e radical, o desenvolvimento do pensamento cristão posterior. Esta marca se dá de maneira

eminentemente paradoxal, na medida em que Paulo – assim como mais tarde Justino Mártir – irá unir a universalidade do *Logos* a uma realidade histórica, precisa, determinada e, mais exatamente, *encarnada* em Jesus de Nazaré. Este paradoxo foi admiravelmente captado nas análises que efetuou Alain Badiou, na sua obra intitulada: *São Paulo: a fundação do universalismo*. Já no primeiro capítulo da obra, cujo título é, significativamente: *Contemporaneidade de Paulo*, Badiou faz ressaltar o paradoxo de sua escolha (“por que Paulo?”), na medida em que o nome do apóstolo fora apropriado e associado às dimensões mais conservadoras, ou menos abertas, do cristianismo: a própria Igreja, a disciplina moral, o conservadorismo social e a suspeita vis-à-vis dos judeus. No entanto, pergunta-se o filósofo: “como inscrever este nome no devir de nossa tentativa?”. Melhor ainda, ajunta Badiou: como é possível “re-fundar uma teoria do Sujeito que subordina a existência à dimensão aleatória do fato como à pura contingência do ser-múltiplo, sem sacrificar o motivo da verdade?”¹ Ora, foi justamente esta Verdade, ou este *Logos* – que é universal, atemporal e, portanto, a-histórico –, que se fez carne em um lugar determinado da Palestina, que era um apêndice do Império Romano. Este fazer-se carne “sem sacrificar o motivo da verdade” é tanto mais paradoxal quanto nós nos situamos diante das relações fundamentais, essenciais, entre o contingente e o necessário, o particular e o universal, o temporal e o atemporal.²

Certo, não pretendemos aqui fazer um estudo exaustivo dos textos paulinos. Não pretendemos tampouco adentrar a discussão a respeito da autenticidade de seus escritos. O que intencionamos é, antes de tudo, apresentar alguns elementos que venham realçar o pano de fundo de uma questão que já se faz destacar neste período: a problemática da relação entre o judeu-cristianismo e a filosofia. É sem dúvida alguma com Paulo que o cristianismo incipiente rompe as fronteiras da Palestina e começa a difundir-se através do mundo greco-romano ou, para dizê-lo em termos paulinos, através dos Gentios. Podemos, pois, afirmar que o problema das relações da fé cristã com a cultura helenística encontra a sua primeira manifestação palpável no anúncio e nas cartas do Apóstolo Paulo.

Paulo nasceu na cidade de Tarso e foi educado na seita farisaica por Gamaliel, conforme relatam os próprios *Atos dos Apóstolos* (Cf. *At 22, 3*). Ele teve, além disso,

¹ BADIOU, Alain. *Saint Paul: la fondation de l'universalisme*. Paris: PUF, 2002, 4^{ème} éd., p. 5.

² Este paradoxo do *Logos* que se fez carne, nós o retomaremos na seção 1.3.1 deste mesmo capítulo, quando trataremos da questão: “a Verdade e as *sementes do Logos*” em Justino.

a oportunidade de conhecer a cultura helenística da qual Tarso e sua colônia, Soles, eram centros de notável importância. De acordo com o historiador da filosofia, Guillermo Fraile, desta região procederam os filósofos estoicos Crisipo de Soloi (281/277-208/204), Zénon de Tarso (séc. III-II a.C.), Arquedemos de Tarso (séc. II a.C.) e o poeta meteorólogo Aratos de Soloi (séc. III-II a.C.), autor de *Fenômenos* que, de resto, é citado por Paulo em seu célebre discurso nos *Atos dos Apóstolos* (At 17,28).³

Os *Atos dos Apóstolos* informam que este discurso foi proferido por Paulo na colina do Areópago e que ele costumava discutir, na praça pública, com os seus frequentadores daquele lugar (Cf. At 17, 16-34). Os *Atos* mencionam também a presença de alguns filósofos estóicos e epicureus. Para os ouvintes do Areópago, ainda de acordo com esta narrativa, Paulo se revelava como um pregador de divindades estrangeiras. Ademais, ele afirmava a criação do mundo e a ressurreição de Cristo, fatos inauditos, inexplicáveis e, portanto, inaceitáveis para um grego. Há, no entanto, a informação, no final do relato, de que alguns dos que o ouviram aderiram à sua doutrina, entre os quais se encontravam Dionísio, o Areopagita, e uma mulher de nome Dâmaris (Cf. At 17, 34).

De acordo com Russell Norman Champlin, em seu comentário a respeito da passagem de At 17, 18 – “Pois lhes anunciava Jesus e a ressurreição” – os seus ouvintes poderiam ter concluído que Jesus seria uma divindade masculina, ao passo que a ressurreição (em grego *anasthesis*) poderia ser interpretada como o nome de uma deusa. Por conseguinte, alguns dos presentes poderiam ter entendido que Paulo lhes anunciava alguma deusa doadora da vida, uma deusa semelhante à Primavera.⁴

Nesta perspectiva, seus ouvintes eram induzidos a compreenderem de forma diferente os ensinamentos do Apóstolo, o que lhes deixava perplexos, pois no seu entendimento a ressurreição significava que Jesus fora trazido de volta à vida, após a morte, pelo poder de uma divindade vivificadora. Sabe-se, de resto, que a mitologia grega continha narrativas de revivificações e de retornos tais como o jovem Adônis que, após a morte, retorna do mundo subterrâneo depois de seis meses. Contudo, a doutrina da ressurreição, tal como Paulo a concebia, era muito diferente

³ Cf. FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía*, 3 vol. Madrid: B.A.C., 1966, vol. II, p. 62, n. 4.

⁴ Cf. CHAMPLIN, Russell Norman. *O novo testamento interpretado versículo por versículo*. vol. 3. São Paulo: Milenium, 1979, p. 365.

da ideia de revivificação à maneira da mitologia grega, porquanto a ressurreição de Jesus não se revelava como um fato visível e tangível da natureza. Ela não podia, pois, ser empiricamente verificável nem tampouco descrita à maneira dos outros eventos históricos ou naturais. Dito de outro modo, a ressurreição não é um retorno à antiga forma de existência, mas uma mudança radical pela qual o corpo é transfigurado e elevado a uma nova condição, condição de um corpo de luz, na terminologia de Paulo. Estamos assim diante de um mistério que, pelo fato mesmo de ser um mistério, pode ser apenas crido, mas não demonstrado. Eis a razão pela qual Paulo afirma: “E, se Cristo não ressuscitou, vazia é a nossa pregação, vazia também é a nossa fé” (1Cor 15,14).

A partir destas considerações, pode-se também deduzir – embora Paulo não o mencione explicitamente – que, nestas passagens, se encontra uma oposição ou uma diferença radical entre, de um lado, aquilo que se poderia constatar empiricamente e o que seria o dado da revelação ou da fé. Além do mais, é lícito afirmar que aqui se encontra, de maneira antecipada, aquilo que, no período apologético, será uma das problemáticas que marcarão a relação fé e razão no sentido de uma oposição radical entre estes dois domínios. Uma das figuras que mais se destacarão nesta polêmica é o apologeta latino Tertuliano (ca. 160 – ca. 220), para quem Jerusalém nada tem a ver com Atenas. Mas, sobre esta questão, nós retornaremos na seção 1.3.3 deste mesmo capítulo.

No que diz respeito especificamente a Paulo, vê-se que, nos seus escritos e nas suas pregações, se encontram as primeiras tentativas – embora não se trate de tentativas sistemáticas nem de caráter propriamente filosófico – de elucidar a questão da relação fé – razão ou, mais precisamente, a atitude de um cristão diante de um mundo marcado essencialmente por uma cultura de cunho racional, como era a cultura grega.

Neste sentido, de acordo com a perspectiva de Étienne Gilson, poder-se-ia, num primeiro momento, ter a impressão de que Paulo já tivesse apresentado uma “solução definitiva” para esta questão e que as gerações posteriores de filósofos que se propuseram refletir sobre este mesmo tema não fizeram outra coisa senão desenvolver as conseqüências que dele derivam. No entanto, ainda na perspectiva de Gilson, para o Apóstolo Paulo o cristianismo é uma religião e *não uma filosofia*. Por conseguinte, o que encontramos em Paulo são apenas elementos provenientes da filosofia grega, os quais teriam sido incorporados e integrados numa visão

religiosa. Contudo – interrogamos nós – tal perspectiva já eliminaria por si mesma questionamentos futuros? Em outros termos, tendo Paulo incorporado ou assimilado elementos da filosofia grega na sua doutrina teria ele com isso resolvido, de uma vez por todas, a espinhosa questão da relação “sabedoria cristã” – “sabedoria do mundo”? Esta interrogação conduz inevitavelmente a esta outra: o fato de ter Paulo introduzido, mesmo criticando-os, elementos ou, como diz Gilson, fragmentos da filosofia grega no seu pensamento não implicaria, justamente, em uma interpretação também filosófica de seus escritos? Não obstante isto, para Gilson, o cristianismo é mais um caminho de salvação que um “método de conhecimento”, e é bem provável, segundo ele, que Paulo tivera a clara consciência dessa verdade.⁵ A interpretação de Gilson parte da perícopé extraída da *Primeira Epístola aos Coríntios*, na qual o apóstolo escreve sobre a oposição: “sabedoria do mundo” – “sabedoria cristã”, ou seja, sobre a sabedoria dos sábios deste mundo e a sabedoria que vem de Deus pela revelação. Eis, portanto, o texto paulino:

Pois está escrito: Destruirei a sabedoria dos sábios e aniquilarei a sabedoria dos inteligentes. Onde está o sábio? Onde está o homem culto? Onde está o argumentador deste século? Deus não tornou louca a sabedoria deste século? Com efeito, visto que o mundo por meio da sabedoria não reconheceu a Deus na sabedoria de Deus, aprouve a Deus pela loucura da pregação salvar aqueles que creem. Os judeus pedem sinais e os gregos andam em busca da sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que, para os judeus, é escândalo, para os gentios, é loucura, mas, para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens (*1Cor 1, 19-25*).

Podemos, pois, dizer que, à primeira vista, o Apóstolo se mostra por demais categórico ao excluir a filosofia grega do âmbito da fé cristã. Neste sentido, Gilson poderia estar correto ao afirmar que o Evangelho é um caminho para a salvação e não um método pelo qual se alcançaria a sabedoria. Note-se, contudo, que o que Paulo proclama é a substituição da sabedoria grega, ou “sabedoria do mundo” por outro tipo de sabedoria, uma sabedoria que, segundo ele, está centrada sobre a figura de Cristo. Em outras palavras, o que o Apóstolo parece querer eliminar é a sabedoria grega, de tipo racional que, segundo ele, se manifesta como uma loucura, enquanto que aquilo que parece loucura para os gentios é a verdadeira sabedoria para os cristãos. Eis a razão pela qual a salvação que ele proclama é “a verdadeira

⁵ Cf. GILSON, Étienne. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 2008, p. 18.

sabedoria”, e isso justamente por ser uma salvação.

Não obstante estas ressalvas, permanece aberta a questão da relação fé – razão ou, em termos paulinos, “sabedoria cristã” – “sabedoria do mundo”. Com efeito, na perspectiva do Apóstolo, possuir a fé em Jesus Cristo equivale a possuir a sabedoria pela qual se pode, através da graça, obter a salvação. É neste sentido que Gilson, ao comentar a afirmação de Paulo, segundo a qual possuir a fé em Jesus Cristo é possuir a sabedoria, conclui: “A fé nos dispensa realmente e totalmente da filosofia”.⁶ Agora, se compararmos a passagem da *Primeira Carta aos Coríntios*, acima citada, com outra afirmação de Paulo, que se encontra na *Carta aos Colossenses*, não podemos senão concluir que a fé se baseia essencialmente e tão somente em Cristo. Eis o que diz o Apóstolo na *Carta aos Colossenses*: “(Em Cristo) estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência” (*Cl* 2,3). Como se pode deduzir a partir desta passagem, temos dois modos fundamentais de conhecimento que visivelmente se “opõem”: de um lado, a sabedoria e a ciência provindas de Cristo e, de outro, a sabedoria que se baseia sobre a razão humana. De resto, esta afirmação se torna ainda mais explícita e, por assim dizer, mais desenvolvida na *Primeira Carta aos Coríntios*, que admoesta: “A fim de que a vossa fé não se baseie sobre a sabedoria dos homens, mas sobre o poder de Deus” (*1Cor* 2,5). Se, pois, na primeira passagem, o que Apóstolo salienta é a figura de Cristo, na qual se encontram “escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência”, neste outro texto da *Carta aos Coríntios*, ele dá um passo a mais e junta o “poder de Deus” como fundamento da fé. Note-se que se, neste versículo (*1Cor* 2,5), o Apóstolo menciona apenas o termo “poder de Deus”, neste outro (*1Cor* 1, 24) ele acrescenta a palavra “sabedoria de Deus”.

A sabedoria e a ciência provindas de Cristo e a sabedoria que se baseia sobre a razão humana nos fazem verificar que existe aqui um abismo entre fé e razão. Mas se trata de um abismo intransponível? Trata-se de uma contradição? De uma oposição? Ora, não se pode negar que se trata de duas coisas distintas ou, mais exatamente, de uma tensão entre duas esferas do saber. Todavia, esses dois âmbitos do saber não são totalmente irreduzíveis um ao outro, pois, do contrário, um não estaria se posicionando *com relação ao outro* como a sua contrapartida, como o *seu* diferente. Não existiria entre estes dois domínios uma relação, mesmo existindo,

⁶ GILSON, Étienne. *L'esprit de la philosophie médiévale*, op. cit., p. 19.

ou melhor, justamente por existir entre eles uma evidente tensão? Trata-se na verdade de um paradoxo que, conforme já avançamos na *Introdução*, aponta para um *entre-dois*, um vínculo, um liame ou uma passagem entre os diferentes sentidos que não cessam de se excluírem um do outro e de se incluírem um no outro. Esta é a razão pela qual o paradoxo sempre desperta surpresa, estupor e perplexidade. A este propósito, isto nos faz lembrar as considerações que o teólogo Clodovis Boff tece em torno do paradoxo da fé, ao afirmar: “Realmente, a fé num Deus encarnado e num Salvador crucificado chocava o *logos* estabelecido dos antigos, como chocou mais tarde os racionalistas a partir do século XVI”.⁷

Contudo, devemos mais uma vez perguntar-nos: pode-se realmente falar aqui de uma oposição total e irreduzível entre a “sabedoria cristã” e a “sabedoria do mundo”, ou entre a “loucura da cruz” e a sabedoria dos filósofos? Se essas duas esferas fossem totalmente irreduzíveis uma à outra, como então explicar o combate encarnado dos pensadores antigos – Porfírio, Celso, Marco Aurélio, Luciano de Samósota e outros – contra a sabedoria cristã? Inversamente, como também explicar a retórica inflamada de Paulo contra a sabedoria do mundo, ou contra as “vãs filosofias”? Não haveria, antes, entre estas duas esferas, uma condição e uma ocasião para que ambas paradoxalmente se desenvolvessem, se repensassem, se reelaborassem e, mutuamente, se resignificassem? Este paradoxo, vemo-lo ressurgir, mais de três séculos depois, num escrito de Agostinho intitulado, *A verdadeira religião*, ao qual retornaremos mais adiante. Trata-se, evidentemente, de outro contexto, de outra perspectiva, que, no entanto, relembra em mais de um aspecto a situação que enfrentara Paulo nos inícios do cristianismo. Declara Agostinho: “A Igreja se serve, de fato, dos pagãos como uma oportunidade para a sua atividade, serve-se dos heréticos para provar a sua doutrina, dos cismáticos para fazer conhecer a sua estabilidade, dos judeus para mostrar, no confronto, toda a sua beleza”.⁸

Com relação a Paulo, convém mais uma vez ressaltar que ele não está propriamente apresentando uma filosofia, mas uma doutrina de salvação por meio do Cristo ressuscitado. Esta é a razão pela qual, na visão do Apóstolo, empalidece toda doutrina puramente humana, que ele considera como glória dos homens, na medida em que ela se expressa através de palavras que buscam meramente seduzir

⁷ BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 103.

⁸ AGOSTINHO. *La vera religione*. Milano: Rusconi, 1997, VI. 10.

pela eloquência. Trata-se, para o Apóstolo, de questões ociosas ou de palavras frívolas e mundanas que não têm validade diante de Deus (Cf. *1Cor 2, 1-16; 3,18-21; 1Tm 6, 3-4; 2Tm 2,14-16*). Neste sentido, não podemos deixar de pensar nas diatribes que lançará Tertuliano contra a filosofia, que ele vê encarnada e tipificada nos mercadores da palavra. Neste mesmo capítulo, na seção dedicada ao apologeta (1.3.3), retomaremos mais detalhadamente esta questão. Por enquanto, note-se que ele, de maneira incisiva, recomenda acautelar-se contra as várias doutrinas derivadas da sabedoria mundana:

Estas são as doutrinas dos homens e dos demônios, nascidas do espírito da sabedoria mundana por aqueles ouvidos que têm o prurido de ouvi-las. Mas o Senhor chamou de “estultícia” esta sabedoria e escolheu o que é considerado estulto no mundo para confundir também a própria filosofia. A filosofia é a matéria da sabedoria mundana, intérprete temerária da natureza e da disposição divina.⁹

No que se refere especificamente aos escritos neotestamentários, convém lembra que a palavra “filosofia” aparece uma única vez no Novo Testamento, empregada justamente por Paulo, e particularmente de maneira negativa: “Tomai cuidado para que ninguém vos escravize por vãs e enganosas especulações da filosofia, segundo a tradição dos homens, segundo os elementos do mundo, e não segundo Cristo” (*Cl 2,8*).¹⁰ Para Paulo, no entanto, a sabedoria é propiciada pela graça – embora ele não o diga explicitamente nesta passagem – através da fé. Já a sabedoria de Cristo é contraposta em diversas passagens à sabedoria do mundo, que é, como já mostramos, loucura diante de Deus (Cf. *1Cor 1, 19-25*). Pode-se, pois, deduzir, a partir destas passagens, que a sabedoria cristã e a filosofia são apresentadas pelo

⁹ TERTULIANO. *Le prescrizioni*, 7,1. In *Opere Dottrinali*, 3/2.a. Roma: Città Nuova, 2010.

¹⁰ Segundo o estudo exegético de Champlin, *O novo testamento interpretado*, é consenso entre os comentadores de Paulo que o Apóstolo não está aqui atacando indiscriminadamente toda e qualquer filosofia. Ainda segundo o mesmo estudo, ele está se voltando mais exatamente contra aquela modalidade de sabedoria proveniente da Ásia Menor que começara a fazer parte do sistema gnóstico. De fato, os cultos místéricos, derivados daquela sabedoria, misturavam a filosofia com as artes mágicas, chamando-as de “nutrimentos gêmeos da alma”. Cf. CHAMPLIN, Russell Norman. *O novo testamento interpretado versículo por versículo*. vol. 5. São Paulo: Milenium, 1979, p. 116. Pode-se também supor que o ataque visa, como a afirmação seguinte dá a entender – “segundo a tradição dos homens, segundo os elementos do mundo” – um aspecto da astrologia que ensina que os anjos, associados aos astros, controlavam o destino humano. Isto parece explicitar-se melhor ainda no versículo 18 do mesmo capítulo, quando o Apóstolo adverte: “Ninguém vos prive do prêmio, com engodo de humildade, de culto dos anjos indagando de coisas que viu, inchado de vão orgulho em sua mente carnal”. Note-se ainda que existe presentemente um grande debate sobre a autenticidade paulina da *Carta aos Colossenses*. E isto porque a epístola é redigida segundo um estilo hierático e quase litúrgico, usando também de uma linguagem de caráter gnostizante. O Evangelho, por exemplo, é aqui chamado “mistério”. Ademais, abundam termos como “sabedoria de Deus” e “conhecimento”. Todavia, nada foi ainda terminantemente decidido sobre a autenticidade ou não autenticidade desta epístola. A hipótese mais provável é que nela tenha havido a intervenção de um redator.

Apóstolo em planos distintos, e mesmo *opostos*. Essa diferença, ou essa *oposição*, é essencial na medida em que aquela sabedoria diz respeito à religião, que é uma doutrina da salvação fundamentada em Cristo e revelada nas Escrituras. No que, porém, diz respeito à filosofia, Paulo a considera um produto da vã sabedoria humana, baseada em raciocínios e palavras vãs, conforme ele o declara na *Primeira Carta a Timóteo*: “Se alguém ensinar uma outra doutrina e não concorda com as sãs palavras de nosso Senhor Jesus Cristo e com a doutrina conforme a piedade, é porque é soberbo, nada entende, é um doente à procura de controvérsias e discussões de palavras” (1Tm 6, 3-4).

Mas se as coisas se apresentam assim, cabe mais uma vez perguntar-nos pelas relações, na perspectiva de Paulo, entre a sabedoria cristã e a filosofia. Com efeito, num primeiro momento, as palavras do Apóstolo soam evidentemente como declarações de hostilidade que não permitem nenhuma conciliação entre a razão e a fé. Melhor ainda, esta hostilidade lembra, em mais de um ponto, os ataques que, posteriormente, autores como Tertuliano, Taciano e, depois destes, Pedro Damiano e Lutero, desferirão contra a filosofia, ou contra qualquer tentativa de conciliação entre fé e razão. Entretanto, cabe também perguntar: esta antinomia que Paulo apresenta entre a *sabedoria do mundo* e a *sabedoria cristã* é uma antinomia realmente irreduzível como parece ser a partir dos textos a que acima nos referimos? Na verdade, outros textos de Paulo – e é nisto que também reside o seu paradoxo – possibilitam uma leitura que aponta para uma possível harmonia entre a filosofia e a sabedoria cristã. É o que podemos constatar, por exemplo, no célebre discurso do Areópago, onde o Apóstolo, ao iniciar a sua pregação diante dos ouvintes, faz menção a uma estátua dedicada ao “deus desconhecido”. Ele lhes lança as seguintes palavras: “Ora bem, o que adorais sem conhecer, isto venho eu anunciar-vos” (At 17, 23). Nesta passagem, está implícito, ou pressuposto, um reconhecimento da razão humana que poderia conduzir à adoração do verdadeiro Deus, no sentido em que, pela adoração dos deuses pagãos e das coisas visíveis, a razão poderia chegar à adoração do verdadeiro Deus, que ela não conhece, mas que é suscetível de descobrir. Mais abaixo, trataremos desta questão. É também curioso observar que neste discurso Paulo se refere à criação, que é um conceito tipicamente semítico, mas que tem incidência sobre a filosofia, embora o conceito de criação, tal como um judeu e um cristão poderiam entender, fosse ininteligível para um grego habituado a uma tradição centrada na eternidade do mundo. Não obstante

isto, Paulo exclama: “O Deus que fez o mundo e tudo o que nele existe, o Senhor do céu e da terra, não habita em templos feitos por mãos humanas” (*At 17, 24*). Note-se ainda que o Apóstolo emprega neste discurso o conceito de tempo e as noções de ordem e de medida, típicas da tradição platônica e da tradição estoica que dela deriva: “De um só ele fez toda a raça humana para habitar sobre toda a face da terra, fixando os tempos anteriormente determinados e os limites do seu habitat” (*At 17, 26*). Mais surpreendente ainda é observar que o Apóstolo faz uma alusão, no versículo 28 deste mesmo capítulo, ao poeta Aratos que, como já indicamos no início desta mesma seção, era o autor da obra intitulada *Fenômenos*. Eis, portanto, a afirmação do Apóstolo: “Pois nele vivemos, nos movemos e existimos, como alguns dos vossos, aliás, já disseram: ‘Porque somos também de sua raça’” (*At 17, 28*). De resto, o filósofo estoico Cleanto (séc. III a.C.), na obra, *Hino a Zeus*, se expressa quase da mesma maneira que o poeta citado nos *Atos dos Apóstolos*. Efetivamente, num fragmento reproduzido por Estobeu, o filósofo teria dito: “Salve, ó Zeus, o mais nobre dos imortais, deus dos muitos nomes, sempre onipotente, senhor da natureza, que governas todas as coisas segundo a lei! É um dever de todos os mortais louvar-te, pois somos da tua estirpe, e possuímos a palavra como uma imagem da tua mente.”¹¹ Como se pode constatar, temos aqui a presença do conceito de lei e, conseqüentemente, de governo do mundo que se manifesta como a palavra, ou o *logos*, que sai da mente de Zeus. Não esqueçamos, ademais, que o *Logos*, enquanto lei ou ordem do mundo, tem, para os estoicos, um caráter essencialmente divino e, ao mesmo tempo, imanente ao próprio mundo.

Ora, na *Epístola aos Romanos*, Paulo reconhece a capacidade humana para chegar a conhecer a providência de Deus através da contemplação do espetáculo da criação, apesar, segundo ele, do endurecimento do coração humano. Eis como se exprime o Apóstolo:

Manifesta-se, com efeito, a ira de Deus, do alto do céu, contra toda impiedade e injustiça dos homens que mantêm a verdade prisioneira da injustiça. Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível – seu eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa. Pois, tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças; pelo contrário, eles se perderam em vão arrazoados, e seu coração insensato ficou nas trevas. Jactando-se de possuir a sabedoria, tornaram-se tolos e trocaram a glória do Deus incorruptível por

¹¹ CLEANTO, [CA] 537. In RADICE, Roberto (editor). *Stoici antichi. Tutti frammenti*. Milano: Bompiani, 2006.

imagens do homem corruptível, de aves, quadrupedes e répteis (*Rm 1, 18-23*).

Como se pode verificar, a questão de fundo de *Rm 1, 18-23* é a da idolatria ou, em outros termos, do desvio do conhecimento da verdade, que é Deus. Como adverte o próprio Paulo: “Manifesta-se, com efeito, a ira de Deus, do alto do céu, contra toda impiedade e injustiça dos homens que mantêm a verdade prisioneira da injustiça” (*Rm 1, 18*). Ora, para o Apóstolo, Deus dá a conhecer as suas perfeições invisíveis através das suas próprias obras, que são visíveis. Nesta perspectiva, existe uma capacidade a priori, no homem, que o conduz a reconhecer a presença ou a manifestação de Deus nas próprias obras da criação. É o que pressupõe o Paulo, quando afirma: “Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível – seu eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa” (*Rm 1, 19-20*). Note-se a ênfase que coloca o Apóstolo ao afirmar que não são escusados por ignorarem as obras de Deus. Não menos importante é o acento com que ele censura todos aqueles que se entregam à idolatria. Ora, as obras do Criador estão diante dos homens, saltam-se-lhe aos olhos. Logo, eles não têm escusa, não têm justificativa. É o que lemos com mais veemência ainda nos versículos seguintes: “Pois, tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças; pelo contrário, eles se perderam em vãos arrazoados, e seu coração insensato ficou nas trevas” (*Rm 1, 21*). Em contrapartida, o Apóstolo lança-lhes em rosto a sua pretensa sabedoria: “Jactando-se de possuir a sabedoria, tornaram-se tolos e trocaram a glória do Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, quadrupedes e répteis” (*Rm 1, 22-23*).

Como se poderá constatar, este texto de Paulo revela mais de um ponto em comum com aquele outro que encontramos no capítulo 13 do livro da *Sabedoria*. Embora o Apóstolo não se refira explicitamente a este último texto, é bem provável que ele o tivesse como pano de fundo ou como uma de suas principais inspirações. Efetivamente, o que este capítulo 13 enfoca é precisamente a questão da insensatez dos idólatras. Consequentemente, não é por acaso que já no primeiro versículo nos deparamos com esta afirmação: “Sim, naturalmente vãos foram todos os homens que ignoraram a Deus e que, partindo dos bens visíveis, não foram capazes de conhecer Aquele que é, nem, considerando as obras, de reconhecer o Artífice” (*Sb*

13, 1). É evidente o paralelo que vemos desenvolver-se entre esta passagem do livro da *Sabedoria* e o que o Apóstolo irá lançar contra os idólatras: “Porque, conhecendo a Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças. Pelo contrário, extraviaram-se em seus vãos pensamentos, e lhes obscureceu o coração insensato” (*Rm 1, 21*). Como se pode deduzir, o que o livro da *Sabedoria* exprobra aos idólatras não é a falta da capacidade de conhecer a Deus a partir das coisas visíveis mas, sim, a negligência do conhecimento de Deus, na medida em que, como o texto dirá logo em seguida, se voltam propositadamente para as coisas criadas: o fogo, o vento, o ar sutil, a abóboda estrelada, etc. É o que diz o versículo 2 do mesmo capítulo: “Mas foi o fogo, ou o vento, ou o ar sutil, ou a abóboda estrelada, ou a água impetuosa, ou os luzeiros do céu que eles consideraram como deuses, regentes do mundo!” (*Sb 13, 2*). Do mesmo modo, o Apóstolo irá reprochar aos idólatras de seu tempo, não a inaptidão em conhecerem a Deus, mas justamente o desvio da capacidade de conhecer a Deus, desvio este pelo qual estes idólatras se voltavam para a *adoração* das coisas efêmeras. Eis, pois, o que declara Paulo: “Jactando-se de possuir a sabedoria, tornaram-se tolos e trocaram a glória do Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, quadrupedes e répteis” (*Rm 1, 22-23*).

Por conseguinte, a partir do livro da *Sabedoria* e da *Epístola aos Romanos*, não se pode deixar de pensar em um dos conceitos fundamentais da filosofia estoica, que é o da “lei natural”. Avancemos, no entanto, que não é a nossa pretensão reivindicar uma influência – pelo menos uma influência direta – da filosofia estoica sobre o Apóstolo. Todavia, é gritante o paralelo que se estabelece aqui entre a visibilidade dos fenômenos naturais e a sua relação essencial com a ordem invisível que se reflete no mundo, ou com aquilo que se convencionou denominar “lei natural”. Esta questão, voltaremos a examiná-la no contexto das análises que desenvolveremos sobre Orígenes (Capítulo 2) e sobre Gregório Nazianzeno (Capítulo 3). No momento, porém, urge enfatizar que, embora Paulo manifeste, em algumas passagens de suas cartas, uma aberta hostilidade com relação à “sabedoria do mundo”, não se pode negar que nele existem elementos que apontam, de maneira evidente, para a tradição filosófica que o precedera e, mais especificamente, para a tradição estoica. É o que ocorre, por exemplo, com relação ao conceito de “lei natural”. Mas em que propriamente consiste a “lei natural” para os estoicos e, particularmente, para o Apóstolo Paulo?

1.2 Paulo e a questão da “lei natural”

Para os estoicos, a própria regularidade que se observa nos fenômenos naturais já é uma manifestação da ordem do *Logos* que a tudo governa. Esta ordem ou este governo imanente ao mundo foi chamado pela tradição de “lei natural”.¹² Na verdade, a questão da *lei natural* remonta ao confronto entre Sócrates e os sofistas no contexto das discussões sobre a lei escrita como uma convenção ou como uma transcrição, ou tradução, da lei natural. Para os sofistas, com efeito, não existe nenhuma correspondência necessária entre aquilo que é natural e aquilo que é expresso pela lei, na medida em que esta última é, na perspectiva sofística, uma mera convenção. De resto, esta distinção entre, de um lado, a natureza como instinto, força bruta e espontaneidade e, de outro, a lei como norma e convenção foi expressa pela primeira vez no diálogo, *Górgias*, e mais precisamente, no debate entre Cálicles e Sócrates a respeito da virtude.¹³

Com relação ao estoicismo, ele está dividido, do ponto de vista formal, numa lógica, numa física e numa ética, mas o conceito fundamental que subjaz a estes três domínios é o de *Logos*, que é considerado como fogo ou *pneuma*. O *Logos* se apresenta também como a forma ou o princípio que *anima* todas as coisas, tornando-as cognoscíveis. Eis a razão pela qual o conhecimento da natureza pode nos levar ao conhecimento do *Logos*, e vice-versa. Conforme esclarece Almeida:

Do ponto de vista ético, sendo o homem a manifestação do *logos*, ou da razão, ele deverá necessariamente procurar aquilo que a fomenta, isto é, a ciência, e, inversamente, deverá fugir a tudo aquilo que lhe traria dano, como a ignorância e a

¹² Para um resumo da história deste conceito antes dos estoicos, inclusive em Platão e em Aristóteles, veja o artigo de Rogério Miranda de Almeida, intitulado: *A lei natural e a lei escrita: uma leitura à luz do pensamento de Nietzsche*. Revista de Filosofia Aurora, v. 24, n. 34, jan./jun., 2012, pp. 294-296.

¹³ Cf. PLATÃO. *Gorgia*. Milano: BUR, 2002, 483e. Segundo o estudioso Giuseppe Zanetto, Cálicles faz subitamente apelo à distinção tipicamente sofística entre *physis* e *nomos*, na medida em que os sofistas tendiam a exaltar o papel do *nomos*. E isto se explica pelo fato de que para esta noção confluiu tudo aquilo que tinha a ver com a capacidade humana de construir a cultura e, em última análise, a história. Portanto, na crítica que os sofistas teciam à moral e à religião tradicionais, que eram revestidas de uma auréola sagrada, eles privilegiavam, justamente, a “norma” humana. Ainda segundo o mesmo estudioso, à medida que a “natureza” ia sendo submetida a uma interpretação sempre mais imanente e laica, ela se tornou a forma de um instinto primário, ou de uma pulsão primordial, a que se contrapunha a ordem artificial e arbitraria da *pólis*. Os principais representantes deste pensamento são Hípias, no *Protágoras* (337d), e Trasímaco, no Livro I da *República*. Pode-se também juntar a estes, como é o caso no *Górgias*, o sofista Cálicles que, no entanto, interpreta ao seu modo o binômio natureza-lei, dando-lhe um conteúdo político (Cf. *Gorgia*, op. cit., n. 118).

ociosidade. Por conseguinte, o sábio será sábio na medida mesma em que agir em conformidade com o *logos*, podendo, pois, ser sempre infalível e irrepreensível em suas ações. Finalmente, deve-se à ética estoica o fato de ter revalorado a lei positiva enquanto uma expressão ou transcrição da lei natural, ou do *logos*-princípio.¹⁴

Ainda segundo Almeida, esta ênfase que deram os estoicos, sobretudo no período romano, à chamada “lei positiva”, ou “lei escrita” – que eles viam como uma transcrição ou uma tradução da “lei natural” – terá uma influência considerável na elaboração do direito romano. Efetivamente, foi através dos juristas da época imperial de Roma que se consolidou o conceito de “lei natural” para precisamente significar uma “lei justa”.¹⁵

Assim, não deve ser por acaso que, na *Carta aos Romanos*, capítulo 2, pode-se verificar uma relação – embora Paulo não o diga explicitamente – entre a concepção estoica de lei natural e aquilo que o Apóstolo analisa como sendo a consciência moral. Com efeito, afirma Paulo:

Quando então os gentios, não tendo Lei, fazem *naturalmente* o que é prescrito pela Lei, eles, não tendo Lei, para si mesmos são Lei; eles mostram a obra da lei *gravada em seus corações*, dando disto testemunho sua consciência e seus pensamentos que alternadamente se acusam ou defendem (*Rm 2, 14-15*. Itálicos nossos).

Passamos, pois, de um plano epistemológico – o conhecimento das coisas invisíveis, ou de Deus, a partir das coisas visíveis – para um plano ético, pelo qual os indivíduos, no caso, os gentios, a partir de um conhecimento que lhes está gravado no coração, cumprem as prescrições da lei e se fazem, como diz o próprio Apóstolo, para si mesmos Lei. A ênfase é dada, portanto, na consciência moral (συνειδησις). De qualquer modo, tanto na passagem anterior (*Rm 1, 18-23*), quanto no texto de que ora nos ocupamos (*Rm 2, 14-15*), o que está em jogo é o conhecimento, ou a aptidão para o conhecimento, que os indivíduos têm de Deus e da Lei a partir da observação da regularidade que se desenrola nas coisas visíveis.

Wolfhart Pannenberg faz uma acurada análise destas duas passagens de Paulo que acabamos de analisar. Para ele também, o “conhecimento natural” que o homem tem de Deus é, como dissemos acima, a expressão de uma capacidade a priori que possuem todos os seres humanos para o conhecimento. Todavia, pondera o teólogo, não se trata precisamente daquilo que se passou a denominar uma “teologia natural”. Não se trata tampouco, segundo ainda Pannenberg, de uma

¹⁴ ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A lei natural e a lei escrita: uma leitura à luz do pensamento de Nietzsche*, op. cit., pp. 297-298.

¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 298.

afirmação de cujo conteúdo o ser humano pudesse simplesmente dispor. No entanto, o mesmo teólogo chama a atenção para as duas passagens de Paulo (*Rm 1, 18-23; 2, 14-15*), onde o Apóstolo faz alusões a uma cosmoteologia e a uma doutrina do direito natural estoicas. De que se trata, portanto, este conhecimento a que se refere Paulo? Segundo Pannenberg: “Trata-se de uma afirmação a respeito do ser humano que também tem a pretensão de validade justamente lá onde pessoas por si nada querem saber de Deus, em todo caso, não do uno, verdadeiro Deus que a mensagem cristã anuncia”.¹⁶

Pannenberg também relembra que um conhecimento de Deus inato na alma do ser humano está presente na teologia do Ocidente cristão desde Tertuliano, e nós poderíamos também ajuntar, desde Justino. Foi, com efeito, a partir de Tertuliano e de Justino, passando por Clemente de Alexandria e Orígenes, e culminando com Santo Agostinho, com a questão dos “vestígios”, que a concepção de um conhecimento a priori de Deus atravessou e marcou toda a Idade Média. Tomás de Aquino, por exemplo, afirma que, juntamente com um conhecimento de Deus mediado pelos efeitos que se desdobram no mundo a partir da causa primeira, existe também um conhecimento de Deus, embora confuso (*sub quandam confusione*) que foi naturalmente implantado (*est nobis naturaliter insertum*) na alma humana. De resto, a este conhecimento natural, Tomás de Aquino acrescenta também a questão da beatitude e do desejo de atingir esta beatitude, que se encontra plenamente em Deus. Ora, para o Aquinate, na medida em que desejamos a beatitude – e o que é naturalmente desejado por nós deve ser naturalmente conhecido – temos, de certa forma, um conhecimento a priori de Deus. Eis, pois, como se expressa o filósofo na *Suma Teológica*: “Conhecer que Deus existe de maneira geral e confusa está naturalmente implantado em nós, na medida em que Deus é a beatitude do homem. Com efeito, *o homem naturalmente deseja a felicidade, e o que é naturalmente desejado pelo homem deve ser conhecido por ele*”.¹⁷ Resta, contudo, a questão de saber se, da afirmação segundo a qual aquilo que “o homem naturalmente deseja”, segue-se necessariamente esta conclusão: “deve ser conhecido por ele”. Trata-se aqui de um postulado ou de uma *petição de princípio*?

¹⁶ PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia sistemática*, vol. 1. Santo André: Academia Cristã/Paulus, 2009, p. 160.

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*. New York: Benziger Brothers, 1947, I, q. 2, a. 1 ad 1. Itálicos nossos.

Ora, ainda segundo Pannenberg, alguns teólogos medievais assinalavam uma abrangência muito maior a esse conhecimento natural de Deus, na medida em que o localizavam na *syneidesis* ou, como grifavam os escolásticos, na *synderesis* (consciência moral). Já para outros teólogos – continua Pannenberg – além do direito natural, este conhecimento contém os fundamentos da religião e, por conseguinte, o conhecimento de Deus. Efetivamente, Alberto Magno, na esteira de Basílio de Cesareia e do próprio Paulo (*Rm 2, 15*), reivindicava um conhecimento inato do direito natural que ele localizava justamente na *synderesis*, de cujo conteúdo derivava também um conhecimento do *dever* de venerar a Deus.¹⁸ Deve-se no entanto notar que as duas passagens de Paulo, que acima analisamos (*Rm 1, 18-23; 2, 14-15*), deixam pressupor este duplo conhecimento: um conhecimento natural de Deus e, por conseguinte, um conhecimento do Bem, que se manifesta no cumprimento da lei. Na primeira passagem, sobressaem o conhecimento, por assim dizer, “natural” de Deus e o conhecimento do dever de venerar a Deus; já na segunda passagem, a ênfase é dada no cumprimento da lei (divina) que pressupõe o conhecimento da lei e a consciência moral (*syneidesis*).

Cabe, pois, mais uma vez perguntarmos: estas duas questões – juntamente com as análises que fizemos sobre as outras noções e os outros conceitos de que se serve Paulo – não nos permitem afirmar que a tensão e a oposição que o Apóstolo estabelece entre a “sabedoria do mundo” e a “sabedoria cristã” estão elas também entremeadas de elementos filosóficos? Com efeito – e este é o ponto central de nossa tese – mesmo em pensadores como Paulo, onde se vê claramente uma resistência, e mesmo uma hostilidade e uma oposição, com relação à filosofia, constata-se também, de *maneira paradoxal*, que ele não pode simplesmente prescindir da tradição filosófica da qual ele vem e na qual ele se move. É o que se pode também verificar em outros pensadores, que analisaremos ao longo destas reflexões, como Taciano e Tertuliano, cuja adversidade com relação à filosofia é ainda mais patente do que aquela que encontramos no Apóstolo Paulo. Mas é justamente isto que, neles também, revela o caráter paradoxal do seu posicionar-se vis-à-vis de uma tradição que eles tentam superar, mas *a partir de dentro*. É o que Rogério Miranda de Almeida, na linha de Roland Sublon e Jacques Lacan, denomina uma “exclusão interna” que, à diferença de uma “exclusão externa”, aponta para

¹⁸ Cf. PANNENBERG, Wolfhart, *Teologia sistemática*, vol. 1, op. cit, p. 161.

uma crítica, ou um ataque, que faz o sujeito contra uma ideia, uma doutrina ou uma teoria, mas dentro e através do mesmo universo simbólico no qual ele se move.¹⁹ Assim – como já dissemos e como analisaremos mais pormenorizadamente nas últimas seções deste mesmo capítulo – pensadores como Taciano e Tertuliano revelam uma patente ojeriza contra a filosofia grega. Taciano em particular, após ter-se desencantado com a filosofia, irá desferir seus cáusticos ataques contra a chamada sabedoria pagã. É, pois, sintomática esta sua interrogação, lançada de maneira lapidar, no *Discurso aos gregos*: “Que coisa de digno tendes vós criado fazendo filosofia?”²⁰ Do mesmo modo, já no exórdio desta obra, ele confessa diretamente e sem modéstia: “Justamente por isso nós nos distanciamos da vossa sabedoria, mesmo se nela existia alguém indubitavelmente digno de estima”.²¹

Mas há também aqueles pensadores, tais como Atenágoras e Teófilo de Antioquia e, como veremos mais adiante, Clemente de Alexandria que, embora assinalando ao cristianismo uma superioridade com relação à filosofia, não veem nesta uma adversária, mas antes uma espécie de preparação, de preâmbulo ou de confirmação das próprias verdades da fé. Este último, por exemplo, afirma claramente, na sua obra, *A Autólico*: “É preciso ser discípulos da lei de Deus, como o próprio Platão o confessou: não é possível aprender a verdade de outro modo se Deus não a ensina mediante a lei”.²² Mais curioso ainda é vê-lo acentuar, logo em seguida, a importância que tiveram os próprios poetas na antecipação, ou confirmação, dessas verdades. Assim, declara o autor sob a forma de interrogação:

¹⁹ A este propósito, no seu livro intitulado, *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*, Rogério Miranda de Almeida se refere aos vários movimentos de ruptura que se desenrolaram na tradição filosófica ocidental a partir de dentro desta mesma tradição. Assim, falando sobre o movimento sofisticado, ele afirma que a sua reação de hostilidade contra a filosofia vigente e a sua inovação vis-à-vis da educação, da ética e da epistemologia devem ser situadas não fora, mas a partir de dentro, vale dizer, dentro desta mesma tradição da qual ele provém, com a qual ele dialoga e da qual ele se exclui. O autor se refere igualmente à atitude paradoxal de Nietzsche e às invectivas que, no século XIX, o filósofo lança contra o idealismo e contra a filosofia alemã em geral. Do mesmo modo, prolongando a perspectiva de Nietzsche, ele ressalta: “A ambiguidade das origens do cristianismo consiste em que ele só poderia nascer de um subsolo, de um fundo, de uma base, de um terreno essencialmente judaicos, porquanto as suas raízes mergulham – e não poderiam senão mergulhar – no mais profundo da história de Israel”. ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 48. Com relação a Paulo em particular, nós poderíamos juntar que, além da tradição de Israel (a tradição farisaica da lei, a tradição profética, a tradição sapiencial, etc.), o Apóstolo está se movendo dentro de um universo filosófico típico do helenismo e, mais precisamente, do estoicismo.

²⁰ TACIANO. *Discurso ai gregi*, parágrafo 2, p. 190. In *Gli apologeti greci*. Roma: Città Nuova, 2000.

²¹ Ibid., parágrafo 1, p. 190. Note-se que ao afirmar, “alguém indubitavelmente digno de estima”, Taciano está se referindo a ele próprio quando ainda se achava entre os filósofos gregos.

²² TEÓFILO DE ANTIOQUIA. *Ad Autolico*, parágrafo 17, p. 462. In *Gli apologeti greci*. Roma: Città Nuova, 2000.

“Os poetas Homero, Hesíodo e Orfeu não disseram, porventura, que eles próprios foram instruídos pela providência divina?”²³

Estes pensadores se incluem dentro daquilo que se convencionou chamar de “movimento apologético”. Todavia, avancemos desde já que neste capítulo, e depois de um breve exame sobre este movimento, nós nos deteremos especificamente nas figuras emblemáticas de Justino Mártir, Taciano e Tertuliano. Avancemos também que procuraremos mais uma vez realçar, nas análises que se seguem, a perspectiva principal que vem orientando as nossas reflexões: a relação essencial e paradoxal entre a “sabedoria cristã” e a “sabedoria pagã”, ou entre fé e razão. Isto se dá, repita-se, mesmo quando se trata de uma hostilidade aberta contra a filosofia, como é aquela que se verifica, por exemplo, em Taciano e Tertuliano. Vejamos, pois, antes de analisarmos as ideias destes três pensadores – Justino, Taciano e Tertuliano – em que propriamente consiste o movimento apologético que caracterizou a segunda metade do século II e o século III.

1.3 O “movimento apologético”

À diferença dos chamados “padres apostólicos”, que marcaram o final do primeiro século e a primeira metade do século segundo, e cuja principal preocupação girava em torno da catequese, da parenética e da estrutura hierárquica da Igreja, os apologetas buscavam defender os primeiros cristãos dos ataques que lhes lançavam os pagãos, tanto do ponto de vista político quando do ponto de vista religioso, intelectual e moral. É que os cristãos representavam, aos olhos dos pagãos, uma inquietante ameaça, ou melhor, inquietantes ameaças. Mas em que consistiam propriamente estas ameaças?

Do ponto de vista político, a acusação principal era a de que os cristãos poderiam subverter a estrutura do império e o poder do imperador, na medida em que se recusavam a prestar culto ao César. Esta recusa de culto ao imperador era vista como uma atitude de ateísmo e de alta traição. Havia também a acusação de absenteísmo político. Ora, o Estado romano era, por princípio, tolerante e respeitoso com relação às religiões pagãs. Mas com o cristianismo não foi o que ocorreu, de sorte que as duas principais acusações movidas contra os cristãos foram aquelas de *ateísmo* e de *lesa majestade*. Com efeito, a recusa do culto ao Imperador, isto é, à

²³ Ibid.

autoridade constituída, era vista como um ato imperdoável de traição. Por outro lado, porém, não consta que os cristãos que habitavam o Império Romano fossem transgressores das leis do império, na medida em que pagavam seus impostos e cumpriam as demais prescrições legais. Todavia, recusavam-se a queimar incenso diante do imperador, a venerá-lo como um deus e também a reverenciar as divindades do Panteão. Esta é a razão pela qual as autoridades do Estado se utilizavam dos argumentos dos filósofos, contrários ao cristianismo, para justamente corroborarem a sua perseguição política. Dentre os escritos que atacavam os cristãos se salientavam um discurso do célebre retórico Frontão de Cirta que, de resto, fora preceptor de Marco Aurélio, e uma sátira contra Peregrino Proteu, de Luciano de Samósota, na qual ele escarneia a caridade fraterna e o desprezo da morte e do mundo por parte dos cristãos.²⁴ Mais tarde, outros ataques se seguirão, mormente aqueles que se exprimiam nas invectivas de pensadores neoplatônicos, tais como Porfírio, Hiérocles, e mesmo do próprio imperador Juliano.

Todavia, a primeira e mais importante obra na qual se desfere um ataque sistemático e pretensamente filosófico contra os cristãos foi aquela escrita por Celso, cerca de 178, cujo título é, significativamente, *Alethès lógos* (O verdadeiro logos). Infelizmente, conhecemos este escrito somente de maneira fragmentária, e isto graças às críticas que em torno dele teceu Orígenes (c. 185 – c. 254). A propósito, a obra de Orígenes se intitula, *Contra Celso*, ao longo da qual ele reproduz alguns dos ataques que o pensador grego teria feito contra o cristianismo. No Livro Sexto, parágrafo 1, por exemplo, Celso teria afirmado que tudo aquilo que se encontra nas Escrituras “foi dito melhor pelos gregos, sem tanto aparato com o qual foram anunciadas por um Deus ou filho de Deus”.²⁵ No mesmo Livro Sexto, parágrafo 12, Orígenes evoca a passagem de Paulo, *1Cor 3,19*, segundo a qual “a sabedoria deste mundo é loucura diante de Deus”. Ora, comentando esta mesma passagem,

²⁴ A este propósito, podemos ler na sua obra, *Sobre a morte de Peregrinus*, as palavras de ironia e de sarcasmo com as quais ele descreve os cristãos: “Esses infelizes se imaginam que são imortais e que viverão eternamente. Por conseguinte, eles desprezam os suplícios e se entregam voluntariamente à morte. Seu primeiro legislador ainda lhes persuadiu de que eles são todos irmãos. Uma vez que eles mudam de culto, renunciam aos deuses dos gregos e adoram o sofista crucificado, de quem eles seguem as leis. Eles desprezam igualmente todos os bens e os colocam em comum, baseados na fé total que eles têm em suas palavras. De modo que se acontece de se apresentar no meio deles um impostor, um hábil astuto, ele não terá dificuldade em enriquecer-se rapidamente, e isto ele o faz rindo sorratamente da simplicidade deles”. In *Œuvres Complètes de Lucien de Samosate*. Paris: Chez L. Hachette, 1857, paragraphe 13, p. 387.

²⁵ ORÍGENES. *Contra Celso*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), 1967, Libro Sexto, § 1, p. 388.

Celso teria redarguido o seguinte: “A razão desta máxima já foi dita há muito tempo atrás”.²⁶ Celso teria também juntado que a verdadeira causa que teria suscitado esta passagem de Paulo consistia em que os cristãos tinham como intenção tão somente atrair os incultos e os estúpidos.²⁷

Notemos, porém, que os ataques de Celso contra os cristãos são mais nuançados do que uma primeira leitura poderia supor. Assim, ao citar passagens de Celso, o próprio Orígenes nos informa – já no início do Livro Primeiro de sua obra – que, segundo o autor grego, o judaísmo, do qual deriva o cristianismo, é uma doutrina que “tem uma origem bárbara”.²⁸ Mais curioso ainda é ver Orígenes afirmar que Celso não censura ao Evangelho sua origem bárbara, porquanto ele teria feito este elogio: “Os bárbaros são capazes de inventar doutrinas. Porém, valem mais os gregos no sentido de julgar, confirmar e aplicar à prática da virtude o que inventam os bárbaros”.²⁹

Ora, em meio aos ataques que sofriam os cristãos, verifica-se simultaneamente uma tendência do cristianismo para a universalização de sua mensagem e o seu irresistível ímpeto de expansão. Não é à-toa que Mateus termina o seu Evangelho, 28,19, narrando o encontro de Cristo ressuscitado com os onze discípulos na Galileia, onde o Salvador teria dito: “Ide, pois, e ensinai a todas as nações; batizai-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”. Pense-se também nas viagens do Apóstolo Paulo, conforme narram os *Atos dos Apóstolos*, através das quais ele levou o Evangelho às nações. De resto, o próprio Paulo, na *Epístola aos Romanos*, adverte: “Porém, como invocarão aquele em quem não têm fé? E como crerão naquele de quem não ouviram falar? E como ouvirão falar, se não houver quem pregue? E como pregarão, se não forem enviados?” (*Rm 10, 14-15*). Assim, o cristianismo, à diferença do judaísmo e das comunidades político-filosófico-religiosas, se via dotado da vocação e da força de conquistar o mundo, e isto em virtude deste irresistível ímpeto de expansão. Esta é a razão pela qual o Estado, uma vez conhecida a natureza da nova religião, podia facilmente ver no cristianismo a tentativa de afastar seus súditos dos deuses e da forma política a que estes súditos pareciam estar indissolavelmente ligados. Daí poder-se compreender que vozes como aquelas de Justino e Tertuliano se levantassem para justamente

²⁶ Ibid. § 12, p. 398.

²⁷ Cf. *ibid.*

²⁸ *Ibid.*, Libro Primero, § 2, p. 41.

²⁹ *Ibid.*

ressaltar que o cristão era em primeiro lugar um “cristão” e somente depois um romano. Onde também poderemos mais uma vez ressaltar que as acusações de ordem política tinham também relação com as acusações de caráter intelectual e religioso, na medida em que os livros dos cristãos, no caso as Escrituras, eram considerados como um amontoado de superstições. Do ponto de vista filosófico, eram os cristãos julgados como sendo destituídos de toda e qualquer fundamentação racional, conforme os ataques que, contra eles, havia lançado Celso. Ajunte-se que, no plano moral, eram os cristãos acusados de serem incestuosos, antropófagos e de praticarem o infanticídio ou o aborto. É principalmente contra estas últimas acusações que se insurge o apologeta Atenágoras, na sua obra intitulada: *Súplica pelos cristãos*.³⁰

As perseguições contra os cristãos se revelaram, portanto, como uma oportunidade para que nascesse a literatura apologética, a qual devia necessariamente procurar encontrar uma identidade cultural sobre a qual pudesse elaborar sólidos argumentos de defesa. Neste sentido, convém: o movimento apologético só poderia nascer, *paradoxalmente*, a partir de um solo hostil ao próprio cristianismo, pois foi em virtude dos ataques desferidos pelos filósofos pagãos que os cristãos se viram na necessidade de defender-se e, portanto, de elaborar um pensamento que pudesse ser entendido pelos seus próprios rivais. Em outros termos, para poderem entender-se reciprocamente, deviam falar a linguagem um do outro, mesmo admitindo-se que a cultura de onde provinham era diferente no seu pano de fundo essencial: os pagãos se embasavam, sobretudo, no uso da razão, enquanto que os cristãos se centravam na revelação contida nas Escrituras. Não obstante isso, nascia também do lado cristão aquilo que se poderia chamar de construções filosóficas, mesmo se não se tratasse de sistemas filosóficos propriamente ditos. Em todo caso, vemos aqui desenvolver-se elementos que manifestam uma mútua influência entre dois modos diferentes de pensar: a “sabedoria cristã” e a “sabedoria pagã” ou, para dizê-lo na linguagem de Paulo, a “sabedoria da cruz” e a “sabedoria do mundo”, ou dos gregos.

Este confronto paradoxal com o mundo pagão se desdobrava, portanto, a partir e através de dois níveis fundamentais: um mais especificamente político, tendo como representante principal o imperador romano, juntamente com as perseguições que

³⁰ Cf. ATENÁGORAS. *Supplica per i cristiani*, 3.1.2, pp. 259-260. In Gli apologeti greci, op. cit.

ele desencadeava, e outro de natureza cultural, em que os cristãos, na necessidade de afrontarem as filosofias pagãs, deviam legitimar a sua aspiração de desenvolverem, eles também, uma “filosofia”.

Conforme aludimos no início desta seção, a primeira literatura cristã – e a teologia que a caracteriza – floresceu, depois do Novo Testamento, no ambiente espiritual da Ásia Menor. É o que se convencionou denominar movimento dos Padres Apostólicos, cujos expoentes são Inácio de Antioquia, Clemente de Roma, Policarpo de Esmirna, Pastor de Hermas, Pápias de Hierápolis e Barnabé. Ajuntem-se a estes a *Carta a Diogneto* e a *Didaquê*. As questões que estes escritores abordavam e analisavam eram, como acima nos referimos, questões relativas à vida das comunidades cristãs que eles dirigiam ou das quais eles participavam. As suas principais preocupações giravam, portanto, em torno da catequese, da disciplina, da celebração litúrgica, da unidade da Igreja, da autoridade do bispo e de uma teologia incipiente. Existiam também, nestes escritos, questões filosóficas? Evidentemente, nestes escritos não se constata uma sistematização ou um desenvolvimento filosófico propriamente dito. Não obstante isto, neles se verificam incidências de elementos filosóficos, tais como a questão da criação, do bem e do mal, do final dos tempos, etc. O nosso propósito, porém, não é o de deter-nos nestes autores, mas antes o de analisar três figuras emblemáticas do movimento apologético – Justino, Taciano e Tertuliano – que realmente encetaram uma confrontação da “sabedoria cristã” com a filosofia grega, ou a “sabedoria pagã”. O que, pois, agora entra em cena é uma problemática referente mais especificamente a dois modos diferentes de pensar. Começamos, portanto, por analisar as ideias e a doutrina de Justino Mártir.

1.3.1 Justino Mártir: a Verdade e as *sementes do Logos*

De fato, um dos primeiros grandes teólogos do cristianismo, Justino Mártir (100–165), é também aquele que expressou as relações ambíguas e paradoxais que existem entre a “sabedoria cristã” e a “sabedoria pagã”, ou entre esta última e a “verdadeira filosofia”, como ele próprio a denomina. Justino relata suas experiências e descobertas a partir da insatisfação fundamental com as escolas filosóficas que conhecera (estoicismo, pitagorismo, peripatetismo) e que, finalmente, o levaram a abraçar a “verdadeira filosofia”. É, pois, eminentemente paradoxal e digno de nota o

fato de ter o apologeta descoberto esta filosofia *a partir das escolas filosóficas dos próprios pagãos*. Isto significa que Justino realizara uma ruptura dentro da própria linguagem filosófica, na qual ele se movia, mas justamente *a partir dela*.

Note-se outrossim que, ao invés de simplesmente empregar a palavra “teologia”, ele se serve da expressão a “verdadeira filosofia” para referir-se à “sabedoria cristã”. Mas por que? É que, no período clássico grego, recorria-se ao termo “teologia” para significar o estudo dos deuses ou, simplesmente, a mitologia. Em Platão, por exemplo, esta palavra se encontra introduzida e empregada uma única vez, mais precisamente, no Livro II da *República* (379a). A maioria dos tradutores prefere contudo fazer deste termo uma paráfrase, porquanto ele diz respeito mais propriamente a um discurso ou a uma narrativa sobre os deuses do que a um estudo ou a uma indagação filosófica sobre a natureza dos deuses. Vertê-lo, portanto, para a palavra “teologia” redundaria numa fidelidade ao texto original, com o risco, porém, de acarretar vários mal-entendidos. É que Platão quer significar por este termo o discurso ou a narrativa dos poetas sobre os deuses, nos quais os fundadores das cidades deviam espelhar-se.³¹

Aristóteles, por sua vez, emprega a palavra “teologia” para designar uma das três disciplinas da filosofia teórica, que ele considera a ciência por excelência, aquela que se ocupa das primeiras causas e dos princípios, ou seja, a ciência divina que, mais tarde, se chamará de “metafísica”.³² Observe-se também que no Livro I da *Metafísica*, o Estagirita se refere ao estudo dos deuses, feito também pelos poetas. Mas aqui ele emprega o verbo “teologizar” (*theologeîn*), que pode ser traduzido por “estudar os deuses”, “descrever os deuses” ou “tratar dos deuses”.³³

Já com relação aos estoicos, assiste-se à distinção de três tipos de teologia: a “teologia física” ou “natural”, de que se ocupam os filósofos, porquanto eles tratam da natureza divina; a “teologia mítica”, que é da esfera dos poetas; e a “teologia política”, que se refere ao poder civil, aos sacerdotes e aos cultos prestados ao Estado ou pelo Estado.³⁴

No início da era cristã, Clemente de Alexandria se servirá do termo “teologia” para referir-se à “doutrina da fé”; já Orígenes empregará o mesmo termo para falar da

³¹ Cf. PLATÃO. *Republic*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1978, 379a.

³² Cf. ARISTÓTELES. *La Métaphysique*. 2 vols. Paris: Vrin, 1986, 1026a.

³³ Cf. *ibid.*, 983b.

³⁴ A este respeito, veja as informações que fornece Agostinho na sua obra, *City of God*. London: Penguin Books, 2003, Book VI, Chapter 5.

teologia como a “verdadeira doutrina sobre Deus e sobre Jesus Cristo como salvador”. Ajunte-se também que, a partir do século V, os Padres orientais passarão a distinguir a “teologia”, estudo do mistério da Trindade *ad intra*, da “economia”, que era reservada mais propriamente ao estudo da Trindade *ad extra*, ou seja, ao estudo da história da salvação. Contudo, é somente no século XII que a teologia passará a significar, com Pedro Abelardo, a exposição *racional* e sistemática do conjunto das doutrinas da fé cristã adquirindo, portanto, o *status* de ciência.³⁵

Mas, para retornarmos a Justino, é de capital importância lembrar que a teologia, no período dos primeiros séculos da era cristã, não era ainda considerada uma ciência. Ela se reportava, ao invés, como dissemos mais acima, ao estudo dos mitos ou dos deuses. Esta é a razão pela qual o “teólogo” evitava propositadamente servir-se deste termo, preferindo, antes, utilizar-se da expressão: “verdadeira filosofia”. Conforme avançamos no início desta seção, o itinerário filosófico de Justino é marcado pela experiência, decepcionante, da filosofia estoica e também da filosofia pitagórica e peripatética. É quando, finalmente, ele encontra os filósofos platônicos e adere à filosofia de Platão que, segundo o apologeta, é apta a fazer conhecer as realidades suprassensíveis e a atingir a contemplação das Ideias. Justino também confessa que, depois desta descoberta, ele “esperava ingenuamente alcançar o mais rapidamente possível a visão de Deus, pois é este de fato o escopo da filosofia de Platão”.³⁶ É neste ponto que ele junta uma definição à filosofia, que consiste na ciência do ser e do conhecimento da verdade. Mas, segundo ele, não se pode conceber esta verdade sem a felicidade que dela decorre. Esta é a razão pela qual, logo em seguida, ele acrescenta que a felicidade é a recompensa desta ciência e dos conhecimentos que dela derivam.³⁷

Tudo isto é narrado no Prólogo do *Diálogo com o judeu Trifão*. Trata-se de um judeu, personagem histórica ou fictícia, de que se servira Justino para relatar a sua experiência de conversão para o cristianismo ou, nas suas próprias palavras, para a “verdadeira filosofia”. No Prólogo, após haver encetado o diálogo com Trifão, há um pequeno interlúdio. É quando Justino se retira por algum tempo e se encontra com um ancião cristão, que alguns estudiosos julgam ser Policarpo de Esmirna. Neste interlúdio, o ancião se empenha em demonstrar que as profecias do Antigo

³⁵ Cf. RICHARDSON, Alan; BOWDEN, John (editores). *The Westminster Dictionary of Christian Theology*. Philadelphia: The Westminster Press, 1983, art.: Theology.

³⁶ JUSTINO. *Diálogo com Trifone Ebreo*, Prologo, 6. In *Apologie*. Milano: Rusconi, 1995.

³⁷ Cf. *ibid*, 3.

Testamento se cumpriram, na medida em que os profetas puderam prenunciar a Verdade, inspirados que eram pelo *Logos*, por meio do Espírito Profético. Já o Cristo se apresenta como a Verdade total, porquanto é o próprio *Logos* que se faz carne irrompendo assim no seio da história e fazendo-se assim limite.

Ora, apesar da ordem superior em que Justino coloca Platão e Pitágoras, ele começa a *seção 7* do Prólogo perguntando ao ancião quem finalmente seriam os verdadeiros mestres, se nem mesmo naqueles filósofos se encontrava a verdade. Estaria a verdade no Antigo Testamento ou, mais exatamente, prenunciada no Antigo Testamento? Para o ancião, a verdade se encontra de fato antecipada no Antigo Testamento, melhor, são os “verdadeiros” profetas que, “repletos do Espírito Santo”, ouviram, viram e anunciaram aos homens a verdade que lhes era transmitida. Com efeito, o ancião afirma que os escritos proféticos são aptos a suscitem um enorme proveito àqueles que os leem, tanto com relação aos princípios, quanto ao fim e a tudo mais que o filósofo deve saber.³⁸ Mais elucidativo ainda é vê-lo ajuntar: “Os profetas se demonstraram, além do mais, dignos de fé graças aos milagres que realizaram e também porque glorificaram a Deus Pai, Criador do universo. De resto, anunciaram seu Filho, Cristo, que dele procede”.³⁹

Conforme relata Justino, o ancião se retirou depois de exortar-lhe a seguir os seus conselhos. Foi neste ponto, informa o apologeta, que um fogo se acendeu na sua alma e, ao mesmo tempo, dele se apoderou um amor pelos profetas e por aqueles homens “amigos de Cristo”. Assim, a sua conclusão não poderia ser outra senão esta: “Refletindo comigo mesmo sobre os seus raciocínios, descobri que esta era a *única, segura e proveitosa filosofia*. Deste modo, e por esta razão, eu sou filósofo”.⁴⁰ Estas palavras do apologeta irão ecoar no interrogatório, narrado nas *Atas do martírio de Justino*, quando o prefeito Rústico o interrogará a propósito das doutrinas que ele professa. A resposta do apologeta se revela então como uma corroboração daquilo que ele já havia afirmado no *Diálogo com o judeu Trifão*: “Procurei conhecer todas as doutrinas, mas acabei por abraçar a verdadeira doutrina dos cristãos, embora ela não agrade àqueles que vivem no erro”.⁴¹ Conforme mencionamos mais acima, a filosofia consiste, para Justino, na ciência do ser e do

³⁸ Cf. *ibid.*, 7.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, 8. Itálicos nossos.

⁴¹ In *Patrologiae Cursus Completus*. MIGNE, J. P. 1857. *Martyrium Sanctorum Martyrum Justini*, PG 6, 1566-1571, Appendicis Pars II.

conhecimento da Verdade. Mas o que é a Verdade para o apologeta? É o *Logos*. Como se sabe, este conceito atravessou uma longa tradição, que remonta a Heráclito, aos estoicos e a Filão de Alexandria. Foi, de fato, Heráclito que assinalou ao Logos o significado de lei, ordem ou governo do mundo. É o que se lê, por exemplo, no Fragmento 1:

O Logos, que é sempre, os homens são incapazes de compreendê-lo, tanto antes de ouvi-lo quanto após tê-lo ouvido pela primeira vez, pois, embora todas as coisas nasçam e morram segundo este Logos, os homens são como que inexperientes quando se experimentam com palavras ou ações, tais como eu as explico segundo sua natureza, distinguindo cada uma e explicando como ela é.⁴²

Já com os estoicos, que fizeram deste conceito a base ou o fundamento de sua filosofia, o Logos se revela como o “princípio ativo” do mundo, isto é, aquele que anima, ordena, sustenta e guia o “princípio passivo”, que é a matéria. A este respeito, lemos numa passagem transmitida por Diógenes Laércio: “Eles (os estoicos) afirmam que há dois princípios no universo, o princípio ativo e o passivo. O princípio passivo é a substância sem qualidade, isto é, a matéria, enquanto que o ativo é a razão (logos) inerente à substância, isto é, Deus”.⁴³ Como se pode ver, o Logos para os estoicos é imanente ao próprio mundo, ao próprio universo. Todavia, esta concepção sofrerá uma importante inflexão no pensamento de Filão de Alexandria e no pensamento cristão – sobretudo no *Evangelho segundo João* – onde o Logos será considerado como transcendente ao mundo, mas, ao mesmo tempo presente no mundo através da criação e da encarnação. Em outros termos, o Logos é identificado com o próprio Cristo, segundo as palavras do evangelista: “No princípio era o Verbo (Logos) e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus (...) Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito (...) E o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (*Jo 1, 1.3.14*).

Na tradição patrística – e já com os apologetas – a doutrina do Logos é desenvolvida através de duas vertentes principais: 1) o Logos-Filho é concebido fundamentalmente junto com o Pai; 2) o Logos-Filho está presente no Pai – antes e depois da criação – e no gênero humano, pela *participação*. É a partir e através destas duas vertentes que Justino irá construir a sua doutrina do Logos, porquanto

⁴² HERÁCLITO, Frag. B. I. In *Les écoles présocratiques*. Édition établie par J.-P. DUMONT. Paris: Gallimard, 1991.

⁴³ DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of Eminent Philosophers*, 2 vols. London/Cambridge: Harvard University Press, 1959, v. II, VII, p. 134.

ele remete à concepção joanina do Prólogo (pelo Logos tudo foi criado, o Logos se fez carne) e ao conceito de *participação* que, nos estoicos, será enriquecido com a teoria das “razões seminais”.⁴⁴

Pela doutrina das “razões seminais” – em grego: σπερματικοί λόγοι (*spermatikoi logoi*), em latim: *rationes seminales* – os estoicos entendiam as partículas contidas no Logos, ou na Razão divina, de onde provêm todos os seres que constituem o mundo, ou o cosmos. Note-se que, no pensamento estoico, todos os seres são vivos, na medida em que o próprio mundo é assimilado a um animal ou a um ser vivo, e tudo aquilo que constitui as realidades particulares são *razões* seminais, justamente por elas reenviarem, em última instância, ao Logos enquanto razão universal ou divina. Em outros termos, é todo o universo que é atravessado, penetrado, permeado, pelas razões seminais ou, no dizer de Rogério Miranda de Almeida:

As *razões seminais* se estendem à totalidade do cosmos, podendo-se também daí concluir que o adjetivo “seminal” exprime tanto a ideia da inclusão da ordem racional particular dentro da ordem cósmica – como na semente se acha potencialmente contida toda a planta – quanto a ideia de transformação *necessária e racional*, implícita no desenvolvimento da semente.⁴⁵

Ora, esta doutrina estoica da *participação* – que podemos aproximá-la das razões seminais – irá apresentar-se como um terreno propício para que Justino a transporte para o plano divino, onde Cristo, identificado com o Logos, é a Razão mesma que governa, sustenta, guia e orienta o curso do universo, da história e de todas as coisas. Isto significa dizer que todas as realidades se reportam a este Logos e dele *participam*, quer no plano da vida, quer no plano do conhecimento, que é uma apanágio do ser humano. Daí também poder-se entender por que tudo aquilo que disseram os filósofos antigos a respeito da Verdade já se encontrava *seminalmente* na própria história, na própria filosofia, e na própria literatura. Tudo isto ocorreu como que antecipando aquilo que se explicitaria plenamente em Cristo.

⁴⁴ Na verdade, o conceito de *participação* – embora considerado de um ponto de vista diferente daquele desenvolvido pelos estoicos com relação às “razões seminais” – remonta a Platão. Por este conceito, que Platão chama ora de *méthesis*, ora de *parousia*, se entende a relação entre as realidades da esfera sensível e aquelas do mundo das ideias. Com efeito, o problema que Platão tenta resolver é justamente aquele do vínculo, da ligação, da passagem ou, em suma, da relação entre o mundo da sensibilidade e o mundo das realidades inteligíveis. Evidentemente, Platão não pode provar esta teoria empiricamente, mas ele a intui remetendo-a ao nível da presença (*Fédon*, 100d), ou da imitação dos exemplares a partir dos objetos presentes na natureza (*Parmênides*, 132d).

⁴⁵ ALMEIDA, Rogério Miranda. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*, op. cit., pp. 110-111. Itálicos do autor.

Assim, o Logos se apresenta como a manifestação de Deus na história, primeiramente na história da salvação junto ao povo da Antiga Aliança e, depois, de maneira explícita e total, na Nova Aliança. Efetivamente, Justino declara a este respeito que os próprios profetas foram inspirados pelo *Logos* e que, portanto, eles não podiam senão anunciar a Verdade. Contudo, esta Verdade foi também manifestada entre os filósofos. Neste sentido, o apologeta entende que muitas das coisas que eventualmente os filósofos, os poetas e os legisladores gregos encontraram e ensinaram tinham uma relação com a Verdade que se mostrará em toda a sua luz através da “verdadeira filosofia”. É neste sentido que o apologeta afirma de maneira clara e peremptória na *Segunda Apologia*: “Com efeito, tudo aquilo de bom que os filósofos e legisladores descobriram e formularam, através da busca e da reflexão, foi devido ao exercício de uma parte do Logos que neles estava. Todavia, dado que não conheceram a plenitude do Logos, que é Cristo, frequentemente sustentaram teorias que se contradiziam entre si”.⁴⁶ Com relação mais especificamente aos estoicos, ele relembra que eles foram odiados ou mortos por terem professado a sua doutrina. De igual modo, ele se refere a Heráclito e aos poetas que, em determinados pontos, se mostraram moderados e isto, diz ele: “por causa da semente do Logos que se acha naturalmente implantada (*émphyton*) em todo o gênero humano”.⁴⁷

Ora, se os estoicos apresentaram um sistema ético, se Sócrates se empenhou na busca da verdade até a morte, foi devido ao fato de as “sementes do Verbo” já estarem presentes nas suas vidas. Daí poder-se melhor entender a conclusão categórica e essencialmente apologética de Justino, segundo a qual: “Tudo o que foi expresso corretamente por eles (os filósofos) pertence a nós cristãos”.⁴⁸ Comentando esta passagem, Gilson afirma que o apologeta justificava de antemão o uso que os pensadores cristãos dos séculos vindouros deveriam fazer da filosofia grega. Para Justino – relembra Gilson – Heráclito e os estoicos não são estranhos ao pensamento cristão; do mesmo modo, Sócrates teria “parcialmente” conhecido o Cristo, porquanto ele teria descoberto certas verdades pelo esforço da razão que, ela própria, participa do Verbo, e o Verbo é Cristo. Neste caso, Sócrates teria pertencido aos discípulos do Cristo. “Em resumo – conclui Gilson – pode-se dizer a

⁴⁶ JUSTINO *Apologie*, op. cit. *Seconda Apologia*, 10, 1-2, p. 199.

⁴⁷ *Ibid.*, 8, 1, p. 195.

⁴⁸ *Ibid.*, 13, 4, p. 207.

mesma coisa de todos os filósofos pagãos que, tendo pensado o verdadeiro, tiveram os germes desta verdade plena que a revelação cristã nos oferece em seu estado perfeito”.⁴⁹

Como se pode constatar, Justino é tributário, do ponto de vista filosófico, de uma dupla influência: o estoicismo e o platonismo ou, mais exatamente, o medioplatonismo. Este movimento filosófico, característico dos dois primeiros séculos da era cristã, abrange os mais díspares pensadores e se acha difundido nas mais diferentes áreas geográficas do mundo intelectual antigo. Dentre os seus principais representantes, se contam: Albino, ou Alcino, Eudoro de Alexandria, Ático, Plutarco de Queroneia, Apuleio de Madaura, Numênio de Apameia, Máximo de Tiro, e outros. Estas várias correntes de pensamento se situam, pois, entre a IV Academia de Platão – dirigida no século I a.C. por Filão de Larissa e cuja orientação principal era o ecletismo – e o neoplatonismo dos séculos III–V, cujas figuras de relevo são Plotino e Proclo.

Apesar dos diferentes acentos e das diferentes nuances que marcam o medioplatonismo, nele se encontram estas características principais: 01) uma redescoberta da transcendência com uma chave de leitura anti-estoica e em perspectiva teológica; 02) a distinção entre os inteligíveis primeiros (as Ideias na mente de Deus) e os inteligíveis segundos (as formas imanentes às coisas) que procura efetuar uma mediação entre uma concepção platônica e uma concepção aristotélica da realidade; 03) a estruturação do divino em forma hierárquica que antecipa – sobretudo graças ao pensamento de Plutarco – a doutrina neoplatônica das hipóstases; 04) uma nova leitura do *Timeu* de Platão, interpretado o mais das vezes numa perspectiva alegórica e em que se retoma a doutrina cosmológica da “criação”; 05) uma antropologia e uma ética centradas numa dimensão místico-teológica em que sobressaía uma forte tensão entre o espírito e a matéria, a alma e o corpo, o mundo sensível e o mundo inteligível e cuja meta era a participação e a unificação com Deus.⁵⁰ Como se pode deduzir, o medioplatonismo não constitui uma retomada de toda a filosofia platônica, mas tão somente de alguns elementos que serão reinterpretados, enfatizados e sistematizados. É, pois, este platonismo que encontramos entre alguns pensadores cristãos, cujo acento será colocado sobre o

⁴⁹ GILSON, Étienne. *La philosophie au Moyen Âge*, op. cit., p. 19.

⁵⁰ Cf. *L'Enciclopedia della filosofia e delle scienze umane*. Novara: DeAgostini, 1996, art.: Medioplatonismo.

conceito de Logos e sobre os aspectos místicos e teológicos que ele suscita. Com relação a Justino em particular, temos visto que ele tentou extrair deste movimento as categorias que lhe permitiram fundamentar filosoficamente a fé cristã.

Cabe, contudo, ressaltar que existe uma diferença essencial entre o conhecimento ao qual chegaram os filósofos gregos e aquele que tiveram os pensadores cristãos. Os primeiros, segundo Justino, tomaram conhecimento da Verdade baseados tão somente numa parte do Logos. Já os pensadores cristãos conheceram, ainda segundo Justino, o Logos na sua plenitude.⁵¹ É o próprio apologeta quem o declara: “Portanto, é evidente que a nossa doutrina é superior a toda doutrina humana, porque para nós a racionalidade, na sua inteireza, se manifestou em Cristo, tornando-se corpo, razão e alma”.⁵² Fundamentado, pois, nesta afirmação, Justino poderá mostrar a limitação de seus sistemas e mesmo as diversas contradições que eles cometiam entre si. De resto, mesmo antes de Justino, era problemática a questão do conhecimento na medida em que elementos de ceticismo, ou de probabilismo, já se haviam introduzido na Academia de Platão. Efetivamente, seus membros, a partir de Arcesilao de Pitane (c. 315 – 240 a.C.) tenderam para um probabilismo que se inspirava daquilo que Platão havia afirmado sobre as realidades naturais. Sendo estas realidades privadas de estabilidade e consistência, não poderiam dar origem a um conhecimento estável e sólido, mas somente a um conhecimento provável. Esta tendência cética e probabilística foi mantida na Nova Academia com Carnéades de Cirene (c. 214 – 128 a.C.) até Filão de Larissa que, no século I a. C., iniciou a IV Academia, caracterizada, sobretudo, por um conhecimento de tipo eclético. Não esqueçamos de que o ceticismo se prolongará, revivescendo, sob uma nova modalidade com Sexto Empírico (séculos II – III). Ora, o cristão, tal como Justino o concebe, encontra-se numa situação diferente, na medida em que a Verdade plena, isto é, o Logos se fez carne, e irrompeu na história e concedeu aos homens a possibilidade de conhecê-lo na sua totalidade.

A partir destas considerações, podemos mais uma vez constatar o paradoxo que ressalta das conclusões de Justino, a saber: é somente a partir do cotejo com

⁵¹ Veja, a este respeito: GIRGENTI, Giuseppe. *Giustino Martire. Il primo cristiano platonico*. Milano: Vita e Pensiero, 1995. Veja também, do mesmo autor: *Giustino Martire, il primo platonico cristiano*. Rivista di Filosofia Neoscolastica, 82 (1990), pp. 214-255; *Teologia, cosmologia e antropologia di Giustino*. Rivista di Filosofia Neoscolastica, 83 (1991), pp. 51-89.

⁵² JUSTINO. *Seconda Apologia*, 10, 1, p. 199. In *Apologie*, op. cit.

aquelas filosofias antigas – que descobriram parcialmente a Verdade – que Justino pôde colocar no centro de sua própria doutrina a “verdadeira filosofia”. Esta “verdadeira filosofia” é o Logos, ou o Cristo, na sua plenitude. Isto é tanto mais *paradoxal* – repita-se – quanto foi a própria filosofia, ou os erros que o apologeta encontrou nestas filosofias, que o levaram a descobrir a “verdadeira filosofia”.

De ambiguidade e de paradoxo podemos também falar com respeito ao seu discípulo Taciano, embora estes se coloquem numa perspectiva e numa ordem diferentes. Efetivamente, após a morte de seu mestre, Taciano imprimiu uma nova direção ao seu pensamento, mudando-o e radicalizando-o no sentido de uma oposição nítida entre, de um lado, a “filosofia bárbara” e, de outro, a “filosofia grega”.

1.3.2 Taciano e a “filosofia bárbara”

Com efeito, o apologeta Taciano (c. 120 – c. 180) fora levado ao cristianismo após ter encontrado nas “Escrituras bárbaras” – conforme ele mesmo as denomina – uma compreensão do universo que o tirara da escuridão. Contudo, diferentemente de seu antigo mestre, ele opõe radicalmente, no seu *Discurso contra os gregos*, a “filosofia bárbara” à cultura e à filosofia gregas. Efetivamente, a exemplo de outros teólogos que marcaram o início do cristianismo, Taciano também tenta mostrar a superioridade da religião cristã pela suposta anterioridade desta com relação à cultura pagã. Assim, diz ele nos parágrafos 31 e 36 do *Discurso contra os gregos*, que Moisés é anterior a Homero e que, portanto, ele tem a primazia das descobertas e intuições sobre aquelas que o autor da *Odisseia* faria muito tempo depois.

Ora, aqui não podemos deixar de nos interrogar sobre esta insistência em fazer valer a superioridade do cristianismo sobre uma filosofia e uma cultura que ele julga inferiores. Em outros termos, assiste-se a um esforço deliberado em, por assim dizer, homologar e corroborar a sabedoria cristã, mas *a partir* de uma filosofia e de uma cultura que, paradoxalmente, ele deprecia. Isto é tanto mais ambivalente quanto, no parágrafo 31 da mesma obra, Taciano afirma categoricamente que não irá tomar testemunhas da sua “própria casa”, mas sim, conforme suas próprias palavras, irá valer-se “da ajuda dos próprios gregos”. Logo em seguida, ele se revela ainda mais incisivo e mais paradoxal, na medida em que assevera: “Resistindo-vos

com *vossas próprias armas*, obterei para vós provas insuspeitas”.⁵³ O leitor não ficará menos surpreso quando, ao ler a conclusão desta mesma obra, ele descobrir que Taciano reconhece explicitamente ter escrito este *Discurso* para os próprios gregos. Isto significa dizer que os gregos que ele ataca, contra os quais ele se volta, são paradoxalmente seus interlocutores privilegiados. É precisamente com eles que ele dialoga, é neles que ele vai buscar a compreensão e o reconhecimento para justificar a superioridade do cristianismo com relação a estes mesmos gregos que ele deprecia. Eis, pois, o teor de sua própria confissão ao finalizar este escrito: “Ó gregos, estas são as coisas que escrevi para vós, eu, Taciano, filósofo à maneira dos bárbaros, nascido em terra dos assírios, *educado primeiramente nas vossas doutrinas* e, depois, segundo aquelas que agora professo e anuncio”.⁵⁴

Este paradoxo que constatamos em Taciano encerra mais de um ponto em comum com o que desenvolvemos mais acima, *seção 1.2*, a respeito da relação “sabedoria cristã” – “sabedoria pagã”, tal como Paulo a apresenta na *Primeira Carta aos Coríntios*, (1, 19-25). Lá, mostramos que a resistência e a hostilidade que o Apóstolo manifesta com relação à filosofia já são sintomáticas da impossibilidade mesma de ele prescindir da tradição filosófica da qual ele vem e na qual ele se move. A mesma questão se aplica também, como indicamos naquela mesma seção, à própria gênese do cristianismo. Com efeito, evocando as palavras de Rogério Miranda de Almeida com relação às análises de Nietzsche sobre as origens do cristianismo, ressaltamos que somente de um fundo judaico, de uma tradição e uma história judaicas, poderia ter o cristianismo haurido a sua seiva, a sua força e o seu desenvolvimento. Para de novo exprimi-lo nas palavras do próprio autor: “A ambiguidade das origens do cristianismo consiste em que ele só poderia nascer de um subsolo, de um fundo, de uma base, de um terreno essencialmente judaicos, porquanto as suas raízes mergulham – e não poderiam senão mergulhar – no mais profundo da história de Israel”.⁵⁵ Note-se que, no que se refere especificamente a Paulo, ele tem atrás de si toda a tradição de Israel, que inclui a tradição farisaica da lei, a tradição dos profetas e da literatura sapiencial. Não esqueçamos, além do mais, que o Apóstolo está se movendo dentro de um universo filosófico típico do

⁵³ TACIANO. *Discurso ai gregi*, parágrafo 31, p. 226. In *Gli apologeti greci*, op. cit. Itálicos nossos.

⁵⁴ *Ibid.*, parágrafo 42, p. 238.

⁵⁵ ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*, op. cit., p. 48.

helenismo e, mais precisamente, do estoicismo.⁵⁶

Ora, com Taciano este paradoxo se faz relevar mais claramente ainda, na medida em que ele explicitamente confessa a sua proveniência da cultura e da filosofia gregas, nas quais ele fora formado, com as quais ele se identificara, mas com as quais ele rompeu. Em outros termos, repita-se mais uma vez este paradoxo fundamental: Taciano tenta mostrar a superioridade do cristianismo aos próprios gregos que ele combate e deprecia; ele ataca os gregos servindo-se dos mesmos expedientes ou dos mesmos meios que ele encontrou na cultura e na filosofia gregas, ou como ele próprio o declara, de maneira metafórica: “Resistindo-vos com *vossas próprias armas*, obterei para vós provas insuspeitas”.⁵⁷

Esta posição radical de Taciano nos lembra em mais de um aspecto aquela outra que irá caracterizar Tertuliano. Efetivamente, à diferença de Justino, para quem razão e fé, ou “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”, não se opõem, mas se supõem mutuamente – na medida em que a “verdadeira filosofia” é aquela que vem completar ou plenificar a busca da Verdade efetuada pelos filósofos antigos – Taciano e, principalmente, Tertuliano é aquele que vem maximamente escavar e ampliar o fosso existente entre fé e razão. Mas é nisto também que reside o seu paradoxo. Em que sentido? É o que desenvolveremos na próxima seção.

1.3.3 Tertuliano: Atenas *versus* Jerusalém

Tertuliano (c. 155 – c. 222) é geralmente considerado um típico exemplo daquela atitude de hostilidade que também caracteriza as relações do cristianismo com a filosofia. Famosos, por exemplo, ficaram na história os questionamentos que ele lançara no *Apologético*:

⁵⁶ Entende-se por “helenismo” o período que se caracteriza pela expansão da cultura grega sob os efeitos das conquistas de Alexandre Magno. Esta expansão continuou a produzir seus frutos mesmo depois da morte do conquistador (323 a.C.), prolongando-se pelos inícios do cristianismo. Quando, porém, se refere à “filosofia helenística” devem-se ter presente as três filosofias típicas desse período: o estoicismo, o epicurismo e o ceticismo. Note-se, de resto, que o termo helenismo tem um caráter nitidamente pejorativo, na medida em que se trata das derivações e corrupções da cultura e da filosofia clássicas gregas. Esta é a razão pela qual se distingue este termo do conceito de “helenidade”, que compreende mais propriamente o período clássico da filosofia grega, que se estende dos pré-socráticos a Aristóteles. Com relação à língua e à literatura gregas – incluindo as produções do Apóstolo Paulo – no período helenístico dos inícios do cristianismo, acham-se acuradas reflexões em: JAEGER, Werner. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1961, pp. 5-10.

⁵⁷ TACIANO. *Discorso ai greci*, parágrafo 31, p. 226. In *Gli apologeti greci*, op. cit., Itálicos nossos.

Afinal de contas, que semelhança existe entre um filósofo e um cristão? Entre um discípulo da Grécia e um discípulo do céu? Entre aquele que trabalha pela glória e o que trabalha pela vida? Entre aquele que não age senão com belas palavras e o que realiza belas ações? Entre aquele que edifica e o que destrói? Entre um corruptor da verdade e o que a restabelece na sua pureza? Entre, enfim, aquele que é o ladrão e o que é o guardião?⁵⁸

Estas interrogações guardam mais de uma relação com aquelas emblemáticas diatribes que o apologeta lançará na *Prescrição dos heréticos* e que ainda hoje ecoam como a pedra de toque pela qual se reconhece todo aquele que vê entre a fé e a razão um intransponível e incolmatável abismo. Com efeito, declara Tertuliano:

O que têm, pois, em comum Atenas e Jerusalém? A Academia e a Igreja? Os heréticos e os cristãos? A nossa doutrina vem do pórtico de Salomão, o qual havia também ensinado que se deve buscar o Senhor na simplicidade do coração. Não temos necessidade de indagações depois da vinda de Cristo Jesus, nem de pesquisas depois do Evangelho. Possuímos a fé e nada mais desejamos crer. Portanto, começamos por crer que para além da fé nada mais há que devemos crer.⁵⁹

Em quase todos os seus escritos, Tertuliano faz ressaltar este abismo que separa a fé e a razão ou, para servirmo-nos das outras expressões: a “sabedoria cristã” e a “sabedoria pagã”. Tomemos como exemplo um outro tratado, intitulado: *De anima*. Aqui, o termo *gloriae animal* serve para lançar uma qualificação sarcástica e polêmica contra os filósofos em geral e, neste caso específico, contra Sócrates.⁶⁰ Perspectivas semelhantes podem também ser encontradas em outras obras, tais como: *Aos pagãos*, *Aos mártires* e *O testemunho da alma*. Pode-se, pois, compreender a vantagem em que se encontra Tertuliano, ao opor-se a Platão, porquanto o filósofo grego, segundo o apologeta, é seguro de seu conhecimento, mesmo reconhecendo que Deus não pode ser facilmente explicado, ou descoberto. De fato, mesmo supondo-se que Ele possa ser descoberto, ou encontrado, difícil seria comunicá-lo. Ora, já para os apologetas em geral, e para Tertuliano em particular, qualquer cristão que tenha encontrado a Deus se revela também apto a comunicá-Lo ao seu semelhante através da sua vida, ou melhor, do seu testemunho. Eis, pois, como se exprime o apologeta:

Deus, qualquer artesão cristão o encontrou; ele o faz conhecer e em seguida, pelo seu próprio agir, ele afirma tudo aquilo que, para os filósofos, não é senão objeto de pesquisas sobre Deus. E tudo isso apesar de Platão declarar que não é fácil descobrir

⁵⁸ TERTULIANO. *Apologétique*. Paris: Les Belles Lettres, 1971, 46, 18.

⁵⁹ TERTULIANO. *Le prescrizioni*, 7, 9-10. In *Opere Dottrinali*, 3/2.a. Roma: Città Nuova, 2010.

⁶⁰ Cf. TERTULIANO. *L'anima*, 1, 4. In *Opere Dottrinali*, 3/2.b, op. cit.

o arquiteto do universo e que, quando se o descobre, ainda se torna difícil explicá-lo a todo mundo.⁶¹

Esta passagem confirma aquilo que dissemos mais acima sobre o testemunho de vida dos cristãos. Efetivamente, para os apologetas, o que importa sobretudo ressaltar é o testemunho do cristão no sentido do *martyrium* que caracterizou a Igreja nascente dos três primeiros séculos. Neste sentido, o autor da *Prescrição dos heréticos* acusa os filósofos de, na sua vanglória, buscarem apenas a retórica, ou seja, a persuasão, as “belas palavras” ou o comércio do brilho da arte do bem falar. Em outros termos, eles buscam persuadir mais com argumentos teóricos do que com a prática ou o testemunho de suas vidas. Daí podermos melhor compreender por que Tertuliano claramente distingue os mártires dos professores de moral que, apesar de serem hábeis na manipulação das palavras, não formam verdadeiros discípulos, capazes de dar as suas próprias vidas em nome da verdade que professam. Compreendemos também por que Tertuliano considera Atenas a cidade símbolo da sabedoria mundana, que ele chama de “cidade tagarela” (*linguatam civitatem*) e os filósofos de “mercadores de sabedoria e de eloquência”.⁶² Na perspectiva do apologeta, portanto, a vida dos filósofos não corresponde às doutrinas morais que eles próprios alardeiam. Esta é a razão pela qual ele relembra enfaticamente – e de maneira cáustica, irônica, e mesmo sardônica – as anedotas e os supostos escândalos da vida dos filósofos, que as próprias escolas de retórica já utilizavam para polemizar e atacar os filósofos, que elas viam como seus rivais. Estas anedotas, que Tertuliano reproduz no *Apologético*, dizem respeito, por exemplo, à gluttonia de Platão que se teria vendido a Dionísio de Siracusa por causa de uma farta mesa ou, como ele próprio o diz, por causa da “boa carne”. O autor se refere também à vilania de Aristóteles que, desmesuradamente, incensava, ou melhor, “desavergonhadamente lisonjeava” o conquistador Alexandre Magno.⁶³

Mais surpreendente ainda é constatar os ataques que Tertuliano desferiu contra a *curiositas* (curiosidade), que é uma dinâmica inerente à filosofia ou, em outras palavras, à busca, à investigação e, em suma, ao saber. Com efeito, na concepção clássica da filosofia, a *curiositas* estava inerentemente associada à maravilha e ao espanto com que se iniciou o filosofar ou a busca da compreensão dos enigmas do universo. O texto de referência desta atitude filosófica ou, mais exatamente, dos

⁶¹ TERTULIANO. *Apologétique*, op. cit., 46, 9.

⁶² Cf. TERTULIANO. *L'anima*, 3, 1. In *Opere Dottrinali*, 3/2.b, op. cit.

⁶³ Cf. TERTULIANO. *Apologétique*, op. cit., 46, 15.

inícios da filosofia de que o mito é uma expressão, se encontra no Livro Alfa, capítulo II, da *Metafísica* de Aristóteles. Aqui, o Estagirita acentua justamente o caráter maravilhoso, ou o espanto (*θαυμαζειν*), como a condição para se começar a filosofar. Esta é a razão pela qual ele conclui, afirmando: “O amor aos mitos é, de certa forma, o amor pela sabedoria, porque o mito é um conjunto de coisas admiráveis”.⁶⁴ Para o apologeta, no entanto, a *curiositas* filosófica equivale tão somente a ocupar-se de questões ociosas, enquanto que o que se deve esperar do verdadeiro sábio é a resignação ou, mais precisamente, o reconhecimento de sua própria ignorância perante Deus. No entanto, é o primeiro tipo de ignorância que, segundo Tertuliano, caracteriza os homéricos e os filósofos em geral. Entende-se então por que o autor da *Prescrição* rebaixa os filósofos para o mesmo nível de pensamento dos charlatões e astrólogos. Para ele, estes “charlatões” se interessam mais pelas criaturas do que pelo Criador, dedicando-se assim exclusivamente aos elementos deste mundo.⁶⁵ Tertuliano faz aqui sobressair a sua atitude de condenação daquela postura dos filósofos que contrasta com a simplicidade e o testemunho dos cristãos. De resto, esta atitude de reprovação será, mais tarde, um tema comum entre alguns teólogos, tais como Hilário de Poitiers, Ambrósio de Milão – que contrapõe os simples “pescadores” aos filósofos – e Gregório Nazianzeno. Ora, a principal razão pela qual Tertuliano se posiciona contra a atividade filosófica parece principalmente consistir na busca da verdade a que esta se dedica prescindindo da revelação. É o que ele afirma, por exemplo, a respeito de Sócrates na prisão, cuja sabedoria teria derivado não da verdade encontrada, mas do propósito de adquirir para si mesmo a serenidade. É neste ponto que o apologeta se pergunta: “Quem jamais compreendeu a verdade sem Deus? E quem jamais conheceu Deus sem o Cristo?”⁶⁶ Assim, a incapacidade de a filosofia atingir a verdade reside no fato de ser ela tão somente movida pela capacidade humana e de não fazer apelo à revelação. Tem-se, portanto, a impressão de que a filosofia se mostraria uma parceira desejável no caminho da teologia, caso ela se utilizasse também da revelação e da fé. Mas – perguntamos nós – é possível conceber a filosofia fundamentada na revelação e na fé? Seria esta ainda aquela filosofia que,

⁶⁴ ARISTÓTELES. *La Métaphysique*, op. cit., 982b. Em Platão, esta ideia se encontra no *Teeteto* da seguinte maneira: “Porque este sentimento de espanto (*θαυμαζειν*) mostra que és um filósofo, já que o espanto é somente o começo da filosofia”. PLATÃO. *Theaetetus*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1977, 155d.

⁶⁵ Cf. TERTULIANO. *Le prescrizioni*, 43,1. In *Opere Dottrinali*, 3/2.a, op. cit.

⁶⁶ TERTULIANO. *L'anima*, 1, 4. In *Opere Dottrinali*, 3/2.b, op. cit.

como ciência, originalmente se caracterizou pela busca do Ser enquanto Ser? E isto ela o fez justamente com base na razão e, portanto, no raciocínio, na argumentação.

Entretanto – e é aqui onde também reside o seu caráter paradoxal –, o próprio Tertuliano não nega que haja a possibilidade de um acordo entre a filosofia e aquilo que fora ensinado pelas Escrituras. Efetivamente, numa tradição – a que já aludimos – segundo a qual as Escrituras vieram primeiro e somente depois a filosofia,⁶⁷ o apologeta insiste sobre o fato de que a antiguidade da Escritura divina leva patentemente a admitir que ela se apresenta como um tesouro em que hauriu toda a sabedoria posterior. A propósito, estranhamente ele se pergunta: “Qual foi o poeta, qual foi o sofista que não se tenha completamente abeberado na fonte dos profetas? Foi, pois, aí que os filósofos estancaram a sede do seu gênio: o que eles receberam dos nossos ensinamentos se revela como aquilo que os aproxima de nós”.⁶⁸ Todavia, a verdadeira paixão destes poetas e filósofos era, segundo Tertuliano, a “glória e a eloquência” pessoais. Certo, graças ao seu espírito de curiosidade, eles encontraram algo nos Livros sagrados, mas deste algo eles construíram tão somente uma obra pessoal, porquanto não estavam suficientemente persuadidos do caráter divino das Escrituras. Por conseguinte, deduz Tertuliano, não podiam compreendê-las como convém.⁶⁹

Esta condenação da filosofia pode também ser devida ao fato de que a autor da *Prescrição* via na sabedoria pagã a grande expressão do próprio politeísmo. É neste sentido que, mesmo tendo Sócrates, Diógenes e Varrão criticado os falsos deuses, ele os considera – incluindo Platão – como representantes típicos do politeísmo.⁷⁰ Compreende-se assim, e mais uma vez, por que o apologeta se mostra tão recalcitrante e infenso vis-à-vis de toda e qualquer tentativa de conciliação entre a filosofia pagã e o cristianismo. Melhor ainda: ele se mostra decididamente hostil a qualquer modo de relação do cristianismo com a filosofia pagã, porquanto esta representava, aos seus olhos, uma verdadeira ameaça para a fé cristã. Não se trata, portanto, de saber que tipo de filosofia Tertuliano está atacando ou que espécie de filosofia estaria ele reivindicando como aquela que seria apta a nos conduzir ao conhecimento da fé. O certo, porém, é que o apologeta investe indiscriminadamente contra toda e qualquer pretensão de aceder à Verdade independentemente das

⁶⁷ Cf. *supra*: 1.3.1.

⁶⁸ TERTULIANO. *Apologétique*, op. cit., 47, 2.

⁶⁹ Cf. *ibid.*, 47, 3.

⁷⁰ Cf. *ibid.*, 14 e 24.

Escrituras e, conseqüentemente, da fé.

A este respeito, existe um texto paradigmático na *Prescrição dos heréticos*, capítulo 7, que é o mais utilizado por todos aqueles que tentam mostrar e corroborar a hostilidade do apologeta contra a filosofia nas suas diversas manifestações. Para efeitos didáticos, porém, não iremos reproduzir este texto na sua totalidade, preferindo, ao invés, comentá-lo a partir daquelas passagens que mais explicitamente correspondem ao nosso escopo principal nesta seção: mostrar o caráter paradoxal da irreduzível oposição que estabelece Tertuliano entre a “sabedoria pagã” e a “sabedoria cristã”, ou entre a fé e a razão. Eis, pois, como ele inicia as suas invectivas contra as doutrinas filosóficas:

Estas são as doutrinas dos homens e dos demônios, nascidas do espírito da sabedoria mundana por aqueles ouvidos que têm o prurido de ouvi-las. Mas o Senhor chamou de “estultícia” esta sabedoria e escolheu o que é considerado estulto no mundo para confundir também a própria filosofia. A filosofia é a matéria da sabedoria mundana, intérprete temerária da natureza e da disposição divina. Portanto, as próprias heresias estão subordinadas a ela.⁷¹

Como se pode constatar, sobressai nestas declarações uma reprodução quase *ipsis litteris* daquilo que já havia apresentado o Apóstolo Paulo na *Primeira Epístola aos Coríntios*⁷². Aqui, não somente o apologeta recomenda acautelá-lo contra a “sabedoria mundana”, mas ele também acentua os aspectos essencialmente paradoxais da “sabedoria cristã” que, aos olhos do mundo, é considerada uma estultícia. Ora, foi justamente esta estultícia que, declara o apologeta, o Senhor escolheu “para confundir também a própria filosofia”. Não esqueçamos, porém – e este também se mostra como um ponto eminentemente paradoxal –, de que o cristianismo tomara como base de sua expansão e de seu desenvolvimento o solo pagão, onde precisamente se encontrava “a matéria da sabedoria mundana”, que seria então trabalhada, transformada, suplantada, mas a partir deste mesmo substrato “mundano” e “pagão”.⁷³

Em seguida, o apologeta tece vários ataques contra os gnósticos (Marcião, Valentim) e contra os filósofos que, supostamente, os teriam influenciado: Heráclito, Platão e Zenão de Cítio. Isto é tanto mais desconcertante quanto ele o faz de

⁷¹ *Le prescrizioni*, 7,1-2. In *Opere Dottrinali*, 3/2.a, op. cit.

⁷² Veja *supra*, seção 1.1.

⁷³ A este respeito, veja o que desenvolvemos no início da seção 1.3.2, intitulada: *Taciano e a “filosofia bárbara”*.

maneira extremamente genérica e sem levar em conta as diferentes peculiaridades e características próprias de cada um destes pensadores. Mais surpreendente ainda é vê-lo asseverar que aqueles que atribuíram um corpo material a Deus o fizeram a partir da doutrina de Zenão. Ora, não esqueçamos de que a própria concepção de Tertuliano concernente a Deus e à alma é de caráter material, porquanto, para o apologeta, tudo aquilo que é real é material; inversamente, aquilo que não é material não existe, é um puro nada. Isto, ele o afirma de maneira explícita na obra intitulada: *De testimonio animae*. Parafrazeando, pois, o autor da *Prescrição*, podemos dizer: Como negar que Deus é um corpo, já que ele é um espírito? O espírito é de fato um corpo *sui generis* na sua configuração especial.⁷⁴

Não ficaremos menos surpresos ao lermos que Tertuliano recrimina tanto aos filósofos quanto aos heréticos o fato de terem levantado aquelas mesmas questões que ele próprio e a tradição teológica em geral se colocam. Ele os censura, por exemplo, por se haverem perguntado pela origem e o porquê do mal, e também pela origem e a natureza do homem. É neste ponto então que o apologeta endereça as suas invectivas a Aristóteles revelando, no entanto, um desconhecimento total naquilo que diz respeito à própria lógica aristotélica. É, pois, assim que ele se exprime:

Ó miserável Aristóteles! Ele lhes ensinou a dialética, esta arquitetura do construir e do destruir, tão astuta nas suas afirmações, tão afetada nas suas conjecturas, tão obstinada nos seus argumentos, produtora de contendas, a ponto de molestar-se a si mesma e pronta a tudo reexaminar, por medo de ter negligenciado alguma coisa.⁷⁵

Sabe-se no entanto que, a despeito do que afirma Tertuliano, Aristóteles considera a dialética de maneira depreciativa, na medida em que, na lógica, ela desempenha um papel de segunda ordem. Com efeito, o Estagirita qualifica a dialética como sendo a “lógica do provável”, enquanto que o silogismo é o raciocínio privilegiado, porquanto ele é o único a chegar, pela dedução, às conclusões verdadeiras.⁷⁶

⁷⁴ No original latino, temos o seguinte: “*Quis enim negavit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie*”. In BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: 2007, p. 135.

⁷⁵ *Le prescrizioni*, 7,6. In *Opere Dottrinali*, 3/2.a, op. cit.

⁷⁶ A este respeito veja: ARISTÓTELES. *Topica*, I, 100a-100b. In *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, 1941. Eis, pois, como se exprime o Estagirita: “O raciocínio é chamado de ‘silogismo’ quando as premissas, a partir das quais começa o raciocínio, são verdadeiras e primárias, ou são de tal modo que o conhecimento que delas temos acontece originalmente através de premissas que são primárias e verdadeiras. Por outro lado, o raciocínio é chamado ‘dialético’ quando o raciocínio se dá a partir de opiniões que são geralmente aceitas”.

Após ter lançado aquela diatribe contra Aristóteles, o apologeta, mais curiosamente ainda, vê a filosofia como a origem a partir da qual se geraram aquelas fábulas e genealogias intermináveis, aquelas questões fúteis e aqueles discursos que “se propagam como um câncer”. É neste ponto que, mais uma vez, ele se refere ao Apóstolo Paulo e, mais especificamente, à *Carta aos Colossenses* que citamos no início destas reflexões.⁷⁷ De resto, Tertuliano cita literalmente aquela passagem, que diz: “Tomai cuidado para que ninguém vos escravize por vãs e enganosas especulações da filosofia, segundo a tradição dos homens” (Cl 2,8). Em seguida, ao encaminhar-se para a conclusão do texto que ora analisamos, ele volta a desferir suas armas contra, desta vez, a “sabedoria humana”. Esta, diz o autor: “Pretende possuir a verdade e a corrompe; de resto, ela mesma se encontra fracionada nas suas heresias, vale dizer, na variedade de suas seitas que se contrapõem mutuamente”.⁷⁸

É, pois, a partir e através do desenvolvimento de uma visão francamente hostil à filosofia que Tertuliano chega àquela conclusão emblemática que reproduzimos mais acima, nesta mesma seção, e que não é fora de propósito apresentá-la mais uma vez aqui:

O que têm, pois, em comum Atenas e Jerusalém? A Academia e a Igreja? Os heréticos e os cristãos? A nossa doutrina vem do pórtico de Salomão, o qual havia também ensinado que se deve buscar o Senhor na simplicidade do coração. Não temos necessidade de indagações depois da vinda de Cristo Jesus, nem de pesquisas depois do Evangelho. Possuímos a fé e nada mais desejamos crer. Portanto, começamos por crer que para além da fé nada mais há que devemos crer.⁷⁹

Uma questão, porém, que não cessa de retornar é a de saber por que, afinal de contas, Tertuliano se empenha tão encarniçadamente em atacar e refutar a filosofia. Qual a necessidade, por exemplo, de opor Atenas e Jerusalém, a Academia e a Igreja, os heréticos e os cristãos? Urge primeiramente lembrar que os heréticos não se declararam – nem se declaram – heréticos, na medida em que eles parecem acreditar nas verdades que eles professam como *verdades*. Pode-se, pois, deduzir que também os heréticos estão a excluir-se da tradição da qual eles vêm, mas dentro do mesmo universo simbólico no qual eles se movem. Isto é eminentemente *paradoxal*, porquanto – repita-se – eles atacam certas doutrinas que a Igreja católica considera ortodoxa, mas, ao fazê-lo, eles se excluem *internamente* destas mesmas

⁷⁷ Veja supra: 1.1 Paulo: a sabedoria do mundo e a sabedoria cristã.

⁷⁸ *Le prescrizioni*, 7,8. In *Opere Dottrinali*, 3/2.a, op. cit.

⁷⁹ *Ibid.*, 7, 9-10.

doutrinas. Ora, não esqueçamos de que o próprio Tertuliano está continuamente a voltar-se contra e a combater, indistintamente, as doutrinas filosóficas, as heresias e, em suma, a “sabedoria mundana”. No entanto – e é nisto que consiste o seu paradoxo fundamental – ele afirma ao mesmo tempo, e de maneira categórica, não ter “necessidade de indagações depois da vinda de Cristo Jesus, nem de pesquisas depois do Evangelho”. Por que então precisa ele tão enfaticamente e tão repetidamente lembrar que os cristãos não têm “necessidade de indagações depois da vinda de Cristo Jesus, nem de pesquisas depois do Evangelho”? Ajunte-se a isto que as doutrinas de Tertuliano concernentes à alma, a Deus e à teodiceia são de origem estoica e, conseqüentemente, de caráter materialista. Com relação a esta última, por exemplo, ele sustenta haver um conhecimento *natural* de Deus herdado pela alma; é o que ele designa pela expressão: “*testemonium animae naturaliter christianae*”. Esta epistemologia de Tertuliano supõe a sua doutrina traducianista, segundo a qual do primeiro homem (Adão) a alma herdou não somente o pecado, mas também a sua primitiva semelhança com Deus.⁸⁰

Como se pode notar, os ataques de Tertuliano contra a filosofia são ainda mais cáusticos, mais intensos e mais cruentos do que aqueles que desferira Taciano.⁸¹ Com efeito, a sua recusa radical do paganismo repousa sobre a oposição – ela também radical – entre a revelação e a razão humana. Todavia, como observa Luc Brisson, para Tertuliano o fundamento dos mistérios da religião cristã não é irracional, porquanto Deus é Razão. Conseqüentemente, a sua bondade se identifica com a sua racionalidade e, sendo o Verbo Logos, ele é também a manifestação, para fora, desta razão divina interior.⁸² Convém também destacar o quanto Tertuliano se serve de metáforas – como aquela do sol, por exemplo – para falar sobre o conhecimento, ou a impossibilidade do conhecimento de Deus. Assim, do mesmo modo que o sol é conhecido, não de maneira direta, mas por meio dos raios que ele difunde sobre a terra, assim também Deus não pode ser conhecido pelo homem diretamente, mas tão somente através do Verbo que se faz visível como imagem, ou como esplendor da glória do Pai.⁸³ Destarte, toda filosofia que temerariamente empreende sondar a natureza de Deus, seus atributos e seus

⁸⁰ Sobre a doutrina traducianista de Tertuliano, veja: KELLY, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. New York: HarperOne, 1978, pp. 174-177.

⁸¹ Cf. *Supra*, 1.3.2.

⁸² BRISSON, Luc. *Le Christianisme face à la philosophie*. In *Philosophie grecque* (Org. Monique Canto-Sperber). Paris: PUF, 1998, p. 715.

⁸³ Cf. TERTULIANO. *Contro Prassea*, 14, 3. In *Opere Dottrinali*, op. cit., 3/2.b.

decretos, termina por fornecer matéria para a “sabedoria do mundo”, e não para a “sabedoria cristã”. Foi este tipo de filosofia que, segundo Tertuliano, inspirou todas as heresias.

Terminemos, pois, a última seção deste capítulo fazendo ressaltar que o apologeta combate contra uma dupla linha de frente: de um lado, ele ataca os filósofos e, de outro, os heréticos. Todavia, e é aqui onde mais uma vez sobressai o seu paradoxo: ele quer fazer reconhecer a superioridade da “sabedoria cristã” aos próprios inimigos contra os quais ele investe, os quais ele considera inferiores e com os quais, no entanto, ele dialoga. Isto é tanto mais ambíguo quanto Tertuliano opõe duas esferas do saber que, *paradoxalmente*, se incluem e se supõem mutuamente: a fé e a razão, ou a “sabedoria cristã” e a “sabedoria pagã”. Com efeito, caso ele não tivesse nenhuma relação com os seus “rivais”, ele não poderia nem mesmo atacá-los, porquanto só se pode combater um inimigo quando se está movendo no mesmo universo simbólico no qual ele também se encontra. Em outros termos, estão falando a mesma linguagem, mas, ambos, a partir de uma *exclusão interna*.

Se esta, pois, é a posição de Tertuliano e da tendência que ele representa – a fé e a razão se opondo de maneira irreduzível e irreconciliável – em que pois propriamente consiste aquela outra tendência que vê entre estes dois domínios do saber, não uma oposição, não uma antinomia, mas antes uma complementariedade ou uma *mediação* entre um e outro? É o que desenvolveremos no próximo capítulo.

2. O ENTRE-DOIS OU A COMPLEMENTAÇÃO FÉ – RAZÃO

Vimos, até o presente, dois modos diferentes de considerar a relação fé e razão ou, como se costumava denominar essa relação nos primeiros séculos do cristianismo, “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”, ou ainda “sabedoria da cruz” e “sabedoria do mundo”. Este último binômio é característico, conforme descrevemos na primeira seção do primeiro capítulo, do Apóstolo Paulo, cuja atitude revela uma patente resistência e, às vezes, uma aberta hostilidade vis-à-vis da filosofia. Em Taciano e, de modo mais evidente ainda, em Tertuliano esta hostilidade chega a beirar as raias da acrimônia e do ressentimento. Já no que tange ao outro modo de pensar, cujo principal representante é Justino Mártir, verifica-se, ao invés, uma atitude de abertura e mesmo uma certa tendência a equiparar estas duas esferas do saber. Efetivamente, como tentamos mostrar na seção 1.3.1, Justino vê prefigurada na filosofia grega – para não falar nos profetas do Antigo Testamento, nos quais ele reconhece a inspiração do Espírito Santo – *as sementes do Logos*, ou da Verdade, cuja revelação se realizará de maneira plena com a encarnação de Cristo.

Ora, o paradoxo que permeia estes dois modos de pensar consiste justamente em que o cristianismo, enquanto expressão intelectual que se expandia através do Ocidente, não podia ser concebido sem a tradição filosófica que o precedera. Na realidade, Justino admite que, de certa maneira, a filosofia grega corresponde àquilo que já haviam prenunciado as Escrituras, porquanto ambas estavam a se referir ao Verbo. No entanto, ele aponta para uma superioridade da “sabedoria cristã”, na medida em que, como também já dissemos, esta se apresentaria como a explicitação plena, total e própria da Verdade. Resta, contudo, que o apologeta busca nesta mesma “sabedoria pagã” uma espécie de corroboração ou de garantia da presença do Logos, ou da Verdade, ao longo da história.

Em contrapartida, a tendência que estabelece uma nítida oposição entre estes dois domínios se deixa ver de uma maneira ainda mais intensa quando se consideram os pensamentos do Apóstolo Paulo e dos apologetas Taciano e Tertuliano. Estes dois últimos, sobretudo, levaram às suas últimas consequências a oposição entre fé e razão, ou entre “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”, no sentido de terem tentado demonstrar a existência de um abismo intransponível entre estas duas esferas do saber. Todavia – repita-se mais uma vez –, a superioridade da “sabedoria cristã” é exaltada a partir de e em comparação com a mesma tradição

filosófica que eles depreciam e à qual, no entanto – *paradoxalmente* – eles não cessam de retornar.

A este propósito, convém lembrar as ponderações que tece Leszek Kolakowski, na sua obra emblemática, *Filosofia da religião*. Segundo o pensador polonês, o cristianismo surgiu de uma consciência apocalíptica e de um apelo lançado a todos para que acolhessem a *parousia* iminente e se preparassem para o advento definitivo do Reino. É neste contexto, sublinha Kolakowski, que entra em cena o Apóstolo Paulo opondo a inabalável certeza dos simples, ou seja, a “estultícia da pregação” (*stultitiam praedicationis*) à autossuficiência mundana dos poços de ciência de Alexandria e de Roma. Com efeito, o Apóstolo afirma em 1Cor 1,26: “Não há entre vós muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos nobres”. Surge, porém, ainda segundo o autor, um desafio ainda maior; desta vez, um desafio de ordem intelectual. Mas em que precisamente consiste este desafio? É que, para conquistar a elite urbana culta, o cristianismo devia utilizar-se de outro instrumento ou de outra arma, que é aquela da *razão natural*. Daí poder-se melhor entender por que o cristianismo – que se desenvolveu desde o final do II século até os dias de hoje – é o resultado de um encontro de duas civilizações, do qual redundou, consoante Kolakowski, um “compromisso doloroso entre Atenas e Jerusalém”.⁸⁴ Mas este compromisso, diz ele, jamais foi totalmente feliz, e a história intelectual da Igreja sempre teve que enfrentar as diferentes tentativas que, de um lado e de outro, se empenharam em negá-lo. Não obstante isso, a Igreja demonstrou uma inegável habilidade para evitar que se escavasse em demasia o abismo separando o seu esforço intelectual e a fé sobre a qual ela mesma se fundava. Melhor ainda: ela manteve a filosofia em posição subordinada, na medida em que acentuava que os seus grandes teólogos foram, antes de tudo, homens de oração e, só depois, homens de cultura. Kolakowski conclui suas reflexões afirmando:

Como santos patrões dos filósofos, ela (a Igreja) designou anti-filósofos: São Justino Mártir, que aderiu ao cristianismo após uma série de decepções que havia experimentado junto às escolas gregas, e Santa Catarina de Alexandria, cuja lenda nos diz que, auxiliada por uma sabedoria sobrenatural, confundiu cinquenta filósofos pagãos.⁸⁵

Soa estranho Kolakowski denominar Justino Mártir um “anti-filósofo”, quando na verdade – conforme já acentuamos – o próprio apologeta assevera explicitamente

⁸⁴ KOLAKOWSKI, Leszek. *Philosophie de la religion*. Paris: Fayard, 1982, p. 74.

⁸⁵ Ibid.

que as “sementes do Verbo” já estavam presentes, embora de maneira implícita, na tradição filosófica grega. Sabemos também do apreço em que ele coloca os pensamentos de Sócrates e de Platão como aqueles filósofos que buscavam a Verdade ou o Logos e, portanto, antecipavam aquilo que se plenificaria com o advento de Cristo. O próprio Justino se declara filósofo, como vimos na seção 1.3.1, após ter encontrado, de acordo com suas próprias palavras, a “verdadeira sabedoria”.

Curiosamente, o pensador polonês não menciona o nome de Tertuliano nem o de Taciano. É bem provável que isto seja devido ao fato de ambos os teólogos terem depois aderido, respectivamente, a duas heresias: o montanismo e o encratismo. Esta deve ser também a razão pela qual a própria Igreja vê com reservas estes dois pensadores, apesar de todos os ataques que eles desferiram contra a filosofia pagã.

Resta, porém, uma terceira via: a do *entre-dois*, da complementariedade ou da intermediação entre fé e razão, ou entre “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”. Esta é a tendência de que nos ocuparemos neste capítulo, que privilegiará os pensamentos de Clemente de Alexandria e de Orígenes. Contudo, antes de empreendermos as análises das concepções destes dois pensadores, vejamos em que consiste a Escola de Alexandria, à qual eles pertenceram.

2.1 A escola de Alexandria

A Escola de Alexandria foi reconhecida, já na antiguidade, como o primeiro centro de estudos teológicos da história do cristianismo. Fundada na cidade homônima do Egito, no final do século I, ela teve como seu primeiro mestre – o primeiro de quem se tem notícia – Panteno de Sicília, falecido por volta do ano 200.⁸⁶ A Panteno, seguiram-se Clemente e, depois deste, Orígenes, sob cuja direção a escola alcançou o seu apogeu. Convém, todavia, notar que, já desde o século III a.C., Alexandria se havia tornado um centro de encontro – e de embate – entre as diferentes culturas do mundo circundante. Nela se achavam filólogos, gramáticos, tradutores e estudiosos da natureza. De resto, foi em Alexandria que se realizou, no

⁸⁶ As informações que temos de Panteno se encontram na *História eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia. Segundo Eusébio, Panteno provinha da escola dos estóicos e era estimado como um dos mais famosos homens do seu tempo. Era tido também como um exímio pregador do Evangelho, tendo-o levado até as Índias. Finalmente, ele tomou a frente da Escola de Alexandria interpretando oralmente, e por escrito, os tesouros dos dogmas divinos. Cf. EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Storia ecclesiastica*, 2 vol. Roma: Città Nuova, 2005, vol. 1, 10.

século III a.C., a tradução das Escrituras para os judeus de língua grega. Esta tradução ficou conhecida como a *Tradução dos Setenta*, ou simplesmente como a *Septuaginta*. Alexandria era igualmente dotada de duas amplas, sortidas e ricas bibliotecas que se tornaram proverbiais na antiguidade em virtude da quantidade de manuscritos que elas possuíam. Havia também na cidade as escolas judaicas, que cultivavam a memória de Filão, e as escolas gnósticas, onde doutrinavam Basílides e Carpócrates. De Filão, a Escola herdou, sobretudo, o método alegórico, que o erudito já havia aplicado às Escrituras, porquanto ele se tinha inspirado nos filósofos gregos que costumavam ler os antigos poetas, Homero e Hesíodo, utilizando-se deste método. Clemente e, com mais sistematicidade, amplitão e profundidade, Orígenes, tornaram cada vez mais frequente e exclusivo o emprego desta modalidade na interpretação das Escrituras. Isto acarretou, em contrapartida, o constante risco de perder ou negar toda validade ao sentido puramente literal do texto. Sem embargo, persuadidos de que todo o Antigo Testamento só tinha valor na medida em que prefigurava os fatos e os ditos da vida terrena de Cristo, os teólogos da Escola empenharam-se mais decididamente ainda em decifrar simbolicamente os eventos, os números, os nomes próprios, os nomes de animais e até os nomes de plantas. Compreende-se então por que – dada a orientação exclusivamente cristológica de suas interpretações e o alegorismo totalizante que estas interpretações requeriam – seria fundada, no início do século IV, a Escola que ficaria conhecida como a rival da Escola de Alexandria. Trata-se da Escola de Antioquia que, apesar da sua importância, não interessa ao nosso propósito aqui, que é propriamente o de discutir as relações entre fé e razão e os paradoxos que estas relações suscitam, ou encerram.

Do ponto de vista do método fundamental do conhecimento e de suas principais doutrinas, a Escola de Alexandria está na tradição do platonismo ou, mais exatamente, do medioplatonismo. Com efeito, acentuavam-se nesta Escola a divindade de Cristo e os aspectos transcendentais de Deus. Esta é a razão pela qual a teologia de Alexandria passou a ser denominada uma “teologia do alto”, enquanto que aquela de Antioquia era considerada uma “teologia do baixo”. Epistemologicamente, na Escola de Alexandria, a ênfase era colocada na introspecção e na investigação a priori da realidade. Outro ponto que se deve reter

como sendo de capital importância é o do lugar e do papel privilegiados que se assinalavam ao Logos.⁸⁷

A partir destas considerações, poderemos tentar melhor entender as concepções de base tanto de Clemente quanto de Orígenes no que tange às relações entre filosofia e teologia, ou entre razão e fé. Primeiramente, porém, vejamos as principais características da posição e das reflexões de Clemente sobre aquilo que consideramos uma tendência que se destaca pela complementariedade, ou pela mediação, entre fé e razão. Esta via, nós a designamos também pela expressão: *entre-deux*.

2.1.2 Clemente de Alexandria: a filosofia como propedêutica da fé

Diferentemente de Tertuliano, para Clemente de Alexandria (c. 150 – c. 215) a filosofia grega, longe de ser “obra do demônio”, é um bem. Efetivamente, todas as coisas que são boas – declara o teólogo – elas o são por causa de Deus. Algumas são boas diretamente, como o Antigo e o Novo Testamento, já outras o são de maneira indireta, ou *mediatamente*, como é o caso da filosofia. Mas se quisermos marcar ainda mais a diferença que existe entre Clemente e Tertuliano, lembremos que, para o teólogo alexandrino, a filosofia se apresenta como uma preparação ou um preâmbulo na educação do gênero humano antes da vinda do Cristo. É o que o vemos afirmar, de maneira clara e sucinta, nos *Stromata*:

Antes da vinda do Senhor, a filosofia foi dada aos gregos como um bem primordial, porquanto ela também educava a helenidade para o Cristo, assim como a Lei educava os hebreus. Com efeito, *a filosofia serve para preparar, abrindo a estrada a todo aquele que se tornará perfeito em Cristo.*⁸⁸

⁸⁷ Sobre o medioplatonismo, veja o que desenvolvemos supra, nas análises referentes a Justino: seção 1.3.1.

⁸⁸ CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Gli Stromati: note di vera filosofia*. Milano: Paoline, 1985, I, 5, 28.3. Itálicos nossos. Preferimos manter o título desta obra na sua transliteração do grego (*Stromata*), já que ela pode significar: tapete, cobertura, alfombra, alcatifa. E, de fato, no Livro VI desta mesma obra, Clemente faz uma relação do seu título com os prados variegados e multicores que se estendem na abundância de suas flores desabrochadas. Assim: “No prado, as flores que eclodem variegadas e no jardim as árvores frutíferas não se plantam separadamente, segundo as espécies de cada planta (...) E estes *Stromata* são um esboço compósito das ideias que me vieram à memória por acaso, sem cuidado de corrigi-las na ordem, nem na dicção, mas, antes, elas vieram dispersas e misturadas propositalmente como num prado”. VI, 1, 2.1. Ilustrativa também é outra passagem, nos mesmos *Stromata*, onde o autor afirma: “Como frequentemente dissemos, estas nossas notas, por causa daqueles que se aprestam a lê-las com absoluta inexperiência, serão variamente propostas de maneira disseminada e esparsa (o próprio título está a indicá-lo), passando continuamente de um argumento para outro. Além do mais, uma coisa exprimirão segundo o contexto léxico, outra coisa,

Como se pode constatar, Clemente se coloca aqui na tradição justiniana – independentemente do fato de ter ele lido ou não o apologeta – ao desenvolver e realçar a doutrina da função soteriológica do ensinamento ou da educação propiciada tanto pela Lei judaica quanto pela filosofia grega. Como indica explicitamente a passagem que acabamos de aduzir, o teólogo é categórico em asserir que coube à filosofia grega a tarefa pedagógica de conduzir os pagãos para Cristo, assim como a Antiga Lei, ou a Aliança, já servira para conduzir os judeus até o Cristo. Ademais, a Lei era incontestavelmente, na visão de Clemente, uma expressão da vontade divina, na medida em que ela se apresentava como um pedagogo guiando o povo da Antiga Aliança para a revelação plena no Novo Testamento, com a encarnação do Cristo.⁸⁹ Como se pode verificar, a ênfase do teólogo alexandrino é dada, não sobre as *razões seminais* enquanto expressões do Logos nos seres humanos – levando-os assim a um conhecimento a priori da verdade – mas sobre a pedagogia que este mesmo Logos, tanto nas Escrituras quanto na filosofia grega, é capaz de propiciar ao gênero humano. Mas em que precisamente consiste a concepção de Clemente a respeito do Logos, ou de Deus, como pedagogo?

2.1.2.1 Cristo, o verdadeiro Pedagogo

Efetivamente, o pedagogo por excelência é o Logos que, na visão cristã, é o próprio Cristo. De resto, a tradição – ciosa de ver aqui uma espécie de progressão na própria produção teológica de Clemente e baseada nas suas próprias observações – costuma colocar as suas três principais obras na seguinte ordem: 01. *Exortação aos gregos (Protréptico)*; 02. *O Pedagogo (Paidagogós)*; 03. *Tapetes (Stromata)*. Não é, todavia, a nossa intenção discutir aqui a questão da disposição desta trilogia.⁹⁰ Sublinhemos, porém, que não deve ter sido por acaso que Clemente

porém, é aquilo que quererão indicar”. Neste ponto, Clemente evoca a autoridade de Heráclito, segundo o qual: “Os que procuram ouro cavam muita terra e o encontram pouco”. IV, 2, 4.1-2.

⁸⁹ Na verdade, já podemos encontrar uma concepção semelhante no próprio Apóstolo Paulo, que afirma na *Carta aos Gálatas*: “Antes que chegasse a fé, nós éramos guardados sob a tutela da Lei para a fé que haveria de se revelar. Assim a Lei se tornou nosso pedagogo até Cristo, para que fôssemos justificados pela fé. Chegada, porém, a fé, não estamos mais sob pedagogo” (Gl 3, 23-25).

⁹⁰ Sobre a questão da sequência das obras de Clemente de Alexandria, veja: OSBORN, Eric. *Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 5-18.

deu como título a uma de suas principais obras precisamente o nome: *O Pedagogo*. Com efeito, nesta obra, ele resume toda a propedêutica que se desenrolara através da história da salvação. Primeiramente, foi por intermédio de Moisés que o Logos manifestou a sua pedagogia; depois, por meio dos profetas. Mas o próprio Moisés – lembra o autor – foi também um profeta. Assim, mediante a Lei e os profetas, o Pedagogo já se fazia presente na história, embora não ainda de maneira explícita e plenamente realizada. Pois esta plenitude só seria realmente alcançada com o advento do próprio Cristo: “O único Pedagogo, somente ele verdadeiro, somente ele bom, justo, filho à imagem e semelhança do Pai, Jesus o Logos de Deus”.⁹¹

É bem verdade que, para Clemente, aquela mesma fé que os cristãos possuíam depois da vinda do Cristo não existia nem para os judeus nem para os pagãos, que dispunham tão somente da Antiga Aliança e da filosofia grega. No entanto, o teólogo deixa claro que tanto os judeus quanto os gregos eram povos agraciados por Deus, na medida em que se apresentavam como receptores de uma sabedoria que os singularizava no caminho da educação, ou da propedêutica, que Deus preparava para eles. Como ele próprio afirma:

Ele (Deus) estabeleceu conosco uma nova Aliança. A Aliança com os gregos e com os judeus era a antiga, enquanto que nós somos os cristãos que o veneramos de modo novo, como uma terceira geração. No meu parecer, ele (Pedro) demonstrou claramente que o único Deus é conhecido pelos gregos de modo pagão, pelos judeus de modo judaico, e por nós de modo novo e espiritual. Além do mais, ele fez-nos ver que o mesmo Deus é autor de ambos os testamentos; Ele (Deus) que *deu aos gregos a sua filosofia*, através da qual o Onipotente é glorificado pelos gregos.⁹²

Ora, para Clemente, isto pode ser atestado na leitura dos antigos poetas e também na interpretação dos filósofos, como é o caso, em particular, de Platão. Assim, a educação realizada pelo Pedagogo inclui tanto o povo da Antiga e da Nova Aliança quanto os pagãos, inclusive os gregos e a sua filosofia. Qual é, portanto, a relação de Clemente com a filosofia grega? Saliente-se, desde já, que esta relação não se dá de maneira clara, nítida e linear, pois, como já avançamos, a posição do teólogo alexandrino vis-à-vis desta questão é aquela de um *entre-deux*, de um meio termo ou de uma medianidade.

⁹¹ CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Le Pédagogue*. Collection Sources Chrétiennes. Paris: CERF, 1960, Livre I, Chapitre XI, 97.2.

⁹² CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Gli Stromati*, op. cit., VI, 5, 41.6 – 42.1.

2.1.2.2 A questão da filosofia grega

Não obstante isto, todos aqueles que – na visão de Clemente – se mostraram, de certo modo, atentos ao Logos, à voz do Logos, deram testemunho da verdade.⁹³ Sublinhe-se mais uma vez que esta busca da verdade se apresenta de maneira ainda mais evidente, segundo Clemente, quando se considera a filosofia de Platão. E, de fato, no Livro I dos *Stromata*, capítulo 8, o teólogo afirma sem rodeios: “Por isso Platão, o amigo da verdade, quase inspirado por Deus, disse: ‘Eu sou aquele homem que não obedece a nenhuma outra coisa senão àquele raciocínio que a indagação me revela como sendo o melhor’”.⁹⁴ Não foi, pois, acidentalmente que enfatizamos os atributos que Clemente assinala a Platão. Com efeito, ele não somente declara que Platão é um “amigo da verdade”, mas também que ele pensou “quase inspirado por Deus”.

Repita-se, no entanto, que a posição de Clemente vis-à-vis da relação fé e razão não se apresenta de maneira uniforme ou de modo nitidamente delimitado, pois, como já dissemos, ele se coloca naquela tendência que nós denominamos mediana, intermediária ou *complementar*. Com isto queremos ressaltar que ele não se situa nem naquela perspectiva de Justino, que tende a identificar a “sabedoria cristã” com a “sabedoria pagã”, nem muito menos naquela de Tertuliano e Taciano, que veem um fosso intransponível, uma antinomia ou uma oposição irreduzíveis entre fé e razão. Não obstante isto – e é aqui onde reside o seu paradoxo – ele emite também algumas reservas com relação à filosofia de Platão que, no entanto, ele havia chamado de “o amigo da verdade” e um pensador “quase inspirado por Deus”. É, pois, surpreendente o fato de, na *Exortação aos gregos (Protréptico)*, vemos o teólogo fazer a seguinte admoestação: “Não te detenhas, ó filosofia, apenas nesse único Platão, mas apressa-te em me apresentar muitos outros que, em realidade, proclamam, em alta voz, o único Deus, sob inspiração divina, quando, de alguma

⁹³ Sobre a questão do *Logos* e da natureza em Clemente de Alexandria e de sua relação com a ciência moderna, há um estudo de Doru Costache, intitulado, *Meaningful Cosmos: Logos and Nature in Clement the Alexandrian's Exhortation to the Gentiles*. Phronema, vol. 28(2), 2013, 107-130.

⁹⁴ CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Gli Stromati*, op. cit., I, 8, 42.1-2. Itálicos nossos. – Esta citação de Platão, que aduz Clemente, se encontra no *Críton*, 46b. Segundo a tradução de Luc Brisson, temos o seguinte: “Eu sou o homem que não dá o seu assentimento a nenhuma regra de conduta que, ao aplicar a ela o meu raciocínio, não se revele a mim mesmo como sendo a melhor”. PLATÃO. *Apologie de Socrate – Críton*. Paris: Flammarion, 1997.

maneira, eles se apoderaram da verdade”.⁹⁵

Mais curioso ainda é constatar a crítica aberta que ele lança à filosofia grega em geral naquilo que ela tem, segundo o teólogo, de idolátrico ou de ateu. Neste sentido, esta filosofia se apresenta para Clemente como uma fabricante de ídolos e uma adoradora dos fenômenos celestes. É o que ele peremptoriamente declara já no início do capítulo V desta mesma obra, que tem um caráter de introdução:

Percorramos, pois, se queres, também as opiniões que os filósofos se vangloriam de ter a respeito dos deuses; e, de alguma maneira, descobriremos que *a própria filosofia teve a presunção* de criar ídolos de matéria, divinizou também fenômenos celestes, o que nos sugere que ela teve imagens oníricas da verdade.⁹⁶

Não menos surpreendente é vê-lo, logo em seguida, assestar suas armas diretamente contra os filósofos pré-socráticos, que ele considera patentemente ateus: Tales de Mileto, Anaxímenes, Diógenes de Apolônia, Parmênides, Heráclito e Empédocles. Eis, pois, a sua conclusão:

Esses são ainda ateus, pois, por meio de uma *sabedoria louca*, foram adoradores da matéria e da pedra; se eles não honraram pedra e pedaços de madeira, ao menos divinizaram a terra, mãe de todas essas coisas; e se não plasmaram Poseidão, ao menos foram suplicantes da própria água.⁹⁷

Outros filósofos pré-socráticos também estão sob a sua mira, na medida em que o teólogo faz ressalvas contra Anaximandro, Anaxágoras, Arquélau, Leucipo, Demócrito, Xenócrates de Calcedônia, e outros.⁹⁸ Nem mesmo os estoicos foram poupados da crítica de Clemente. E isto é tanto mais ambivalente quanto sabemos que a filosofia estoica, sobretudo no que diz respeito à sua ética, ao conceito do Logos e à questão das razões seminais, marcou inegavelmente a teologia cristã dos primeiros séculos. No entanto, Clemente é categórico ao afirmar: “Também não deixarei de lado aqueles do Pórtico, que dizem que o divino se estende por toda a matéria, mesmo a mais desprezível; eles simplesmente *desonram a filosofia*”.⁹⁹ Mas a que tipo de filosofia está Clemente se referindo? Estaria ele lamentando – como esta afirmação parece indicá-lo – que a filosofia clássica sofrera uma decadência ao ser adotada e, conseqüentemente, deturpada pelos estoicos? Ou estaria ele, em contrapartida, reivindicando uma filosofia pura, ou uma filosofia que melhor

⁹⁵ CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Exortação aos gregos*. São Paulo: É Realizações, 2013. VI, 71.1. Itálicos nossos.

⁹⁶ Ibid., V, 64.1. Itálicos nossos.

⁹⁷ Ibid., V, 64.3. Itálicos nossos.

⁹⁸ Cf. Ibid., V, 66.1.

⁹⁹ Ibid., V, 66.3. Itálicos nossos.

correspondesse à sabedoria cristã? Em todo caso, é paradoxal vê-lo lamentar a “desonra” a que chegara este saber entre os estoicos, na medida em que o teólogo dá a entender que um tal saber é tão importante para a fé quanto o é a própria doutrina cristã. De resto, não podemos conceber outra tradição filosófica senão aquela que, remontando até os pré-socráticos, tem nos estoicos um dos seus elos principais. Todavia, Clemente não hesita em desfiar suas críticas contra os filósofos do Pórtico. Melhor ainda, ao terminar este capítulo V, o teólogo se volta contra o próprio Aristóteles e contra os peripatéticos em geral. É, pois, assim que ele se exprime:

Eu creio que, tendo chegado até aqui, não é difícil lembrar aqueles do Perípatos. O próprio pai da seita (*haíresis*), não tendo concebido o pai do universo, acreditava que aquele a quem chamava de “supremo” fosse a alma do universo. Ora, concebendo como deus a alma do mundo, ele se contradiz. Pois aquele que estende a providência até à própria lua e, em seguida, acredita ser o mundo deus, põe por terra a sua própria teoria, sustentando a opinião de que aquilo que não faz parte de deus é deus.¹⁰⁰

Ora, nesta passagem especificamente (seção 4), Clemente não menciona o nome de Aristóteles de maneira explícita, contentando-se tão somente em denominá-lo o “pai da seita”. No original grego, o termo utilizado é aquele de heresia (*αἵρεσις*). Quer se trate, porém, de “seita” ou “heresia”, cabe aqui uma observação, porquanto a conclusão a que se deve inevitavelmente chegar – tomando-se em consideração a expressão “pai da seita” – é a de que o próprio Clemente estaria constatando que o Estagirita ter-se-ia desviado de, separado de ou rompido com uma tradição à qual ele pertencia. De fato, se nos ativermos ao termo “seita”, convém lembrar que, etimologicamente falando, ele significa: secção, facção, separação, dissidência ou divisão. Neste caso, Aristóteles também estaria, para usar a nossa expressão favorita, *se excluindo internamente* de uma tradição na qual ele se movia; por conseguinte, ele estaria rompendo com um universo simbólico, no qual e através do qual, ele, no entanto, pensava.

Quedamos ainda mais surpresos ao vermos Clemente mencionar o termo “providência” na filosofia aristotélica – “pois aquele que estende a providência até à própria lua” – quando se sabe que esta doutrina está praticamente ausente da obra do Estagirita, exceto, talvez, numa passagem do Livro X, capítulo 9, da *Ética a Nicômaco*, que deixou mais de um estudioso se interrogando sobre a possibilidade

¹⁰⁰ Ibid., V, 66.4. Modificamos levemente a tradução para efeitos de inteligibilidade.

de realmente haver ou não uma “providência” no pensamento aristotélico.¹⁰¹ Urge, todavia, ressaltar que, logo em seguida, Clemente se refere explicitamente a Aristóteles e nomeia especificamente um dos seus mais ilustres discípulos, Teofrasto, que também não escapou aos ataques do teólogo. De fato, ele afirma de maneira categórica: “Aquele tal Teofrasto de Ereso, célebre discípulo de Aristóteles, supõe ser deus tanto o céu quanto o ar”.¹⁰² Por fim, o teólogo conclui este capítulo V citando, também de maneira explícita, o nome de Epicuro e dele falando com patente ironia. O que, porém, nos chama mais a atenção é o fato de que ele o faz através de uma *negação*, na medida em que declara que irá passar sob silêncio o autor da *Carta a Meneceu*. Ora, eis como ele se expressa clara e diretamente: “Epicuro é o único que, *propositadamente*, deixarei no esquecimento; ele crê que nada interessa a Deus; ele é completamente ímpio”.¹⁰³

Retornando, mais uma vez, aos *Stromata*, não podemos senão manifestar a nossa perplexidade. ao constatar os elogios que novamente Clemente irá tecer em torno da filosofia. De resto, todo o Livro I desta obra é dedicado à relação filosofia e religião, razão e fé, nas suas diferentes perspectivas e acepções. O capítulo 2, por exemplo, o teólogo o enceta com uma afirmação desconcertante, na medida em que fala da “utilidade” da filosofia mesmo se supondo que ela fosse “inútil”. Com efeito, para provar a sua *inutilidade*, ela só poderia fazê-lo de maneira filosófica e isto significa, paradoxalmente, que ela já estaria revelando a sua própria utilidade.¹⁰⁴ Logo em seguida – e mais surpreendentemente ainda – ele realça que *não é possível condenar os gregos valendo-se tão somente da exposição de suas teorias sem proceder à investigação de seu pensamento e das particularidades que ele encerra*. Só a partir de então se poderia adquirir um profundo conhecimento deste mesmo pensamento que se intenta condenar. A propósito, é o próprio

¹⁰¹ Com efeito, as ponderações de Aristóteles a respeito desta doutrina não são totalmente claras, de sorte que não se sabe ao certo se ele estaria simplesmente constatando uma crença nesta doutrina ou se estaria partindo desta constatação para tirar as suas próprias conclusões, o que daria a entender que, de certo modo, ele estaria concordando com ela. É assim que se exprime o filósofo: “Se, com efeito, os deuses, como geralmente se acredita, se ocupam das questões humanas, então seria razoável supor que eles se comprazem com aquela parte do homem que é a melhor e que mais afinidade apresenta com eles, a saber, o intelecto, e que eles recompensam com seus favores aqueles homens que mais apreciam e honram esta parte”. ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. London: William Heinemann, 1945, X, 1179a, 24-30.

¹⁰² CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Exortação aos gregos*, op. cit., V, 66.5.

¹⁰³ Ibid. Itálicos nossos.

¹⁰⁴ A este propósito, o tradutor dos *Stromata* para o italiano, Giovanni Pini, evoca uma passagem de Aristóteles, *Protréptico* (fr. 51), segundo a qual, para se demonstrar que algo é inútil, é necessário filosofar. Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Gli Stromati*, op. cit., p. 83, n. 1.

Clemente quem o afirma: “Porque somente com uma plena experiência poder-se-ia dar um *status* de validade à confutação que se quer realizar”.¹⁰⁵ Mas o teólogo vai mais longe ainda ao enaltecer a filosofia como uma “*clara imagem de verdade, como um dom divino feito aos gregos*”.¹⁰⁶ Ela é mesmo necessária para um aprofundamento da fé, pois ela se manifesta como uma auxiliar, ou uma companheira, na busca das verdades reveladas. Esta é a razão pela qual Clemente nos diz: “Premunidos com uma melhor defesa, nós adquirimos, por assim dizer, um modo de exercitar-nos em comum ao tentarmos demonstrar a fé”.¹⁰⁷ Melhor ainda: “Ter contato com as teorias filosóficas já é uma maneira, *mediante a sua contraposição, de realizar a busca da verdade*”.¹⁰⁸

Dissemos mais acima que, não somente a tradição do Antigo Testamento – através da Lei e dos Profetas – mas também a própria filosofia grega se apresenta aos olhos de Clemente como uma preparação, uma propedêutica ou uma pedagogia no caminho que iria culminar com o advento de Cristo. Esta ideia parece ser muito cara ao teólogo, porquanto, no capítulo 7 do mesmo Livro I dos *Stromata*, ele torna a repeti-la, usando, desta vez, de metáforas e outras imagens poéticas que traem o seu trânsito entre a teologia, a filosofia e a literatura. É, pois, nestes termos que ele se exprime:

Vê-se, portanto, que a *propedêutica grega*, incluindo a *própria filosofia*, veio aos homens por um *querer divino*; não por um motivo prioritário, mas do mesmo modo como irrompem as chuvas sobre a terra fértil, sobre o húmus e sobre as casas. Daí germinam igualmente a erva e os grãos e desabrocham, até entre as pedras das tumbas, figos selvagens ou qualquer outra planta ainda mais proterva.¹⁰⁹

Ora, depois de havermos elencado, a partir do *Protréptico (Exortação aos gregos)*, as considerações patentemente desfavoráveis que Clemente havia lançado contra a filosofia grega em geral, e contra alguns filósofos em particular, não podemos senão surpreender-nos com as afirmações que acabamos de aduzir e com aquelas outras que evocamos nesta mesma seção. Estas últimas se encontram especificamente nos capítulos I, IV e VI dos *Stromata*. Deduzimos, portanto, para mais uma vez enfatizarmos a tendência do teólogo alexandrino, que ele se situa, segundo a nossa visão, num “entre-dois”, num meio termo ou numa posição

¹⁰⁵ Ibid., I, 2, 19.3.

¹⁰⁶ Ibid., I, 2, 20.1. Itálicos nossos.

¹⁰⁷ Ibid., I, 2, 20.2.

¹⁰⁸ Ibid., I, 2, 20.3. Itálicos nossos.

¹⁰⁹ Ibid., I, 7, 37.1. Itálicos nossos.

mediana e complementar. E é nisto – repita-se – que reside o seu paradoxo fundamental no que diz respeito à relação fé – razão, sabedoria cristã – sabedoria pagã. Todavia, uma questão não cessa de se impor, a saber: o que finalmente Clemente entende por filosofia? Qual é a sua concepção de base relativamente a um saber que ele ora critica, ora combate, ora enaltece?

2.1.2.3 A filosofia, a dialética e a fé

Coincidentemente, encontramos, no mesmo capítulo 7 do Livro I dos *Stromata*, uma passagem em que o próprio teólogo nos fornece a sua visão da filosofia. Diz ele:

Denomino filosofia, não aquela estoica, nem a platônica, nem a epicureia, nem a aristotélica, mas tudo aquilo que em cada uma destas doutrinas foi dito corretamente e que ensina a justiça com pia sabedoria. Todo este complexo *eclético*, eu o chamo de filosofia. Mas tudo aquilo que os filósofos adulteraram com a intrusão de raciocínios humanos eu jamais chamarei de coisa divina.¹¹⁰

Chama a atenção, à primeira vista, o fato de Clemente não apresentar uma filosofia determinada que, como era de se esperar, fosse aquela que mais correspondesse, ou que mais se aproximasse da doutrina cristã. Poderia ser, por exemplo, a filosofia platônica ou a estoica que, como se sabe, foram as filosofias gregas que mais influência exerceram sobre o cristianismo nascente e sobre o cristianismo em geral.¹¹¹ No entanto, ele assume uma atitude explícita e decididamente *eclética*, na medida em que assevera: “Todo este complexo *eclético*, eu o chamo de filosofia”. Isto reforça ainda mais a nossa perspectiva, segundo a qual Clemente não se coloca numa postura de nítida rejeição a toda e qualquer filosofia – como é o caso emblemático de Tertuliano – nem tampouco identifica, pura e simplesmente, a “sabedoria cristã” com a “sabedoria pagã”, ou a fé com a razão.¹¹² Consequentemente – sublinhe-se uma vez mais – a sua posição se exprime de maneira mediana, *intermediária*, complementar. Note-se que esta visão eclética irá

¹¹⁰ Ibid., I, 7, 37.6. Itálicos nossos.

¹¹¹ A respeito da influência do estoicismo sobre o cristianismo dos primeiros séculos, há o estudo de Michel Spanneut, intitulado, *Le stoïcisme des Pères de l'Église: De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Paris: Le Seuil, 1957.

¹¹² Para uma comparação sobre a maneira pela qual Tertuliano e Clemente de Alexandria consideravam seus adversários, há um interessante artigo de Frédéric Chapot, intitulado: *Ouverture et résistance: Deux approches de la relation de l'Église avec l'extérieur aux IIe – IIIe siècles*. In *Revue des Sciences Religieuses*, 81/1, 2007.

ecoar no capítulo 9, do mesmo Livro I, onde o teólogo se mostrará ainda mais explícito no que diz respeito à necessidade de se haurirem os elementos da fé nas mais diversas fontes. Assim, diz ele:

E como na agricultura e na medicina se mostra bem instruído aquele que agrupou várias noções para poder melhor cultivar e curar, assim também, no nosso campo, eu estimo bem instruído aquele que dirige todos os seus esforços para a verdade, isto é, que recolhe tudo o que é útil a partir da geometria, da música, da gramática, *da própria filosofia* e, assim, protege a fé de toda insídia.¹¹³

Lendo estas últimas ponderações e comparando-as com a definição que Clemente havia dado a respeito da filosofia, não podemos senão manifestar a nossa mais viva surpresa, porquanto, aqui, ele coloca a filosofia no mesmo nível das outras disciplinas ou ciências que protegem “a fé de toda insídia”. Isto é tanto mais ambivalente quando se sabe que estas outras ciências e disciplinas usam, umas mais e outras menos, de “raciocínios humanos” e, no entanto, todas elas servem para fundamentar, aprofundar, enriquecer, intensificar ou, no dizer do próprio Clemente, *proteger a fé de toda insídia*. Contudo, para retomar a passagem que mais acima aduzimos, Clemente afirma categoricamente: “Mas tudo aquilo que os filósofos adulteraram com a intrusão de raciocínios humanos eu jamais chamarei de coisa divina”. Mas é possível, perguntamos nós, desenvolver qualquer tipo de pensamento – seja ele concernente à esfera da fé e, principalmente, da filosofia – abdicando de todo e qualquer raciocínio humano? Existiria uma linguagem sobre Deus que não fosse ao mesmo tempo divina e humana? Até um teólogo da dimensão de Karl Barth – cuja tônica é colocada sobre uma revelação que se dá diretamente a partir de Deus em direção do homem, prescindindo de todo tipo de mediação – não hesita, em várias obras, em reivindicar a participação da linguagem humana como constituinte essencial da própria revelação. É o que ele afirma, por exemplo, num sucinto, denso e rico escrito, intitulado: *A teologia evangélica no século XIX*. “Na atmosfera cristã – assere Barth – não haveria nenhuma razão para expor uma ‘doutrina cristã’ em sentido abstrato. *A única possibilidade consiste aqui em falar ao mesmo tempo ‘de Deus e do homem’, de seu encontro e de sua comunhão*”.¹¹⁴

Tomemos, pois, mais uma vez, esta afirmação controversa de Clemente: “Mas

¹¹³ CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Gli Stromati*, op. cit., I, 9, 43.3-4. Itálicos nossos.

¹¹⁴ BARTH, Karl. *La théologie évangélique au XIXe siècle*. Genève: Labor et fides, 1957, p. 5. Itálicos nossos.

tudo aquilo que os filósofos adulteraram com a intrusão de raciocínios humanos eu jamais chamarei de coisa divina”. Se agora nos transpusermos ao capítulo 28 deste mesmo Livro I, encontraremos todo um desenvolvimento que Clemente tece em torno da dialética. Sabemos, com efeito, que a dialética é um método que repousa essencialmente sobre a maneira de retamente raciocinar. Por um lado, portanto, ela se apresenta, a partir de Platão, como a arte do bem raciocinar, ou como a arte de apreender, através da análise ou da síntese, a essência das coisas. De resto, o próprio Clemente nos fornece a definição que Platão introduz no *Político* (287a), segundo a qual, diz o teólogo, a dialética “é uma ciência apta a descobrir a revelação do ser”.¹¹⁵ Por outro lado, porém, Aristóteles considera a dialética como a lógica do provável. Ora, o próprio autor dos *Stromata* distingue os bons dialéticos daqueles que, segundo ele, “perdem seu tempo com questões sofisticadas”.¹¹⁶ A boa dialética, no entanto, é aquela que, dividindo e ascendendo através das diferentes realidades, é capaz de dirigir-se ao seio do próprio Deus. É o que o teólogo afirma sem rodeios:

A verdadeira dialética examina a realidade e sabe distinguir as Dominações e as Potestades; depois ela ascende gradualmente até a essência soberana e ousa lançar-se além, em direção do Deus do universo. *Ela não promete experiências profanas, mas a ciência de realidades divinas e celestes*, as quais carregam atrás de si uma adequada prática das coisas humanas nas palavras e nas ações. De bom direito, pois, também as Escrituras desejam que nós nos tornemos como tais dialéticos, e assim elas nos exortam: ‘Discerni tudo e ficai com o que é bom’.¹¹⁷

Assistimos agora a uma total inversão de perspectiva. Mas em que sentido? É que, antes, o teólogo havia afirmado: “Tudo aquilo que os filósofos adulteraram com a intrusão de raciocínios humanos eu jamais chamarei de coisa divina”. Agora, porém, ele apresenta a dialética – que é um método essencialmente baseado no raciocínio humano – como um caminho, uma via ou um meio apto a nos conduzir, através das Dominações, das Potestades e da “essência soberana” até nos lançar além, “em direção do Deus do universo”. Melhor ainda, Clemente assevera clara e diretamente: “Ela (a dialética) não promete experiências profanas, mas a ciência de realidades divinas e celestes”. Isto se revela altamente *paradoxal*, porquanto se,

¹¹⁵ CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Gli Stromati*, op. cit., I, 28, 176.3. Na verdade, nesta passagem do *Político* (287a), Platão não dá propriamente uma definição da dialética, mas ele se refere àqueles que, utilizando-se desta arte, tornam-se “capazes de encontrar o meio de melhor fazer aparecer, pelo discurso, a essência das coisas”. PLATÃO. *Le Politique*. Paris: GF Flammarion, 2003.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Ibid., I, 28, 177.1-2.

anteriormente, o autor dos *Stromata* havia asserido que jamais qualificaria como uma “coisa divina” aquilo que tinha sido adulterado, deturpado, pelo “raciocínio humano”, agora, porém, os papéis se invertem: é a própria dialética que se mostra como uma auxiliar, uma coadjuvante ou, em suma, um guia capaz de nos conduzir na direção do Deus do universo. Esta inversão total de papéis atinge o auge do seu paradoxo quando o teólogo assinala às próprias Escrituras o desejo de que “nos tornemos como tais dialéticos”.

Neste sentido, convém lembrar o estudo de Luc Brisson, intitulado *Le Christianisme face à la philosophie*, onde ele explica que esta reviravolta efetuada por Clemente pode significar duas coisas. De um lado, Deus se teria servido da tradição filosófica como de um meio para elevar os homens até a fé. De outro lado, porém, Ele teria utilizado a fé para nos elevar ulteriormente, através da filosofia, até o conhecimento intelectual da verdade. No primeiro caso, a filosofia seria um meio pedagógico, propedêutico, com relação à fé; no segundo, seria a própria fé que se teria manifestado como um meio de educação com relação à filosofia. Paradoxalmente, é pela segunda, isto é, pela fé, que Clemente justifica a primeira, ou seja, a filosofia. Isto quer dizer que o cristão deve esforçar-se para ir da crença ao verdadeiro conhecimento que, na terminologia do teólogo, é a *gnosis*. Com efeito, a crença (*pistis*), se relaciona com o conhecimento como uma espécie de antecipação (*prolepsis*) da própria ciência (*episteme*).¹¹⁸ Por conseguinte, o possuidor do conhecimento é ignorante vis-à-vis do crente como o adulto o é com relação à criança, e isto porque, para Clemente, o gnóstico é o crente perfeito.¹¹⁹ Assim, ao parafrasear o autor dos *Stromata*, Brisson observa que aquele que quer chegar ao conhecimento sem a filosofia, sem a dialética e sem o estudo da natureza se assemelharia ao homem que procura colher uvas sem cuidar da vinha. Donde a sua conclusão: “A filosofia não é, pois, utilizável senão sob o império da fé, mas ela é necessária para aceder ao conhecimento”.¹²⁰

¹¹⁸ Cf. BRISSON, Luc. *Le Christianisme face à la philosophie*. In *Philosophie grecque*, op. cit., p. 724.

¹¹⁹ Convém lembrar que Clemente, ao opor-se ao gnosticismo, emprega o termo *gnosis* para significar o conhecimento perfeito do místico. Logo, ao equiparar o gnóstico ao crente, e ao colocá-lo no mesmo nível dos simples fiéis, ele quer justamente demarcá-lo, diferenciá-lo, do “gnóstico herético”. Consequentemente, a *gnosis* à qual ele se refere diz respeito à gnose ortodoxa. Cf. *Gli Stromati*, op. cit., IV, 21.

¹²⁰ BRISSON, Luc. *Le Christianisme face à la philosophie*. In op. cit., p. 725. O texto de Clemente ao qual se refere Brisson se encontra em *Stromata*, I, 9.1-2.

Tudo isto nos leva mais uma vez a enfatizar aquilo que já havíamos avançado desde o início desta seção: a perspectiva de Clemente de Alexandria vis-à-vis da relação fé e razão, sabedoria cristã e sabedoria pagã – que nós situamos naquela tendência de um *entre-deux*, de uma medianidade e complementaridade – não se desdobra de maneira simples, clara, linear ou retilínea. Ela é antes marcada por uma espécie de vai-e-vem ou, para dizê-lo de outro modo, ela é continuamente pontilhada por reavaliações, reinterpretações e ressignificações. Nisto ele se exprime como um pensador eminentemente *paradoxal*. De resto, não somente o pensamento de Clemente, mas também o de Orígenes pode ser lido nesta perspectiva. Vejamos, pois, na seção seguinte, em que consistem as ambiguidades da visão de Orígenes vis-à-vis da relação: fé e razão, ou sabedoria cristã e sabedoria pagã. Antes, porém, de adentrarmos mais especificamente o seu pensamento, tracemos, em linhas gerais, o quadro filosófico-teológico e cultural em que viveu o autor dos *Princípios*.

2.1.3 Orígenes: Um pano de fundo filosófico-cultural compósito

Orígenes nasceu em Alexandria, por volta do ano 185, e morreu em Cesareia, ou Tiro, entre 252 e 254. Portanto, a sua vida se desenrolou praticamente na primeira metade do século III, século este que fora essencialmente marcado pelas influências deixadas pelo medioplatonismo e que, em seguida, receberá também as características do neoplatonismo, cujas figuras principais são Plotino, Porfírio, Proclo, Jâmblico, Agostinho de Hipona e Dionísio Areopagita.

Os dados biográficos que possuímos de Orígenes nos foram transmitidos por Eusébio de Cesaréia na sua *História Eclesiástica*, cujo Livro VI é essencialmente dedicado ao teólogo. Eusébio também reuniu a maior parte de suas cartas e escreveu com Panfílio, discípulo de Orígenes, uma obra intitulada, *Apologia de Orígenes*. Desta obra, resta um livro inteiro que foi vertido para o latim pelo admirador incondicional do teólogo, Rufino. Pelo ano de 202 – 203, Orígenes foi chamado para dirigir a Escola de Alexandria, que ele tornou célebre. Convém relevar que, já desde a sua época, ele foi considerado o mais eminente e prolífico teólogo grego, autor de uma massa colossal de escritos, dos quais, lamentavelmente, perdeu-se a maior parte. Dentre as suas obras exegéticas, homiléticas, epistolares e

de indagação teológica, podem-se hoje dispor de apenas escassos títulos que puderam escapar à destruição levada a cabo pelos seus adversários. Assim, destaca-se o *Hexapla*, do qual restam apenas fragmentos. O teólogo efetuou igualmente um cotejo sinóptico do Antigo Testamento entre o hebraico e três versões gregas, incluindo a tradução da *Septuaginta*. Parece que a intenção do exegeta, com este confronto, era tornar o texto sacro conforme à inspiração divina originária. Os *princípios* (220 – 230) são a primeira exposição orgânica e sistemática da fé cristã, na qual o teólogo mostra um profundo conhecimento da filosofia grega, especialmente de Platão e dos estoicos. Os livros *Contra Celso* (c. 245) são uma apologia do cristianismo contra a tese de que Cristo teria sido um mistificador. É nesta obra que Orígenes também apresenta a sua concepção da relação fé e razão, ou filosofia e teologia. Aqui, mencionamos explícita e propositadamente a palavra “teologia”, pois, conforme já indicamos no primeiro capítulo (seção 1.3.1), Clemente, juntamente com Orígenes, foram os primeiros a se utilizarem deste termo para se referirem ao *estudo* da fé. Para Clemente, por exemplo, a teologia se apresenta como a “doutrina da fé”, enquanto que Orígenes a designará como a “verdadeira doutrina sobre Deus e sobre Jesus Cristo como salvador”. Ainda de acordo com o que afirmamos naquela seção, este termo – na sua acepção de estudo sistemático da fé – só será reutilizado no mundo latino a partir do século XII, com Pedro Abelardo, quando a teologia adquirirá o *status* de ciência. Para o lógico francês, com efeito, a teologia é a exposição *racional* e sistemática do conjunto das doutrinas da fé cristã.

Segundo Emile Bréhier, nada há de mais confuso do que a história do pensamento intelectual nos dois primeiros séculos da era cristã. Pois, se de um lado, estes dois séculos respiram basicamente o clima do medioplatonismo, de outro, porém, ele apresenta um quadro bastante multifacetado. Assiste-se, por exemplo – com Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio –, a uma espécie de reavivamento e, depois, ao esvaecer-se progressivo dos grandes dogmatismos pós-aristotélicos. Ademais, veem-se ressurgir, com novas interpretações, os sistemas de Platão e de Aristóteles. Constrói-se, ao mesmo tempo, uma literatura pitagórica, toda ela impregnada de platonismo. De resto, um dos fenômenos culturais mais importantes deste período é a difusão, o encontro e o embate do helenismo com a civilização oriental. Este encontro tem nas suas origens o pensador judeu de língua grega, Filão de Alexandria (20/13 a.C. – c. 50 d.C.). Em seguida, surge o cristianismo que faz

aparecer, ao longo do século II, uma plêiade de apologetas – Justino, Taciano, Irineu, por exemplo – e a eclosão dos sistemas gnósticos. Mais discretas, porém não menos ativas e marcantes são as religiões orientais, em particular aquela de Mitra, que elaborou concepções gerais relativas ao universo e ao destino humano.¹²¹ Com relação aos medioplatônicos, dos quais já nos ocupamos no primeiro capítulo, destacam-se Filão de Alexandria – que, na verdade, se apresenta como um dos pioneiros deste movimento –, Plutarco de Queroneia (c. 50 – c. 125), os comentadores de Platão, especialmente Albino, e/ou Alcinoos, os comentadores de Aristóteles e o médico Galeno.¹²² Mas a pergunta que imediatamente se impõe é a de saber a que tipo de corrente filosófica Orígenes realmente pertence.

2.1.3.1 Orígenes: Um medioplatônico? um estoico?

Ora, se Clemente se mostra como um pensador ambíguo, na medida em que as suas perspectivas estão constantemente a diversificar-se, Orígenes se revela ainda mais ambivalente, pois, no dizer de Boehner e Gilson: “A despeito do grande otimismo com que encarava as obras dos filósofos, não os tinha em alta conta enquanto homens. Dificilmente se poderia chamá-lo um amigo dos filósofos, à diferença do que ocorria, por exemplo, com Clemente e com Justino”.¹²³ Em todo caso, Orígenes desenvolve o seu pensamento em meio ao entrelaçamento de correntes filosóficas, religiosas e de movimentos culturais os mais variados e nuançados da sua época. Segundo Werner Jaeger, o teólogo deve a sua cultura à filosofia grega. Para corroborar esta afirmação, o erudito evoca o testemunho de Porfírio a partir da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia. Assim, Porfírio teria transmitido um curioso e revelador retrato do “cristão platonista”, no caso, Orígenes, que teria fascinado os platônicos pagãos do seu tempo. Na verdade, ele não somente os teria fascinado, mas também escandalizado. Ainda segundo Jaeger, Porfírio deve ter visto Orígenes quando ele próprio era ainda bem jovem. Baseado, portanto, nas informações de Porfírio, o autor da *Paideia* faz a seguinte ponderação: “Porfírio formula o *paradoxo* da dupla vida de Orígenes afirmando que ele, embora

¹²¹ BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*. 3 vol. I: Antiquité et Moyen Âge. Paris: P.U.F., 1985, p. 367.

¹²² Veja supra, capítulo 1, seção 1.3.1.

¹²³ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*, op. cit., p. 55.

tenha sido criado como um grego nas letras gregas, não obstante isso, tornou-se um sustentador daquele empreendimento bárbaro, que é o cristianismo”.¹²⁴

Ademais, se nos ativermos às análises de Jean Daniélou, o pensamento destes primeiros séculos da era cristã estava centrado – do ponto de vista filosófico-teológico – no problema das relações entre Deus e o homem e, mais particularmente, na questão da providência. Já numa perspectiva propriamente filosófica, divisam-se, nesta atmosfera, dois grupos principais de pensadores: de um lado, os epicureus e os aristotélicos, que negavam a providência ou a consideravam de maneira restritiva; de outro lado, porém, os estoicos, os platônicos e os pitagóricos, que sustentavam esta doutrina, mas a partir de diferentes visões e interpretações.¹²⁵

Todavia, é lícito mais uma vez perguntar: em que propriamente consiste a filosofia da qual Orígenes é tributário? A maioria dos estudiosos estão de acordo que se trata da filosofia platônica.¹²⁶ O problema, porém, é o de saber que tipo de platonismo está em jogo no pensamento do autor de *Contra Celso*. Para solucionar esta espinhosa questão, três respostas, reivindicando cada uma a prioridade sobre a outra, se apresentaram ao logo da tradição. A primeira consiste em dizer que Orígenes estivera em contato direto com a obra de Platão; a segunda tende a vê-lo como um pensador neoplatônico e, finalmente, a terceira posição o considera como um medioplatônico. Ora, conquanto não se possa enquadrá-lo totalmente, ou definitivamente, em nenhuma destas correntes, o fato é que vários elementos medioplatônicos estão constantemente a recorrerem nos textos origenianos, por exemplo, o conceito de Logos, a estruturação hierárquica do divino e a questão da inferioridade da imagem com relação ao modelo. Mas, à diferença do medioplatonismo, para o qual a hierarquia do Ser é estática, eterna e imóvel, e Deus é impassível com relação ao drama do mundo, Orígenes irá justamente acentuar o

¹²⁴ JAEGER, Werner. *Early Christianity and Greek Paideia*, op. cit., p. 50. Itálicos nossos.

¹²⁵ DANIELOU, Jean. *Origène*. Paris: La Table Ronde, 1948, p. 86.

¹²⁶ Para um conhecimento mais aprofundado das últimas descobertas relativas à suposta dependência de Orígenes vis-à-vis de Platão, há o lúcido e erudito artigo de Francisco Bastitta Harriet, intitulado: *La tradición platónica acerca de los principios em Orígenes de Alejandria*, in *Diánoia*, volumen LVII, número 68 (mayo 2012), pp. 141-164. Já no início de seu artigo, diz o autor: “Ainda em nossos dias, um dos problemas mais debatidos em torno da sua figura (de Orígenes) é a natureza de seu vínculo com o platonismo. A complexíssima transmissão textual de suas obras e a confusão de sua doutrina em vários pontos com a de autores origenistas posteriores contribuíram para a desorientação da crítica”. *Ibid.*, p. 141.

caráter dinâmico e mediador do Logos que liga o ato da criação efetuado pelo Pai à salvação do gênero humano que este mesmo Logos realiza.¹²⁷

Além do mais, nota-se também uma evidente presença de doutrinas e elementos estoicos na obra do teólogo, especialmente nos *Princípios*: a questão da harmonia cósmica, da chamada “teologia natural” e a teoria das *razões seminais*. Com relação a esta última, já no Prefácio do Livro I dos *Princípios*, o autor se interroga sobre a possibilidade de a alma ter a sua origem na transmissão, ou na transferência, da *semente*, de modo que o seu princípio e a sua substância possam ser considerados como inerentes às “partículas seminais do próprio corpo”. Ele se interroga igualmente sobre a possibilidade de a alma ter tido outro começo, e se este começo foi gerado ou não gerado ou, ainda, se ela foi comunicada ao corpo a partir do exterior ou não.¹²⁸

Sabe-se também que a harmonia cósmica, que remete à questão da teologia natural, é uma das doutrinas que fora retomada, ampliada e aprofundada pelos estoicos. Dizemos “retomada”, porquanto ela já fora introduzida e, de certa maneira, desenvolvida na cultura arcaica grega naquilo que depois foi considerado como sendo uma aspiração essencialmente antropológica de se estabelecer uma homologia entre o macrocosmos e o microcosmos.¹²⁹ Ao longo do pensamento grego, esta doutrina continuou sendo reinterpretada, reelaborada e, na filosofia helenística, ela recebeu uma formulação tipicamente estoica. Conforme tentamos mostrar mais acima (*seção 1.2: Paulo e a questão da “lei natural”*), ela se fez também presente no livro da *Sabedoria 13, 1-9* – escrito numa atmosfera marcadamente helenística – e no próprio Apóstolo Paulo, *Rm 1, 18-23*. Nas Escrituras, esta doutrina leva evidentemente em consideração a questão da criação e do governo do mundo por parte de Deus. A partir de nuanças diferentes, ela se prolongará na literatura apostólica e apologética. Em Clemente de Roma, por exemplo, lemos na *Primeira Carta aos Coríntios* um comentário que, sob mais de um aspecto, nos lembra a harmonia do cosmo expressa na beleza e na ordem dos fenômenos naturais. Saliente-se no entanto que, em Clemente, entra em cena o

¹²⁷ Sobre a questão de Cristo como imagem de Deus, veja: ORÍGENES. *On First Principles*. New York: Harper Torchbooks, 1966, Book I, Chapter II, principalmente os parágrafos 5-8. Com relação ao Logos, veja, na mesma obra: Book I, Preface; Book II, Chapter VI; *Contra Celso*, II,9; II,30; IV,18. Op.cit.

¹²⁸ Cf. *ibid.*, Book I, Preface, 5. Veja também, na mesma obra, Chapter III, 5.

¹²⁹ A este respeito encontram-se lúcidas análises na obra de Henrique Cláudio de Lima Vaz, intitulada: *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 2000, capítulo I (*A concepção clássica do homem*), seção 1.

papel da criação e da providência. É assim, pois, que ele se exprime: “O próprio Demiurgo (*demiurgos*) e Senhor (*despotes*) do universo se regozija com as suas obras. Porque com o seu infinitamente grande poder ele estabeleceu os céus e pela sua incompreensível sabedoria os ordenou”.¹³⁰ Na mesma linha de raciocínio, lemos mais adiante: “Porque, através de tuas obras, manifestaste a eterna ordem do mundo. Tu Senhor (*kyrie*) criaste (*ektisas*) a terra (*oikoumenon*)”.¹³¹ Já na literatura apologética, esses elementos estoicos aparecem sobremodo na *Apologia* de Aristides de Atenas, onde se ressaltam as ideias de ordem do mundo e do seu princípio ordenador, ou seja, Deus. Este Deus se apresenta, na perspectiva do apologeta, como um motor invisível, ingênito, imortal, perfeito, inefável e incompreensível ao entendimento humano. Assim, diz Aristides:

Eu, ó imperador, vim ao mundo graças à providência de Deus e, contemplando o céu, a terra e o mar, o sol, a lua e todas as outras coisas, quedei maravilhado diante da ordem do universo. Constatando, pois, que o universo e tudo o que ele contém está em movimento, segundo uma lei natural, compreendi que aquele que o move e o sustenta é Deus.¹³²

Ora, além da ideia de harmonia, encontramos também em Orígenes e, de modo particular, no primeiro capítulo do Livro II dos *Princípios*, um texto em que recorrem as ideias de sabedoria, restauração e finalidade. Mais curioso ainda é verificar, neste mesmo texto, um traço essencialmente peculiar à filosofia estoica. Trata-se do paradoxo do “apesar de”. Mas em que propriamente consiste este paradoxo? Na verdade, esta questão, que remonta a Platão¹³³, recebeu dos estoicos e, sobretudo, de Crisipo uma formulação mais explícita e extensa. Encontramos, por exemplo, num texto reproduzido por Aulo Gélcio (*Noites áticas*), uma análise da relação que estabelece o estoico entre o bem e o mal. É, pois, assim que se exprime Crisipo:

¹³⁰ CLEMENTE DE ROMA. *The first Epistle of Clement to the Corinthians*, vol. I, XXXIII, 2-3. In *The Apostolic Fathers*, 2 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1945.

¹³¹ *Ibid.*, LX, 1. Nota-se nesta passagem uma ambiguidade fundamental. É que, primeiramente, Clemente assevera: “através de tuas obras, manifestaste a eterna ordem do mundo”. Aqui, como se pode constatar, ele está demonstrando uma concepção essencialmente estoica, vale dizer, a ordem do mundo é eterna e, conseqüentemente – poderíamos deduzir –, o mundo não fora criado, ele teria existido deste toda a eternidade. No entanto, logo em seguida, para a nossa surpresa, ele afirma: “Tu Senhor criaste a terra”. A pergunta, pois, que permanece em suspenso é a de saber se Clemente se deu conta desta “contradição”, ou se ele o fez *malgré lui*.

¹³² ARISTIDES. *Apologia*, 1-2. In *Gli apologeti greci*, op., cit.

¹³³ Em Platão este paradoxo diz respeito justamente à questão do *entre-dois*, ou do intermediário, no sentido em que não se pode pensar uma coisa sem, ao mesmo tempo, pensar o seu “oposto”, por exemplo, a saúde e a doença, a justiça e a injustiça, a sabedoria e a ignorância. Veja, dentre outros diálogos, *República*, 333^{ess}; *Banquete*, 202^{ass}; *Menon*, 97a-99a.

Certamente nada é mais estulto do que pensar que possam existir os bens sem que haja também os males. Ora, como os bens são contrários aos males, necessariamente devem existir tanto uns quanto os outros em *recíproca oposição*, e *só podem subsistir* graças a um esforço, por assim dizer, *a um só tempo mútuo e contrário*. Em que condições teria sentido a justiça se não houvesse a injustiça? A justiça não é, por acaso, uma remoção da injustiça? Como se reconheceria a coragem senão colocando-a em confronto com a covardia? E de que modo se reconheceria a temperança, senão na sua relação com a intemperança e a prudência na sua relação com a imprudência?¹³⁴

Este texto de Crisipo que acabamos de citar nos remete imediatamente àquelas intuições que Orígenes desenvolverá com relação a esta questão do “apesar de”. Com efeito, o teólogo alexandrino chama atenção para o fato de que, por mais diversas que sejam as moções das almas das criaturas, elas, não obstante isso, “convergem para formarem a completude e a perfeição de um único mundo, no sentido de que a variedade das almas tende para um fim, que é a perfeição”.¹³⁵ Isto mais uma vez nos evoca os paradoxos característicos de Crisipo e, mais especialmente, um que se refere à maldade ínsita na natureza que, contrabalançada com outros elementos desta mesma natureza, se torna mesmo necessária para que o bem ou as boas ações possam existir. Assim: “Também a maldade tem a sua relação lógica com os desastres. Ela tem efetivamente um lugar no plano racional da natureza e, por assim dizer, possui a sua função no todo: sem ela não haveria, de fato, nem mesmo as coisas boas”.¹³⁶ Sobre esta questão do “apesar de”, nós retornaremos no último capítulo deste estudo e, mais exatamente, no contexto das análises que teceremos sobre a questão da liberdade e da criação em Agostinho.¹³⁷

¹³⁴ CRISIPO, [B.f.] 1169. In RADICE, Roberto (editor). *Stoici antichi. Tutti frammenti*, op. cit. Itálicos nossos.

¹³⁵ ORÍGENES. *On First Principles*, op. cit., Book II, Chapter I, 2. O paradoxo do “apesar de” é um *leitmotiv* que atravessa os escritos não somente de Orígenes, mas também de outros teólogos que, direta ou indiretamente, foram igualmente influenciados pela filosofia estoica. Um desses exemplos se acha em Agostinho de Hipona na sua tentativa de explicar o problema do mal. Dentre os seus inúmeros textos, que tratam desta questão, chama-nos particularmente a atenção um que se encontra no Livro VII, capítulo 13, parágrafo 19, das *Confissões*, onde o filósofo afirma: “Em ti, o mal absolutamente não existe. E não somente em ti, mas também em tudo aquilo que foi criado, fora do qual não existe nada que possa irromper e corromper a ordem que lhe impuseste. Portanto, entre as partes daquilo que foi criado, existem algumas que, *por não estarem de acordo com outras*, são julgadas más, enquanto que com outras elas se coadunam e, por isto são boas, boas em si mesmas”. AGOSTINHO. *Le Confessioni*. Torino: Einaudi, 2002, VII, 13.19. Itálicos nossos. Voltaremos a esta questão no último capítulo deste estudo e, mais especificamente: 4.6.3 O paradoxo do “apesar de” e a questão da liberdade.

¹³⁶ CRISIPO, [B.f.] 1181 [1]. In RADICE, Roberto (editor). *Stoici antichi. Tutti frammenti*, op. cit.

¹³⁷ Veja infra: 4.6.3 O paradoxo do “apesar de” e a questão da liberdade e da criação.

Ainda com relação às possíveis influências que Orígenes recebera do estoicismo, uma delas diz respeito – como acima aludimos – à “teologia natural”. Com efeito, lemos nos *Princípios*, Livro I, capítulo III, as seguintes ponderações:

Pois, embora ninguém possa falar dignamente de Deus Pai, ainda é possível d’Ele adquirir alguma noção a partir da nossa experiência da criação visível e dos pensamentos instintivos da alma humana. De resto, é possível que um tal conhecimento seja confirmado a partir das Sagradas Escrituras.¹³⁸

Ora, depois deste pequeno excursão sobre o paradoxo do “apesar de”, e conforme o que havíamos desenvolvido na seção anterior, procuramos ressaltar a presença da filosofia nas obras de Clemente de Alexandria, principalmente nos *Stromata* e na *Exortação aos gregos*. Nestas obras, a tradição filosófica se desenrola através de um rico e eclético tesouro de métodos, de raciocínios e conceitos que proporcionam ao autor a capacidade de a ele recorrer para dele extrair tudo aquilo que pudesse corroborar a doutrina revelada e, vice-versa, elevar a fé ao *conhecimento* da Verdade. Segundo Luc Brisson, este recurso e este método são também defendidos por Orígenes, mesmo se admitindo que é somente provável que Orígenes tenha sido discípulo de Clemente. Ainda conforme o mesmo estudioso francês, Orígenes tenta, sobretudo, reconstituir uma doutrina de conjunto a partir de todos os elementos reunidos de maneira aparentemente desordenada por Clemente. É, pois, a partir desta herança eclética que o autor dos *Princípios* faz o elogio dos dogmas cristãos utilizando-se, notadamente, das doutrinas platônicas. Assim, com muito mais rigor do que Clemente, sublinha Brisson: “ele ter-se-ia esforçado por estabelecer o caráter racional da fé cristã, em particular contra o *Aléthès logos* de Celso”.¹³⁹

É neste ponto que o pensador francês apresenta, de maneira clara e precisa, um resumo das possíveis influências que Orígenes teria recebido e o modo pelo qual ele instrui todos aqueles que se dedicam à investigação e à escrita. Destarte, nos quatro livros dos *Princípios* e nos oito livros do *Contra Celso*, a contribuição de Orígenes para o conhecimento filosófico se revela através de uma tríplice maneira: 1) ele fornece o acesso a títulos e a fragmentos de obras que pertencem à tradição platônica (Numênio, Celso) e à tradição estoica (Crisipo, Queremón, Herófilo, Musônio), sem os quais ignoraríamos estas tradições; 2) ele também esclarece

¹³⁸ ORÍGENES. *On First Principles*, op. cit., Book I, Chapter III, 1.

¹³⁹ Cf. BRISSON, Luc. *Le Christianisme face à la philosophie*. In *Philosophie grecque*, op. cit., p. 726. Itálicos nossos.

alguns pontos difíceis do estoicismo que conheceu e, ademais, dá instruções acuradas sobre o medioplatonismo do seu tempo; 3) enfim, ele nos ensina em que consistem alguns dos procedimentos da escrita filosófica escolar, a maneira como se deve redigir um prefácio a uma obra e, ainda, o método de composição de um tratado de física.¹⁴⁰ Mas o que principalmente nos interessa neste estudo são as duas obras em que o teólogo examina de maneira mais explícita a questão da relação fé e razão, a saber, *Tratado sobre os Princípios* e *Contra Celso*.

2.1.3.2 Do Tratado sobre os Princípios e Contra Celso

O *Tratado sobre os Princípios*, que consiste em quatro livros, se estrutura e se distribui através da seguinte ordem. O primeiro livro, que trata de questões essencialmente teológicas, examina a unidade de Deus, a hierarquia das três pessoas divinas e as suas relações essenciais. O segundo livro trata basicamente da cosmologia, por conseguinte, ele analisa a questão da criação do mundo, concebida como um resultado da deserção dos anjos, do homem definido como um espírito decaído num corpo, da queda de Adão e, finalmente, da redenção. Já o terceiro livro, cujo tema principal é a antropologia, tem por objeto a união da alma e do corpo e a problemática da liberdade, ou do livre-arbítrio. O quarto livro, que desemboca na questão da teleologia, recapitula, por assim dizer, o conjunto da obra e se interroga sobre o sentido das Escrituras, discorrendo acerca da revelação, da inspiração e da interpretação que, na concepção de Orígenes, não se apresenta como algo simples, objetivo e unívoco, mas antes como uma possibilidade de diferentes visões, perspectivas e significações. Segundo Luc Brisson, nesta obra, Orígenes defende a ideia de um Deus imutável contra as concepções panteístas dos estoicos e dos gnósticos. Ele afirma ainda que o teólogo alexandrino não funda a sua teologia sobre uma doutrina do Logos como fonte de conhecimento à maneira de Justino, mesmo se nela se nota uma decisiva influência do platonismo. Nesta visão, tudo começa por Deus, que é o Pai absolutamente incompreensível, mas o espírito humano – e é aqui onde também reside o paradoxo origeniano –, dotado de razão, tem os meios capazes de alcançar, mesmo indiretamente, o conhecimento deste Deus e dos modelos, ou paradigmas, que são seus pensamentos. Segundo o

¹⁴⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 726-727.

estudioso francês, Orígenes, para embasar esta visão, toma de empréstimo elementos de um medioplatonismo influenciado pelo aristotelismo.¹⁴¹

Como se pode deduzir, mesmo em se tratando de uma obra essencialmente teológica – ou talvez por isso mesmo –, mesmo em se falando de um Deus incompreensível, cujo único caminho de acesso seria a revelação dada pela fé, o teólogo está, não obstante, frequentemente dialogando com a filosofia. Certo, como afirma Brisson, ele ataca as concepções panteístas dos estoicos e dos gnósticos. Todavia, notam-se, como mostramos mais acima, claras e inegáveis influências tanto do estoicismo quanto do medioplatonismo. Com relação ao primeiro, Orígenes frequentemente fala de uma conflagração do mundo e da possibilidade de novos mundos serem criados. Ora, como se sabe, esta é uma doutrina essencialmente estoica, pelo menos no modo pelo qual ela foi desenvolvida pelo estoicismo primitivo. A este propósito, o teólogo faz uma asserção, no *Tratado sobre os Princípios*, que, em mais de um aspecto, é desconcertante quando se considera a concepção tradicional cristã da criação. Diz Orígenes: “Deus não começou a trabalhar pela primeira vez quando fez este mundo visível, mas, assim como depois da dissolução deste mundo haverá outro mundo, assim também acreditamos que houve outros mundos antes deste ter existido”.¹⁴² Mais surpreendente ainda é vê-lo fundamentar esta afirmação a partir das próprias Escrituras citando como exemplo o profeta Isaías: “Porque Isaías ensina que haverá um outro mundo depois deste, quando afirma: ‘Haverá um novo céu e uma nova terra que eu farei permanecer perante mim, diz o Senhor’”.¹⁴³ Mas não é somente o profeta Isaías que o autor evoca para ratificar esta teoria, ele se serve também do *Eclesiastes*, na medida em que, como se sabe, este é o livro das Escrituras que mais explicitamente se refere a uma repetição contínua de todas as coisas. Não é, pois, por acaso, que Orígenes se apoia neste texto: “O que é que foi feito? Exatamente aquilo que será. E o que é que foi criado? A mesma coisa que será criada; e não há nada de novo sob o sol. Se alguém falar e disser: ‘eis aqui algo novo’, isso já existia nos séculos que nos

¹⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 727.

¹⁴² ORÍGENES. *On First Principles*, op. cit., Book III, Chapter V, 3.

¹⁴³ *Ibid.* Na verdade, a passagem a que Orígenes se refere é tirada de Is 66,22 que, na *Bíblia de Jerusalém*, se encontra, na sua inteireza, deste modo: “Sim, da mesma maneira que os novos céus e a nova terra que eu estou para criar subsistirão na minha presença – oráculo de Iahweh – assim subsistirá a vossa descendência e o vosso nome”.

precederam”.¹⁴⁴ Não contente com estas declarações, e com as citações que as acompanham, Orígenes ainda acrescenta que não devemos supor que vários mundos tenham existido ao mesmo tempo, mas que, após este mundo, outro existirá por sua vez.¹⁴⁵

Ainda com relação à criação, ele se inspirará, no capítulo seguinte (VI), não mais nos estoicos, mas no próprio Platão e, mais exatamente, no *Fédon*. Esta criação diz respeito às realidades de um modo geral. Com efeito, segundo Orígenes, Deus criou duas naturezas universais: uma visível, isto é, corporal e outra invisível, que é a incorpórea. Estas duas realidades sofrem, cada uma delas, diferentes mudanças. A invisível, que é também de natureza racional, se transforma através da ação da mente e ela *quer*, ou *deseja*, em razão de ser dotada da liberdade de escolha. Por conseguinte, ela pode ser encontrada existindo no bem e, às vezes, também no seu oposto. Já a natureza corporal ou visível admite uma mudança de substância, de modo que Deus, como o Demiurgo de todas as coisas em qualquer trabalho de construção ou restauração, tem à sua disposição a matéria para alcançar os seus propósitos. Assim, Ele pode transformar e transferir estas realidades construídas para qualquer forma ou espécie que desejar.¹⁴⁶ Ora, neste ponto, ao concluir o seu raciocínio, não podemos senão quedar surpresos ao vermos Orígenes evocar a autoridade do profeta Amós, que ele cita a partir da tradução da *Septuaginta*: “Deus faz e transforma todas as coisas” (Am 5,8). Há, de resto, um paralelo gritante entre estas afirmações do teólogo e aquelas que se encontram, como aludimos acima, no *Fédon*. É, pois, assim, que se exprime Platão:

Algumas realidades, podes percebê-las ao mesmo tempo pelo tato, pela visão e pelos outros órgãos dos sentidos; mas outras, aquelas que permanecem imutáveis, é absolutamente impossível apreendê-las de outro modo senão pelo ato do raciocínio, peculiar à reflexão, pois elas são invisíveis. As realidades deste gênero não se deixam perceber.¹⁴⁷

Se pensarmos em outra possível influência de Platão sobre Orígenes, vamos encontrá-la desta vez naquilo que diz respeito à tendência que demonstra o filósofo de imitar o deus, ou ser como o deus. Efetivamente, lemos no mesmo capítulo sexto,

¹⁴⁴ Cf. Ibid. Eis como se encontra a passagem completa de Ecl 1,9-10 na *Bíblia de Jerusalém*: “O que foi, será, o que se fez, se tornará a fazer: nada há de novo debaixo do sol! Mesmo que alguém afirmasse de algo: ‘Olha, isto é novo!’, eis que já sucedeu em outros tempos muito antes de nós”.

¹⁴⁵ Cf. Ibid.

¹⁴⁶ Cf. Ibid., VI, 7.

¹⁴⁷ PLATÃO. *Phaedo*, op. cit., 79a.

Livro III, estas declarações do teólogo: “O maior de todos os bens, em direção do qual toda natureza racional progride, e que é também chamado o fim de todas as coisas, é definido por muitos, *mesmo entre os filósofos*, da seguinte maneira: o mais elevado bem é tornar-se, tanto quanto possível, semelhante a Deus”.¹⁴⁸ No *Teeteto*, encontramos a seguinte afirmação de Sócrates: “É por isso também que é preciso tentar fugir daqui para lá o mais rapidamente possível. E a fuga é tornar-se semelhante a um deus na medida do possível; tornar-se semelhante a um deus é tornar-se justo e pio, com o auxílio da inteligência”.¹⁴⁹

A partir das considerações que acabamos de desenvolver, resta perguntar-nos: se as coisas se apresentam assim, ou seja, se o *Tratado sobre os Princípios* é uma obra essencialmente teológica, mas com incidências filosóficas, como então se revela o *Contra Celso*? Dito de outro modo, qual é a posição de Orígenes nesta obra com relação à filosofia, ou ao binômio “sabedoria cristã” – “sabedoria pagã”? Trata-se também de um *entre-dois*?

Com efeito, no que se refere à obra *Contra Celso*, lemos, já no início do capítulo primeiro do Livro Sexto, que Orígenes se propõe combater, não as ideias que os cristãos retiravam da filosofia, mas sim as acusações de Celso contra os cristãos. É que Celso, segundo Orígenes, ao citar várias passagens de Platão, compara-as com trechos das Escrituras mostrando, ao mesmo tempo, a superioridade do estilo do filósofo grego com relação ao estilo direto e simples dos livros sagrados. Ainda segundo Celso, de acordo com Orígenes, tudo isto foi dito pelos gregos de maneira evidentemente superior, porquanto não havia a necessidade de uma intervenção nem de uma ameaça ou promessa por parte de Deus ou do seu Filho. Ora, o que Orígenes procura ressaltar neste texto não é uma preocupação quanto a uma superioridade de estilo, no caso, o estilo grego comparado com as Escrituras. O seu principal foco parece concentrar-se, sobretudo, em torno da *verdade* e da capacidade dos ministros da verdade atraírem para ela, por filantropia, o maior

¹⁴⁸ ORÍGENES. *On First Principles*, op. cit., Book III, Chapter VI, 1. Itálicos nossos. É interessante notar que logo em seguida a essas afirmações, Orígenes faz a seguinte ressalva: “Mas esta definição não é tanto, penso eu, uma descoberta deles próprios (dos filósofos), mas é algo tirado por eles dos livros divinos. Com efeito, antes de todos eles, Moisés apontara para esta questão ao recordar a primeira criação do homem e ao declarar: Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança’” (Gn 1,26).

¹⁴⁹ PLATÃO. *Theaetetus*, op. cit., 176a-b. Esta ideia de uma tendência do filósofo para assemelhar-se com Deus era também afirmada por Clemente de Alexandria, como se pode ver em várias passagens de suas obras. De resto, ele utiliza o mesmo texto do *Teeteto* de que também se servirá Orígenes. Cf. *Exortação aos gregos*, op. cit., XII, 122, 4; *Stromata*, op. cit., II, 19, 97.1; 100. 3.

número possível de pessoas. Isto não depende, segundo o apologeta, do fato se serem estas pessoas inteligentes ou mentecaptas, gregas ou bárbaras, rudes e simples.¹⁵⁰

O capítulo 2 do mesmo Livro Sexto se apresenta, por assim dizer, como um prolongamento do capítulo que acabamos de brevemente analisar. Orígenes o enceta ressaltando novamente a crítica de Celso e de outros autores vis-à-vis da simplicidade da expressão das Escrituras que – como o próprio apologeta tende a admitir – parece eclipsada pela beleza e pelo brilho das composições literárias gregas. Uma vez mais, porém, o teólogo enfatiza que o que realmente importa considerar é, não a beleza do estilo, mas a verdade que a pregação encerra. A este propósito, ele evoca não somente a autoridade de Cristo, mas também a dos apóstolos e dos profetas. Assim:

Na realidade, os nossos profetas, Jesus e seus apóstolos se propunham uma maneira de dizer que não somente contivesse a *verdade*, mas que também pudesse *arrastar os espíritos da multidão*. Então, convertidos e iniciados, cada um se elevaria, segundo as suas forças, às *verdades veladas sob expressões aparentemente simples*.¹⁵¹

Orígenes que, tanto neste capítulo quanto no anterior, mostrava uma certa indiferença com relação ao estilo literário, agora ele dá um passo a mais e chega mesmo a emitir algumas ressalvas vis-à-vis do estilo de Platão. Ele diz, com efeito, que se o estilo refinado, apurado e elegante de Platão foi útil apenas a um pequeno número – “se é que o foi” – aqueles que pregaram, ensinaram e escreveram no estilo simples das Escrituras conseguiram atrair e serem úteis a um número muito maior. Curioso também é notar o paralelo que o apologeta estabelece entre Platão e Epicteto, na medida em que observa:

O fato é que não podemos ver Platão senão nas mãos daqueles que parecem ser doutos. Epicteto, em contrapartida, é admirado por todos, ou seja, por todos aqueles que aspiram a receber uma influência benfazeja, pois se dão conta do bem que lhes faz a sua leitura.¹⁵²

Não é, pois, por acaso que Orígenes coloca Epicteto numa ordem superior àquela de Platão, pois, independentemente do estilo do autor, ele parece privilegiar, em primeiro lugar, os benefícios, a utilidade, a edificação e, em suma, a verdade que

¹⁵⁰ Cf. ORÍGENES. *Contra Celso*, op. cit., Livro Sexto, 1.

¹⁵¹ *Ibid.*, 2. Itálicos nossos.

¹⁵² *Ibid.*

pode advir de um tal ensinamento, baseado na fé. Em outros termos, estamos aqui num plano evidentemente parenético, aquele que caracteriza, por exemplo, a pregação do Apóstolo Paulo, que contrapõe, como já vimos, a “sabedoria de Deus” à “sabedoria dos homens”. De resto, o apologeta evoca, para reforçar a sua visão, aquela mesma passagem do Apóstolo que aduzimos na *seção 1.1*. Trata-se da *Primeira Carta aos Coríntios 2, 4-5*: “Minha palavra e minha pregação nada tinham da persuasiva linguagem da sabedoria, mas eram uma demonstração de Espírito e poder, a fim de que a vossa fé não se baseie sobre a sabedoria dos homens, mas sobre o poder de Deus”.

Ora, sem que esperássemos, Orígenes incorre naquilo que, em psicanálise, se designa pelo termo “(de)negação”, na medida em que ele afirma estar longe do seu intento criticar Platão.¹⁵³ Mais surpreendente ainda – no contexto desta mesma “(de)negação” – é vê-lo reconhecer, logo em seguida, que o ensinamento do filósofo beneficiou uma grande massa de homens. Todavia, ele termina por mostrar a que finalmente quer chegar: comparar o ensinamento de Platão com aquele do Apóstolo Paulo a que mais acima nos referimos. Note-se antes de tudo que “palavra” – que usa o Apóstolo na expressão: “minha palavra” – traduz o grego “*logos*”. Esta é a razão pela qual o apologeta assere logo após:

O divino Logos declara que, por mais verdadeiro e eloquente que seja aquilo que se diz, não é suficiente para se aceder à alma humana se não existir ao mesmo tempo, naquele que fala, um poder que vem de Deus e se, em suas palavras, não florescer aquela graça que tampouco se dá sem a disposição divina àqueles que falam de maneira eficaz.¹⁵⁴

Curiosamente, ao fim deste capítulo 2, Orígenes retoma a mesma ideia que ele havia introduzido e desenvolvido desde o capítulo anterior. Mas em que propriamente consiste esta ideia? Ela consiste, não em efetuar um cotejo entre as duas doutrinas – a doutrina filosófica dos gregos e a doutrina cristã –, para verificar até que ponto uma seria superior à outra do ponto de vista do conhecimento. A preocupação de Orígenes está, pelo contrário, voltada para a capacidade que tem a doutrina cristã de atrair as almas e levá-las à edificação e à salvação. Esta é a razão pela qual o apologeta assevera sem rodeios:

¹⁵³ A propósito da noção de “(de)negação”, veja o artigo de Freud, de 1925, intitulado: *La négation*. In *Résultats, idées, problèmes* – II, 1921-1938. Paris: PUF, 1998, pp. 135-139.

¹⁵⁴ ORÍGENES. *Contra Celso*, op. cit., Livro Sexto, 2.

Supomos pois que, em alguns pontos, as mesmas doutrinas se acham entre os gregos e entre os que professam a nossa religião. Porém, elas não têm, em um ou em outro caso, a mesma virtude para atrair as almas e conformá-las a elas. Por isso, os discípulos de Jesus que, comparados com a filosofia grega, eram pessoas ignorantes, percorreram muitas regiões da terra e suscitaram em seus ouvintes, segundo o mérito de cada um, a *vontade do Logos*.¹⁵⁵

Como se pode constatar, chama sobretudo a atenção o fato de Orígenes equiparar, em certos pontos, a sabedoria grega à sabedoria cristã. Mas, se o compararmos com Justino e com Tertuliano, salta aos olhos a maneira pela qual o apologeta alexandrino se destaca de ambos. Efetivamente, à diferença do primeiro, ele não faz equivaler pura e simplesmente a sabedoria cristã à sabedoria pagã. Em contrapartida, ele não opõe radical e irredutivelmente – como o faz Tertuliano – estas duas esferas do saber. Justino, conforme tentamos mostrar no capítulo anterior (1.3.1), estima que todos aqueles que viveram de acordo com o *Logos* – pelo fato mesmo de serem portadores das “razões seminais” – são *cristãos*, porquanto buscavam também a Verdade. O apologeta vai tão longe a ponto de considerar até Sócrates e Heráclito cristãos. Com efeito, afirma ele na *Primeira Apologia*: “Aqueles que viveram segundo o Logos são cristãos, mesmo se eram considerados ateus, como, entre os gregos, Sócrates e Heráclito, e ainda outros mais”.¹⁵⁶ Inversamente, no parágrafo seguinte, o apologeta declara: “Consequentemente, aqueles que viveram antes de Cristo, mas não segundo o *Logos*, eram malvados, inimigos de Cristo e assassinos daqueles que viveram segundo o *Logos*”.¹⁵⁷ No entanto, logo após esta última ponderação, Justino volta a enfatizar a participação que tiveram no Cristo todos aqueles que buscavam a verdade e, portanto, se pautavam em conformidade com o *Logos*. Assim, assevera o apologeta: “Do contrário, aqueles que viveram segundo o *Logos* são cristãos, não sujeitos a medos nem a perturbações”.¹⁵⁸ Nesta mesma linha de raciocínio, o apologeta não hesita em afirmar que “todo homem dotado de razão” e movido “pela potência do *Logos* e pela vontade de Deus Pai e Senhor do universo” será apto a compreender, com base nos argumentos que ele próprio expusera, os mistérios da encarnação, da concepção virginal, da morte e ressurreição de Cristo.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ JUSTINO. *Prima Apologia*, 46.3. In *Apologie*, op. cit.

¹⁵⁷ Ibid., 46.4.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Cf. Ibid., 46.5.

Ora, como se pode verificar na passagem que acima aduzimos, Orígenes não afirma categoricamente, nos mesmos termos de Justino, que a sabedoria cristã e a sabedoria pagã se equivalem. Tampouco declara ele, à maneira de Tertuliano, que entre a fé e a razão existe um abismo intransponível. Ele está, portanto, naquela tendência que reivindica entre a fé e a razão uma ligação, um meio-termo, um *entre-deux* e, em suma, uma complementariedade. Neste sentido, ele estaria mais próximo de Clemente de Alexandria, apesar da concepção origeniana concernente à filosofia ser mais problemática, mais tensa e mais ambígua. Werner Jaeger vai tão longe a ponto de afirmar clara e peremptoriamente: “Clemente de Alexandria, o cabeça da escola cristã de catequese, e Orígenes tornaram-se os *fundadores da filosofia cristã*”.¹⁶⁰

Não obstante a diferença essencial entre Orígenes e Justino, o apologeta alexandrino fala da relação “sabedoria cristã” – “sabedoria pagã” nestes termos: “Em alguns pontos, as mesmas doutrinas se acham entre os gregos e entre os que professam a nossa religião”. Certo, embora ele não admita tão facilmente, como o fizera Clemente, a sua dívida vis-à-vis da filosofia, o autor de *Contra Celso* não somente conhece profundamente a filosofia antiga, mas a utiliza ampla e frequentemente. Melhor ainda: ele não hesita, em certas passagens, em afirmar que a fé pode mesmo ser ratificada, corroborada ou confirmada pela razão. É o que desenvolveremos na seção seguinte.

2.1.3.3 A fé, a razão, as Escrituras

A este respeito, lemos nos *Princípios*, onde, ao iniciar o Livro IV sobre a inspiração divina, o teólogo afirma:

Na nossa investigação acerca destas importantes matérias (relativas às Escrituras), não nos damos por satisfeitos com opiniões comuns, nem com a evidência de coisas que são vistas. Porém, em acréscimo, nós nos utilizamos, para uma prova manifesta das nossas afirmações, de testemunhos tirados das Escrituras, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento, que *acreditamos* serem divinas. Com isto, nós nos esforçamos por *confirmar a nossa fé através da razão*.¹⁶¹

Ora, a partir desta passagem, vê-se claramente que Orígenes se baseia essencialmente nas Escrituras para, como ele próprio o diz, “confirmar a nossa fé”.

¹⁶⁰ JAEGER, Werner. *Early Christianity and Greek Paideia*, op. cit., p. 46. Itálicos nossos.

¹⁶¹ ORÍGENES. *On First Principles*, op. cit., Book IV, Chapter I, 1. Itálicos nossos.

Mas, em primeiro lugar, deve-se sublinhar que à frase, “das Escrituras, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento”, ele junta logo em seguida esta outra: “que *acreditamos* serem divinas”. Não foi, pois, por acaso que destacamos o verbo “acreditamos”. Efetivamente, poderia Orígenes direta e categoricamente afirmar que as Escrituras são de inspiração divina? Em outros termos, tal afirmação poderia ser feita com base na razão? Em todo caso, verifica-se aqui uma evidente cautela do apologeta ao se referir ao caráter divino das Escrituras. Não menos digno de nota é o fato de que, imediatamente após esta asserção, ele acrescenta: “Com isto, nós nos esforçamos por *confirmar a nossa fé através da razão*”. Aqui, chama-nos primeiramente a atenção o fato de o teólogo lembrar do esforço – “nós nos esforçamos” – para confirmar a fé através da razão. Ora, se o apologeta ressalta a crença no caráter divino das Escrituras, por que então, logo em seguida, ele necessita de evocar o esforço para “confirmar a nossa fé”? Estaria ele então querendo com isto implicar que, por mais manifesto que seja o testemunho das Escrituras, estas continuam a mover-se no nível da fé? Com efeito, vê-se, por um lado, que Orígenes não confronta pura e simplesmente o testemunho das Escrituras e aquele da razão; tampouco equipara ele estes dois testemunhos. Por outro lado, contudo, ele deixa pressupor que a fé não se impõe de maneira “clara e distinta”, mas que ela se dá como uma perspectiva, ou uma chave de leitura, pela qual lemos a realidade. Em outras palavras, o objeto da fé não é empiricamente verificável nem visto de modo evidente e objetivo. De resto, é o próprio Paulo quem o afirma, ao comentar a ausência do objeto da esperança: “Pois nossa salvação é objeto de esperança; e ver o que se espera não é esperar. Acaso alguém espera o que vê?” (*Rm 8,24*).

Retomemos, pois, a outra declaração problemática do apologeta: “*confirmar a nossa fé através da razão*”. É-se primeiramente tentado a se perguntar: afinal de contas, o que predomina nesta tentativa de confirmar a fé? São as Escrituras ou é a própria razão? Note-se, de resto, que, nesta mesma passagem, o autor descarta toda possibilidade de desenvolver uma investigação sobre as Escrituras a partir de “opiniões comuns” e da “evidência de coisas que são vistas”. Isto nos faz lembrar a clássica oposição que marcou toda a tradição filosófica entre a *episteme* e a *doxa*: a primeira é considerada como um apanágio do sábio, ou do filósofo, enquanto que a segunda é vista como reenviando à esfera do provável, ou da opinião comum. Ajunte-se a isto outra declaração controversa a respeito desta investigação. Com

efeito, Orígenes assere textualmente: “nós nos utilizamos, para uma prova manifesta das nossas afirmações, de testemunhos tirados das Escrituras, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento, que acreditamos serem divinas”. Saliente-se, como já mostramos acima, que ele não declara peremptoriamente que as Escrituras sejam divinas, mas, antes cautelosamente afirma: “que acreditamos serem divinas”. Em todo caso, a interrogação que permanece em suspenso é a de saber se o teólogo está simplesmente se utilizando das Escrituras – como ele deixa pressupor – para corroborar suas afirmações ou, ao inverso, se são os próprios testemunhos das Escrituras que se impõem de antemão como uma fonte segura de onde ele possa tirar suas investigações e confirmações. Esta mesma pergunta – para retomarmos o que também já avançamos – poderia aplicar-se à frase final da passagem em questão: “Com isto, nós nos esforçamos por *confirmar a nossa fé através da razão*”. Como se pode constatar, há um deslocamento ou uma mudança de fonte apta a ratificar a investigação a ser desenvolvida, com a ressalva de que esta ratificação não mais diz respeito às “nossas afirmações”, mas à “nossa fé”. Entram, pois, aqui quatro elementos importantes: as Escrituras, a razão, a fé e as afirmações, ou investigações, do próprio Orígenes.

A partir destas considerações, nós desembocamos mais uma vez num paradoxo ou na impossibilidade mesma de decidir qual desses elementos predomina um sobre o outro, ou uns sobre os outros. O próprio Orígenes não dá uma resposta cabal, definitiva, categórica e concludente. Mas poderia ele fazê-lo? Seria possível tal espécie de resposta, dado que o próprio autor está se movendo, ou melhor, está diante de um leque de possibilidades que se oferecem e, ao mesmo tempo, resistem a uma definição última e derradeira? Na verdade, o que está em jogo aqui é a questão da própria significação, que, justamente por ser uma significação, não cessa de apontar para uma constante inclusão, exclusão e retomada de interpretações, de leituras, de perspectivas e reavaliações. Neste sentido, podemos dizer de Orígenes – conquanto numa perspectiva e numa intensidade diferentes – aquilo que afirmamos, na seção anterior, a respeito de Clemente de Alexandria. Como vimos naquela seção (2.1.2.3), Clemente se revela eminentemente *paradoxal*, na medida em que, ora ele afirma que jamais qualificaria como uma “coisa divina” aquilo que tinha sido adulterado ou deturpado pelo “raciocínio humano”, ora ele declara que a própria dialética se mostra como uma auxiliar ou um guia capaz de nos conduzir na direção do Deus do universo. Naquela mesma seção, lembramos igualmente que a

dialética se apresenta como um método que repousa essencialmente sobre o “raciocínio humano”, e ela não poderia proceder de outro modo.

Tudo isto nos leva mais uma vez a deduzir que tanto Clemente quanto Orígenes estão diante de uma ambiguidade fundamental, que é a da linguagem. Em outros termos, ambos se revelam *paradoxais* na medida em que tentam exprimir uma verdade que, no entanto, só pode ser dita, verbalizada, ou *significada*, na multiplicidade mesma de perspectivas e interpretações pelas quais toda verdade se dá e, ao mesmo tempo, resiste à significação. A verdade, portanto, não pode apresentar-se senão de maneira multifacetada, fragmentada, nuançada, plural. Esta é a razão pela qual consideramos tanto Clemente quanto Orígenes como pensadores que representam aquela tendência mediana, complementar ou, para servir-nos do próprio título deste capítulo, como pensadores que se movem num *entre-deois*.

Em Orígenes, especificamente, vemos esta questão destacar-se de maneira particularmente enfática, na medida em que é possível estabelecer uma ligação entre a passagem que acima analisamos e esta outra que, tirada da mesma obra (*Princípios*), revela não menos dificuldades de interpretação:

Pois, embora ninguém possa falar dignamente de Deus Pai, ainda é possível d’Ele adquirir alguma noção a partir da nossa experiência da criação visível e dos pensamentos instintivos da alma humana. De resto, é possível que um tal conhecimento seja confirmado a partir das Sagradas Escrituras.¹⁶²

Se, na primeira passagem, a questão que ficou em suspenso foi a de saber se são as Escrituras que prevalecem sobre a razão, ou vice-versa, neste texto que acabamos de aduzir Orígenes deixa claramente pressupor a possibilidade de um certo conhecimento de Deus a partir das Escrituras. Note-se bem, o teólogo não afirma categoricamente que se pode conhecer Deus a partir das Escrituras, mas que: “é possível que um tal conhecimento seja confirmado a partir das Sagradas Escrituras”. Melhor ainda: ele não somente supõe que é possível adquirir um certo conhecimento de Deus a partir das Escrituras, mas, à diferença do que havia afirmado na passagem anterior, ele pondera que “é possível d’Ele (de Deus) adquirir alguma noção a partir da nossa experiência da criação visível”. Verifica-se aqui uma reviravolta quanto ao próprio método fundamental de se conhecer a Deus, mesmo em se tratando de uma possibilidade, e não propriamente de uma certeza absoluta.

¹⁶² ORÍGENES. *On First Principles*, op. cit., Book I, Chapter III, 1.

Pois o próprio Orígenes declara que ninguém pode falar dignamente de Deus Pai. Não obstante isto, ele mesmo sugere: “é possível d’Ele (de Deus) adquirir alguma noção a partir da nossa experiência da criação visível”.

Constatamos nestas duas afirmações dois elementos que marcaram e se destacaram ao longo da tradição teológica. O primeiro se refere àquilo que se convencionou denominar, depois de Dionísio Areopagita, *teologia apofática*. A este propósito, mesmo se Orígenes não afirme explicitamente que não é possível falar de maneira positiva sobre Deus, ele dá no entanto a entender que nenhuma linguagem humana seria totalmente apta a apreender a essência divina ou, como ele próprio declara: “ninguém pode falar dignamente de Deus Pai”. O outro elemento diz respeito ao que mais acima aludimos vis-à-vis da influência estoica sobre o que habitualmente se chama de “teologia natural”. Trata-se, com efeito, de um conhecimento *a posteriori* de Deus a partir da visibilidade de suas obras na criação. Relembre-se que, para os estoicos, esta visibilidade concerne mais propriamente aos fenômenos da natureza enquanto expressões de uma harmonia que promana do próprio Logos enquanto governo racional do mundo. Já para as Escrituras e para a tradição teológica – incluindo esta concepção de Orígenes – leva-se primeiramente em consideração a *criação* de Deus. Portanto, as realidades visíveis da natureza remetem à invisibilidade de Deus como um Deus da *criação* e da providência.

Ora, na passagem anterior, o teólogo havia afirmado que, para investigar as Escrituras, não se dava por satisfeito “com a evidência de coisas que são vistas”. Agora, no entanto, ele sugere: “é possível d’Ele (de Deus) adquirir alguma noção a partir da nossa experiência da criação visível”. Relacionado com esta última asserção, se encontra outro ponto digno de nota nesta mesma passagem a que acima nos referimos. Trata-se da importância que Orígenes atribui à possibilidade de se obter um certo conhecimento de Deus a partir “dos pensamentos instintivos da alma humana”. Todavia, no texto anterior, ela havia sido enfático ao confessar: “não nos damos por satisfeitos com opiniões comuns”. Agora, no entanto, ele evoca os próprios “pensamentos instintivos da alma humana” que podem revelar-se aptos, se não para se obter um seguro conhecimento de Deus, pelo menos para “d’Ele adquirir alguma noção”.

Como se pode deduzir, é inegável que Orígenes afirma duas coisas de maneira diferente sobre a mesma realidade. Trata-se, pois, de uma contradição ou, antes, de

um *paradoxo*? Com efeito, a tentativa de se conhecer a realidade e, notadamente, quando esta realidade é Deus, pode acarretar não somente duas, mas mesmo uma variedade de leituras. É isto que, na nossa perspectiva, chamamos de uma *leitura paradoxal*.¹⁶³ Daí podermos melhor entender por que o teólogo está a abordar, ou melhor, está constantemente tentando abordar diferentes leituras, na medida em que ora ele afirma que é possível adquirir algum conhecimento de Deus a partir da visibilidade da criação e dos “pensamentos instintivos da alma humana”, ora, porém, ele afirma que não se dá por satisfeito com opiniões comuns nem “com a evidência de coisas que são vistas”. Neste sentido, às vezes parece ser a fé a predominar sobre o conhecimento racional, outras vezes, contudo, são as Escrituras que se mostram aptas a confirmarem o que a razão poderia investigar e descobrir; em outros momentos, porém, é a própria razão que vem não somente ratificar o que está revelado nas Escrituras, mas também servir de apoio ou de auxílio para a fé. Conseqüentemente, este *entre-dois* nos permite, mais uma vez, enfatizar o paradoxo existente nas relações entre fé razão que, na nossa visão, se faz presente também no pensamento origeniano. No teólogo alexandrino, este paradoxo se manifesta, conforme vimos sublinhando ao longo desta seção, sob a modalidade de uma complementação, de uma medianidade, de uma *inter-ligação* ou, em suma, de um *entre-dois*.

Não esqueçamos também de que Orígenes é um exegeta e que, portanto, ele se mostra extremamente sensível ao problema da linguagem e, por conseguinte, do *texto*, da interpretação, da significação, dos sentidos, dos *ditos* e dos *inter-ditos* que permeiam toda *escrita*. Esta aptidão se revela particularmente aguda quando o teólogo se debruça sobre aqueles textos das Escrituras suscetíveis de duas ou mais leituras e interpretações.

2.1.3.4 As Escrituras, o texto e a interpretação

Deve-se em primeiro lugar ter presente que Orígenes, ao interpretar as Escrituras, faz uma analogia com o ser humano. Assim como este é composto de corpo, alma e espírito, assim também as Escrituras podem ser lidas a partir de um sentido corporal

¹⁶³ Com relação ao paradoxo na escrita e no pensamento, veja, de Rogério Miranda de Almeida, a obra: *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005, principalmente: Primeira Parte, Capítulo III; Segunda Parte, Capítulo VI.

ou literal, de um sentido psíquico ou moral e, finalmente, de um sentido espiritual ou místico. O sentido literal se refere, como o seu nome já o indica, ao significado direto, material, histórico ou objetivo das palavras. Já o sentido moral diz respeito aos mandamentos, às prescrições verbais e às orientações de caráter geral contidas na Bíblia. Este sentido se coloca, portanto, num plano parenético. Com relação ao sentido espiritual ou místico, este se subdivide em três categorias ou funções: 1) uma função tipológica, no sentido em que o Antigo Testamento é uma profecia voltada para Cristo; 2) uma função de interpretar as declarações de fé ao longo da história da salvação; 3) uma função, enfim, de explicar a esperança escatológica dos cristãos.¹⁶⁴ A propósito, há um paralelo entre este método de interpretar as Escrituras e aquele que Orígenes desenvolverá na *Homilia sobre os Números*. Mas, enquanto que no *Tratado sobre os Princípios* o exegeta estabelece uma analogia com o corpo humano, na *Homilia sobre os Números* ele se servirá da metáfora da noz. Releve-se, antes de tudo, que esta noz é trazida pelo próprio Cristo. Assim como a noz possui três camadas – a exterior, que é amarga; a segunda, que reveste e defende o fruto; a terceira que é propriamente o fruto que nutre e alimenta – assim também existem: 1) a doutrina da lei dos profetas, que é a *letra*, que prescreve a circuncisão da carne e estabelece os mandamentos sobre os sacrifícios; 2) a doutrina moral e a regra da continência; 3) o sentido dos mistérios da sapiência e da ciência de Deus. Temos, pois, reunidas aqui as três modalidades de interpretação das Escrituras: a *letra*, a moral e a mística.¹⁶⁵

Convém notar que Orígenes abre o capítulo II, do Livro IV, dos *Princípios* – relativo à questão do método – referindo-se ao que havia desenvolvido antes sobre a inspiração nas Escrituras. Ele adverte o leitor sobre a necessidade de se discutir o modo como as Escrituras devem ser lidas e entendidas, já que muitos erros, sublinha o teólogo, foram cometidos em consequência do método não ter sido suficientemente explicado ao leitor desprevenido. Ele pondera igualmente que a razão pela qual muitos detêm falsas opiniões e fazem asserções desencontradas sobre Deus parece ser devido ao fato de que as Escrituras não são entendidas no

¹⁶⁴ Cf. ORÍGENES. *On First Principles*, op. cit., Book IV, Chapter II, 4-5. Para um estudo sobre a exegese de Orígenes no que diz respeito à sua filologia, há o estudo de Peter W. Martens, intitulado, *Origen and Scripture: the Contours of the Exegetical Life*. New York: Oxford University Press, 2012.

¹⁶⁵ Cf. ORÍGENES. *Omēlie sui numeri*. Roma: Città Nuova, 2001, IX, 7. Note-se que, ao falar sobre a *letra* como a primeira camada que é amarga e reveste as demais, Orígenes reenvia a Paulo e, mais exatamente, a 2Cor 3,6: “Foi ele (Cristo) quem nos tornou aptos para sermos ministros de uma Aliança nova, não da letra, e sim do Espírito, pois a letra mata, mas o Espírito comunica a vida”. Itálicos nossos.

seu sentido espiritual, mas antes lidas de maneira literal.¹⁶⁶ Isto já mostra que o método exegético privilegiado de Orígenes é o método alegórico, como, de resto, era aquele usado pela Escola de Alexandria. Mas isto também revela que, na qualidade de exegeta e, também, de filólogo, ele se dá conta de que as palavras não são o que elas são, mas o que significam. Não menos importante é vê-lo afirmar que existem certas revelações místicas feitas pelas Sagradas Escrituras que são cridas por todos, mesmo por aqueles que, sendo “simples de coração”, aderiram à palavra. Todavia, o que estas revelações realmente são – argui o teólogo – mesmo os espíritos lúcidos admitem não conhecê-las, ou não entendê-las completamente.¹⁶⁷ Trata-se, pois, de descobrir e interpretar o que está por trás das palavras ou, mais exatamente, o que elas significam. No que concerne ao estudo que vimos desenvolvendo, trata-se também de realçar os paradoxos inerentes à própria dinâmica da significação. Em que consiste, pois, esta dinâmica e como se desenrola o paradoxo no seio da cadeia significante?

2.1.3.5 Do paradoxo e da significação

Com efeito, a questão da significação está essencialmente ligada à problemática do paradoxo, porquanto ambas apontam para a concatenação ou a articulação das palavras que, incluindo-se umas nas outras e excluindo-se umas das outras, exprimem o jogo constante de interpretação ou, mais exatamente, de reinterpretações e releituras. Em outros termos, estamos diante da multiplicidade, da diversidade e da possibilidade infinita de perspectivas, de visões e reavaliações que, por isso mesmo, não cessam de apresentar-se e, ao mesmo tempo, de camuflar-se, de esconder-se e resistir ao discurso enquanto tal. É neste sentido que vimos empregando o substantivo paradoxo e o adjetivo paradoxal. Esta é também a razão pela qual até o presente não tentamos – propositadamente – definir o *paradoxo*. Pois como definir aquilo que por natureza escapa a toda tentativa de apreensão e compreensão definitivas? Tentamos, ao invés, mostrar, através das próprias afirmações dos autores que até agora analisamos (Paulo Apóstolo, Justino, Taciano, Tertuliano, Clemente de Alexandria, Orígenes), e daqueles que examinaremos em

¹⁶⁶ Cf. *On First Principles*, op. cit., Book IV, Chapter II, 2.

¹⁶⁷ Cf. *Ibid.*

seguida, como os seus *paradoxos* se exprimem a partir e através da própria experiência da *escrita*, ou através do *texto* entendido como um espaço de tensão através do qual se desdobra a dinâmica do pensamento, do desejo e, portanto, da linguagem com as suas infinitas significações e reinterpretações.¹⁶⁸

Note-se, contudo, para efeitos etimológicos e didáticos, que o termo paradoxo vem do grego e se compõe de dois elementos básicos: “*pará*” (junto a, cerca de, ao longo de e, por extensão, além de, em comparação com, diferentemente de, contra) e “*doxa*” (parecer, opinião, juízo, crença). Consequentemente, dada a própria etimologia da palavra, o paradoxo foi considerado na tradição filosófica como uma proposição ou um juízo que contradiz, ou está em desacordo com a opinião comum. Deste modo, o paradoxo desperta surpresa, espanto ou perplexidade por aquilo que ele tem de inesperado, de estranho, de maravilhoso, de prodigioso ou, literalmente, de *extra-ordinário* e *ex-orbitante*.¹⁶⁹ No plano lógico, este termo difere do “sofisma”, na medida em que este último é um raciocínio falso, artificialmente feito para passar por verdadeiro aquilo que tem somente a aparência de verdade. Ele difere igualmente do “paralogismo”, porquanto este se dá como um raciocínio involuntariamente incorreto, mas que pode também induzir a conclusões verdadeiras. De resto, na própria história da filosofia ressalta-se uma série de paradoxos enquanto juízos que, como já dissemos, contrastam com a opinião vigente ou difusa. Um exemplo de paradoxo pode ser encontrado, por exemplo, nos sofistas, cujos “raciocínios” constituem, segundo Aristóteles, parte integrante do método dialético. Outro exemplo, mas desta vez no plano moral, consiste na afirmação socrática segundo a qual é preferível sofrer uma injustiça que infligi-la a outrem. Pode o paradoxo também verificar-se no estoicismo através das expressões: “a dor não é um mal”, “quem possui uma virtude, possui todas”. Nos cétricos, o paradoxo se exprime como um conceito de equivalência das razões contrárias; este é, aliás, um dos argumentos capitais da polémica dos cétricos com os dogmáticos.

¹⁶⁸ Sobre a o paradoxo da escrita naquilo que se refere ao *real do simbólico* enquanto “letra” ou traçado do sujeito no seu próprio ato de corte, ou de ruptura, existe a lúcida e profunda análise de Roland Sublon em *In-croyable amour: le sujet de la théologie*. Paris: CERF, 2000, chapitre 4.

¹⁶⁹ Cf. MONTANARI, Franco. *Vocabolario della lingua greca*. Milano: Loescher, 2006, art.: παραδοξος. No que se refere aos componentes deste vocábulo, παρα e δοξα, a explanação mais extensa e mais aprofundada da noção de paradoxo se encontra em: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, art.: Paradox.

No pensamento cristão, são célebres as afirmações paradoxais do Apóstolo Paulo, conforme mostramos no início deste estudo (1.1). Com efeito, Paulo acentua a superioridade da *estultícia da sabedoria cristã*, ou sabedoria da cruz, com relação à *sabedoria pagã* ou sabedoria do mundo (Cf. *1Cor 1, 18-31*). Também nos Evangelhos ressaltam-se sobretudo os chamados Sermões da Montanha.¹⁷⁰ Não menos célebre na tradição cristã é o paradoxo de Tertuliano, a quem se atribui a expressão: *Credo quia absurdum*. Na verdade, foi nestes termos que se expressou o apologeta:

- O Filho de Deus foi crucificado; não é vergonhoso, porque poderia sê-lo.
- O Filho de Deus morreu; é digno de fé, porque é inconcebível.
- Sepultado, ressuscitou; é verdade, porque é impossível.¹⁷¹

Outros exemplos de paradoxos que podem ser aduzidos são aqueles referentes à *teologia apofática* de Dionísio Areopagita e, no limiar dos tempos modernos, à teologia de Nicolau de Cusa que, a partir de sua obra, *De docta ignorantia*, forjou a expressão: "*coincidentia oppositorum*".¹⁷² Ainda no limiar dos tempos modernos, temos os escritos polêmicos de Lutero e, anteriormente ao Reformador, os textos, ricos de metáforas, dos teólogos da chamada "mística renana", especialmente Mestre Eckhart. Já nos tempos propriamente modernos, salientam-se os nomes de Michel de Montaigne, para quem os animais são superiores aos homens; de Claude

¹⁷⁰ Cf. *Mt 5, 1-12; Lc 6, 20-35*. Note-se, contudo, que, em Lucas, não se trata propriamente de um Sermão da Montanha, porquanto Cristo fala aos discípulos e à multidão num lugar plano e isto imediatamente após haver descido da montanha. Uma análise mais ampla e mais aprofundada da questão do paradoxo no cristianismo se encontra em HENRY, Michel. *C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996. Com relação mais especificamente aos paradoxos nos Evangelhos e no Novo Testamento em geral, veja, nesta mesma obra, o capítulo 11.

¹⁷¹ TERTULIANO. *La carne di Cristo*, 5.4. In *Opere Dottrinali*, 3/2.a, op. cit. Eis como se encontra este paradoxo no original latino: "*Crucifixus est Dei Filius: non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei Filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile*".

¹⁷² Cf. CUSA, Nicolau de. *La docta ignorantia*. Roma: Città Nuova, 1998, livro I, capítulo V; livro II, capítulo IV. Com relação a Dionísio Areopagita, é especialmente na sua última obra, *Teologia mística*, que o teólogo se mostra eminentemente paradoxal, na medida em que só existe uma maneira de falar adequadamente sobre Deus: é através do *silêncio*. Lemos, com efeito, numa passagem sobre Moisés: "Portanto, Moisés, libertando-se de todas as coisas que são vistas e daquelas que veem, penetra na nuvem verdadeiramente secreta da ignorância, na qual ele faz calar toda percepção cognoscitiva e adere Àquele que é completamente impalpável e invisível, porque ele pertence completamente Àquele que a tudo transcende e não pertence a nenhum outro, porquanto ele está unido de modo superior àquele que é completamente desconhecido, mediante a *inatividade de todo conhecimento, capaz, portanto, de conhecer além de toda inteligência com o não conhecer nada*". DIONISIO AREOPAGITA. *Teologia mística*, capítulo I, [1001A]. In *Tutte le opere*. Milano: Rusconi, 1999. Itálicos nossos. Mais explícito ainda se mostrará o Areopagita no capítulo seguinte desta mesma obra, que ele inicia com um oxímoro: "Rogamos para que nos encontremos nesta *trema luminosíssima* e, mediante a *privação* da vista e do conhecimento, *possamos ver e conhecer* o que está além da visão e do conhecimento juntamente com o fato de *não ver nem conhecer*". Ibid, capítulo II, [1025B]. Itálicos nossos.

Adrien Helvétius, para quem todas as inteligências são iguais, e também as figuras de Blaise Pascal e Jean-Jacques Rousseau.¹⁷³ Na filosofia contemporânea, é de notar-se o pensamento de Pierre Joseph Proudhon com a tese sobre a propriedade considerada como um furto e a anarquia vista como a verdadeira forma de governo. Sobrelevem-se ainda as análises de Søren Kierkegaard, que reivindica, em contraste com o pensamento hegeliano, o caráter irracional e, portanto, paradoxal da fé. Para o autor das *Migalhas filosóficas*, o paradoxo é justamente uma determinação ontológica que exprime a relação entre um espírito existente, cognoscente e, portanto, finito e a verdade eterna. Consequentemente, o que está em jogo na filosofia kierkegaardiana é a relação ou, mais exatamente, a tentativa de se apreender a relação que existe entre o finito e o infinito, o tempo e a eternidade, o múltiplo e o uno. Este é, de resto, o *leitmotiv* que atravessa praticamente todos os escritos do solitário de Copenhague. Assim, Kierkegaard emprega o termo “paradoxo” para precisamente designar a “paixão do pensamento” ou a categoria do pensamento na sua relação com a verdade eterna. Mas esta relação só pode dar-se através de uma “paixão infinita”, que implica a angústia. A verdade é, pois, subjetiva, individual, singular.¹⁷⁴

Para retornarmos a Orígenes, os paradoxos tais como os encontramos no seu pensamento são aqueles que, como vimos mostrando ao longo desta seção, se exprimem através das várias interpretações e mudanças de perspectiva que ele opera sobre os diferentes objetos de suas análises e, mais especificamente, sobre a

¹⁷³ Célebre ficou a “aposta de Pascal” sobre a crença na existência de Deus e as consequências éticas que desta crença podem derivar. O seu raciocínio paradoxal se desenvolve, pois, do seguinte modo: “Sua razão não sofre maiores danos escolhendo seja um, seja outro, porquanto é necessariamente preciso escolher. Eis um ponto liquidado. Mas, e a sua felicidade? Pesemos o ganho e a perda fazendo a escolha que Deus existe. Estimemos estes dois casos: se você ganha, ganha tudo; se você perde, não perde nada. Aposte, pois, que ele existe, sem hesitar”. PASCAL, Blaise. *Pensées*. Paris: Garnier, 1964, § 233.

¹⁷⁴ Com efeito, Kierkegaard afirma em *Temor e tremor*: “O paradoxo da fé consiste, pois, em que o indivíduo é superior ao geral, de sorte que, para lembrar uma distinção dogmática hoje raramente empregada, o indivíduo determina a sua relação com o geral através de sua relação com o absoluto, e não a sua relação com o absoluto através da sua relação com o geral. Pode-se ainda formular o paradoxo afirmando que há um dever absoluto vis-à-vis de Deus, porque, neste dever, *o indivíduo se relaciona como tal absolutamente com o absoluto*”. KIERKEGAARD, Søren. *Crainte et tremblement*. Paris: Aubier, 1984, pp. 110-111. Itálicos nossos. Veja também: *The Concept of Anxiety*. Princeton: Princeton University Press, 1980, especialmente o capítulo V: *Anxiety as Saving through Faith*. Veja igualmente: *Philosophical Fragments*. Princeton: Princeton University Press, 1985, em particular, o capítulo III: *The Absolute Paradox (A Metaphysical Caprice)*. Com relação a uma análise do paradoxo no plano propriamente ético – incluindo a questão do sujeito e da linguagem – existe o estudo de Jean-Paul Resweber, intitulado: *Le questionnement éthique*. Paris: Cariscript, 1990. Devem-se relevar, nesta obra, os capítulos III e IV.

relação: sabedoria cristã – sabedoria pagã, fé – razão. Trata-se, pois, fundamentalmente, da questão da linguagem e das implicações que dela derivam.¹⁷⁵

No que concerne propriamente à leitura do texto sacro, lembremos que Orígenes apresenta os três modos principais de interpretá-lo. As Escrituras podem ser lidas a partir e através de um sentido corporal ou literal, de um sentido psíquico ou moral e, por fim, de um sentido espiritual ou místico. O primeiro diz respeito ao significado direto, material, histórico ou objetivo das palavras; o sentido moral se refere aos mandamentos, às prescrições verbais e às orientações de caráter geral contidas nas Escrituras. Já o sentido espiritual ou místico encerra três funções: uma função tipológica, no sentido em que o Antigo Testamento é uma profecia voltada para Cristo; uma função de interpretar as declarações de fé na economia da salvação e, por fim, uma função de explicar a espera escatológica dos cristãos. Sensível, pois, a este método de interpretação, Orígenes dá prioridade, como acima já avançamos, ao modo figurativo, alegórico ou simbólico de entender as Escrituras. Ele chega mesmo a afirmar que o método direto, material ou corporal das Escrituras é útil na medida em que vem em auxílio daqueles que não são aptos a entenderem o sentido espiritual do texto. Todavia, o exegeta aponta justamente para a importância daquilo que está por trás das palavras, ou seja, para a *significação* que elas revelam e, ao mesmo tempo, escondem. É neste ponto que ele ressalta o papel da resistência que o *texto* oferece. E por quê? Porque se nós nos ativéssemos estritamente, rigorosamente, ao sentido literal ou corporal do texto, e se o que nele é enunciado fosse diretamente e claramente discernível, nós não estaríamos cômnicos de que existe algo ainda mais profundo por trás daquilo que simplesmente aparece de maneira óbvia. Em outros termos, deixaríamos de entender aquilo que as Escrituras *querem* realmente significar. Mas é possível captar o sentido último – supondo-se que exista um sentido último – por trás da *letra* do texto? Haveria um significado derradeiro além das palavras?

Parece que não foi por acaso que, segundo Orígenes, Deus teria colocado como que empecilhos e obstáculos ao longo do caminho da interpretação. Mais precisamente: é como se a Palavra de Deus – entenda-se a Palavra como *inscrição* ou *traçado de significação* – fosse inserida como impedimentos e impossibilidades

¹⁷⁵ Uma análise da questão da linguagem em Orígenes, incluindo o conceito de *Logos*, encontra-se em: ROBERTSON, David. *Word and Meaning in Ancient Alexandria: Theories of Language from Philo to Plotinus*. Hampshire: Ashgate, 2008, Chapter 3.

em meio à lei e à história. Deste modo, diz Orígenes, estaremos imunes de sermos completamente arrebatados pelo encanto do texto e, assim, evitaremos extraviar-nos das doutrinas como se nela nada aprendêssemos que fosse digno de Deus. Por conseguinte – e é aqui onde reside o ponto capital –, não encontrando nenhum impulso, nenhum *élan* ou nenhum aguilhão na *letra*, deixaríamos de apreender ou de descobrir algo de mais sublime ou de mais divino escondido, velado ou encerrado na própria letra.¹⁷⁶

Isto nos faz lembrar, em mais de um aspecto, a teoria da significação que Lacan desenvolve nos *Escritos*, tendo como ponto principal a questão da *letra*. De resto, o texto a que nos referimos se intitula, sintomaticamente: *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*. Mas o que quer Lacan significar pelo termo “letra”? Em que sentido podemos entendê-la? Segundo o analista francês: “Nós designamos pela *letra* este suporte material que o discurso concreto toma de empréstimo à linguagem”.¹⁷⁷ Já no *Seminário XX, Mais ainda*, Lacan afirma: “A letra, radicalmente, é efeito de discurso”.¹⁷⁸ Vemos, pois, em primeiro lugar, que a “letra” se apresenta como um suporte material, tangível, *literal*. Assim sendo, ela se dá como uma passagem, um meio, uma porta, mas também como um obstáculo, um impedimento ou, em suma, como aquilo que resiste à significação enquanto tal. Esta é a razão pela qual Lacan considera a “letra” como sendo também um efeito de discurso, pois, ao mesmo tempo em que ela se desdobra, no *texto*, como aquilo que liga os diferentes significantes, ela aponta continuamente para a possibilidade de outros significantes que resistem e que se esquivam ao próprio discurso. Daí podermos melhor entender as relações que existem entre a “letra” e o “real”, ou seja, aquele dado bruto que se oferece à significação e que, simultaneamente, a ela resiste. Nesta perspectiva, o real não pode ser definido, pois como definir aquilo que justamente escapa à própria significação? Eis por que Lacan prefere dizer: “O real, ou aquilo que é percebido como tal, é o que absolutamente resiste à simbolização”.¹⁷⁹ Ora, no *Seminário XI*, intitulado, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, o analista paradoxalmente declara: “Seremos levados a *definir* o real

¹⁷⁶ Cf. ORÍGENES. *On First Principles*, op. cit., Book IV, Chapter II, 9.

¹⁷⁷ LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966, p. 495. Itálicos nossos.

¹⁷⁸ LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre XX, Encore*. Paris: Seuil, 1975, p. 36. Sobre a questão da “letra” nas suas relações essenciais com o “real”, existe a acurada análise de Philippe Julien em: *Le retour à Freud de Jacques Lacan: l'application au miroir*. Paris: Erès, 1986, pp. 147-171.

¹⁷⁹ LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil, 1975, p. 80.

como o impossível”.¹⁸⁰ Supreendentemente, no *Seminário XX*, ele coloca o real no nível do “mistério” e, elucidativamente, o associa ao corpo falante e ao inconsciente: “O real, direi, é o mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente”.¹⁸¹ Estas considerações sobre a *letra* e o *real*, tais como Lacan os desenvolve, nos fazem inevitavelmente lembrar de um texto de Orígenes, onde ele comenta o livro do *Cântico dos Cânticos*. Trata-se da *Primeira Homilia*, na qual ele discorre sobre a busca que, incessantemente, faz a esposa sobre o esposo (Deus) que desaparece, ressurgue e torna a desvanecer-se. Os paralelos entre este texto e o que acabamos de tecer em torno da letra e do real são, portanto, gritantes. Esta é a razão pela qual preferimos citar uma das passagens desta homilia na sua inteireza. Ei-la:

Em seguida, com o olhar, ela (a esposa) procura o esposo que, *após ter-se mostrado, desaparece*. Isto acontece com frequência em todo o *Cântico dos Cânticos*, e só pode compreendê-lo quem o tiver experienciado. Frequentemente, Deus me é testemunho disto: eu senti que o esposo se aproximava de mim e que ele estava, tanto quanto possível, ao meu lado; depois ele subitamente se foi, e eu *não pude encontrar o que procurava*. De novo, eu me pus a desejar a sua vinda e ele, às vezes, retornava. Logo, porém, que me aparecia e que *eu o tinha entre as mãos, eis que, novamente, ele me escapava* e, uma vez esvanecido, eu me punha de novo procurá-lo.¹⁸²

Como se pode claramente constatar, existem nesta passagem elementos que inegavelmente coincidem com a noção de real tal Lacan a concebeu. Há, antes de tudo, a resistência à simbolização; há também, ligada a esta última questão, a dinâmica do aparecimento e do desaparecimento. Algo está, portanto, constantemente, continuamente, a mostrar-se, a esconder-se, a velar-se e, de novo, a desvelar-se e a oferecer-se. Em outros termos, o real está incessantemente a fazer retorno. Mas é no átimo mesmo em que ele reaparece e em que o sujeito tenta, mais uma vez, apreendê-lo, que ele torna a evadir-se. Paradoxalmente, porém, é através desta mesma dinâmica de um apresentar-se e de um resistir, que a simbolização se desenrola. Estamos, pois, nos movendo no plano da significação, na medida em que os significantes estão continuamente a ligar-se entre si, incluindo-se uns nos outros, excluindo-se uns dos outros e, de novo, reatando-se mutuamente.

¹⁸⁰ LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1973, p. 152. Itálicos nossos.

¹⁸¹ LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, op. cit., p. 118.

¹⁸² ORÍGENES. *Homélies sur le Cantique des Cantiques*. Paris: CERF, 1954, I, 8. Itálicos nossos.

Salientemos que é a esta dinâmica que, mais uma vez, se refere Orígenes ao desenvolver a questão da inspiração e da interpretação nas Escrituras. Com efeito, no Livro IV do *Tratado sobre os Princípios*, o exegeta declara:

Porque nenhuma mente criada pode, através de meio algum, possuir a capacidade de tudo entender. Mas, tão logo ela descobre um pequeno fragmento do que está buscando, ela vê de novo, e simultaneamente, outras coisas que devem ser buscadas. E se, por sua vez, ela chegar a conhecê-las, verá novamente delas ressurgindo muito mais coisas que exigem investigação.¹⁸³

Trata-se, portanto, de um enfileirar-se de significantes, a partir e através dos quais o sentido está constantemente a desenrolar-se e a mostrar que, em última instância, o que está em jogo é a questão do desejo. Compreende-se então por que estes autores que até agora analisamos – Paulo Apóstolo, Justino, Taciano, Tertuliano, Clemente de Alexandria e, nesta seção, Orígenes – apresentam o seu pensamento à maneira de um caminho sinuoso, pelo qual se deparam com novos obstáculos, novas barreiras, novos desvios, novas clareiras e novos horizontes. Os significantes são, pois, expressões do desejo na sua infinita possibilidade – e também impossibilidade – de *dizer-se*. Este *dizer-se*, porém, só pode evidentemente desdobrar-se através da linguagem e, mais especificamente, através dos signos e das figuras e modalidades que este declina. Mas o que é um signo?

2.1.3.6 O signo, o significante e o significado

Avancemos desde já que o signo é uma entidade bifacial composta de um significante e um significado. Para Saussure, efetivamente, o signo linguístico é uma entidade psíquica que combina o conceito (significado) e a imagem acústica (significante), pela qual o sujeito tenta alcançar, apreender ou entender aquela *coisa* ou aquele conceito que ele busca. Note-se bem que, para Saussure, o significante é essencialmente uma imagem acústica. Assim, diz ele:

O signo linguístico une não uma coisa e um nome, mas um conceito e uma *imagem acústica*. Esta última não é o som material, coisa puramente física, mas a impressão psíquica deste som, a representação que dele nos dá o testemunho dos nossos sentidos; ela (a imagem) é sensorial e, se nos acontece de chamá-la “material”, é somente neste sentido e em oposição ao outro termo da associação, o conceito, geralmente mais abstrato.¹⁸⁴

¹⁸³ ORÍGENES. *On First Principles*, op. cit., Book IV, Chapter III, 14.

¹⁸⁴ SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1986, p. 98. Itálicos nossos.

O signo, por sua vez, é a totalidade do significante e do significado que, segundo o linguista suíço, têm a vantagem de marcar a oposição que os separa entre si e os distingue também do signo, do qual eles fazem parte. Ressalte-se ainda que, consoante Saussure, “o signo linguístico é arbitrário”.¹⁸⁵ Ele é, portanto, uma convenção. Quando, porém, Saussure afirma que o signo é arbitrário, ele emite a ressalva segundo a qual a palavra “arbitrário” não deve dar a entender que o significante dependa da livre escolha do sujeito falante. Pelo termo “arbitrário”, o linguista quer dizer que ele é *imotivado*, isto é, arbitrário com relação ao significado, com o qual ele não possui nenhuma ligação, nenhum vínculo natural e necessário na realidade.¹⁸⁶ Já no que concerne à relação do signo com o símbolo, este, na concepção sausseriana, não é totalmente arbitrário, porquanto: “Há um rudimento de vínculo natural entre o significante e o significado. O símbolo da justiça, que é a balança, não poderia ser substituído por qualquer um outro, por exemplo, uma carroça”.¹⁸⁷

Jean-Paul Resweber definiu de maneira sucinta e condensada estas três entidades linguísticas da seguinte maneira: 1) o signo é uma estrutura da palavra composta de um significante e um significado representando, deste modo, um objeto para um sujeito; 2) o significante, do ponto de vista linguístico, é uma imagem sonora ou visual do signo; já na perspectiva da psicanálise, ele é uma imagem inconsciente que suscita uma defasagem de sentido entre o nome e a coisa e pelo qual se desenrola e se exprime o desejo; 3) o significado é, na concepção saussuriana, a imagem mental do signo, isto é, uma ideia ou um conceito; já do ponto de vista da psicanálise, ele é uma representação objetiva da coisa.¹⁸⁸

Digna também de nota é a análise, sob a forma de uma retrospectiva, que desenvolveu Roman Jakobson sobre a questão da significação e do signo em particular. De resto, o seu estudo se intitula: *Busca pela essência da linguagem*. O linguista russo começa a sua investigação afirmando que a suposta conexão e coordenação entre o som e o significado das palavras têm sido um eterno e crucial problema em toda a história da linguagem. Não obstante isto, enfatiza Jakobson, esta questão foi esquecida pelos linguistas mais recentes. Prova disto foram os repetidos elogios em torno da “surpreendente novidade” atribuída a Ferdinand de

¹⁸⁵ Ibid., p. 100.

¹⁸⁶ Cf. Ibid., p. 101.

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ RESWEBER, Jean-Paul. *La philosophie du langage*. Paris: PUF, 1995, p. 125.

Saussure pela sua interpretação do signo e, em particular, do signo verbal como uma unidade indissolúvel de dois constituintes fundamentais: o significante e o significado. No entanto – objeta Jakobson – esta concepção fora tirada completamente da antiga teoria estoica relativa ao signo. Os estoicos consideravam, pois, o signo (*sêmeion*) como uma entidade constituída de uma relação entre um significante (*sêmainon*) e um significado (*semáinomenon*). O primeiro (o significante) era definido como sendo perceptível ou sensível (*aístheton*), enquanto que o último (o significado) era considerado como inteligível (*nóeton*). Ademais, prossegue Jakobson, Santo Agostinho, através dos seus escritos, não somente adaptou, mas também desenvolveu uma investigação em torno do papel do signo que, em latim, se diz *signum*, o qual compreende um *signans* (significante) e um *signatum* (significado). De resto, este par de noções correlativas foi adaptado por Saussure somente na metade do seu último curso sobre a linguística geral, e isto provavelmente por intermédio da obra, *Noologia* (1908), de H. Gomperz. A doutrina estoica do signo, conclui Jakobson, subjaz à filosofia medieval da linguagem em tudo aquilo que ela tem de profundo e variado. Assim, o duplo carácter e a conseqüente “dupla cognição” de qualquer signo, em termos ockhamianos, foram totalmente assimilados pelo pensamento científico da Idade Média.¹⁸⁹ Mas em que consiste o significante na perspectiva da psicanálise e, mais especificamente, na concepção de Lacan?

À diferença de Saussure, para quem o signo é uma entidade bifacial composta de um significante e um significado, Lacan considera o próprio significante formando, antes de tudo, um sistema completo. Na verdade, é o significante que determina todo o campo da significação. Ora, diz Roland Sublon, evocar a significação supõe levar em conta um sujeito, um sujeito falante. O sujeito, nesta visão, é heterogêneo ao significante e, no entanto, somente o significante pode representá-lo nesta heterogeneidade. Paradoxalmente, portanto, o sujeito que enuncia o significante se mostra, por isso mesmo, heterogêneo ao próprio significante com o qual ele quer atingir e apreender a ideia, o conceito, a coisa ou, numa palavra, o significado. Assim, conclui Sublon:

A heterogeneidade do corpo e da linguagem e a impossível identidade do sujeito e do significante fazem com que o *significante – todo significante – represente um sujeito*

¹⁸⁹ Cf. JAKOBSON, Roman. *Quest for the Essence of Language*. In *Language in Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1987, pp. 413-414.

*para um outro significante, em vista de um outro significante, sem que o t elos da significac o última jamais advenha.*¹⁹⁰

Neste sentido, a representa o reenvia sempre, aponta sempre, para uma falta, porquanto o significante representa o sujeito como um sujeito *faltante*. No entanto, este sujeito se inscreve como um *traado* no movimento que ele próprio condiciona, mas a partir e através do desejo. O significante pode, portanto, ser definido, num primeiro momento, como sendo uma metáfora do sujeito.¹⁹¹ Ora, o desejo, enquanto insatisfa o e tensão fundamentais,   determinado pela perda daquilo que se encontra alienado no pedido. Esta   a razão pela qual o sujeito não cessa de dizer, de escrever, de avaliar e de interpretar, ou de reinterpretar.   nesta dire o que vão, por exemplo, as considera es de Rogério Miranda de Almeida, segundo as quais:

Afinal de contas, o que   escrever, falar, verbalizar, senão tentar captar um *real* que não cessa de resistir e de se subtrair ao domínio de todo discurso e, paradoxalmente, de toda significac o? Que se pense, por exemplo, nas ideias de Platão, nos universais dos escolásticos, no Deus de Descartes, nas m nadas de Leibniz, no imperativo categórico de Kant, no espírito absoluto de Hegel.¹⁹²

Poderíamos acrescentar a esta lista de filósofos indicados pelo autor os pensadores que vimos analisando ao longo deste estudo, particularmente Orígenes, que mais diretamente se debruou, enquanto exegeta, sobre a questão da interpreta o, do sentido, do *texto* e, em suma, da significac o. Esta questão da significac o foi brilhantemente captada pelo teólogo alexandrino – conforme mostramos acima – na medida em que ele enfatiza a dinâmica da concatena o dos diferentes significantes. Com efeito, a partir de um só fragmento, a experiência da escrita   capaz de evocar outros fragmentos ou outros significantes que, por assim dizer, abrem o caminho para que novas ideias, novas interpreta es e, portanto, novas rela es se estabeleam e, por sua vez, se desdobrem em significac es

¹⁹⁰ SUBLON, Roland. *Fonder l' thique en psychanalyse*. Paris: FAC, 1982, p. 109. Itálicos do autor. Estas ideias, Sublon as retomará, dando uma ênfase particular   questão do sujeito e da interpreta o, em *L' thique ou la question du sujet*. Strasbourg: Éditions du Portique, 2004, pp. 109-130. O mesmo tema já fora analisado, sob diversas formas e diversos aspectos, em *La lettre ou l'esprit: une lecture psychanalytique de la théologie*. Paris: CERF, 1993.

¹⁹¹ A metáfora, segundo Jean-Paul Resweber,   uma figura de linguagem que consiste em produzir o sentido, seja pela combina o de duas significac es em proveito de uma mais ampla (combina o por sele o paradigmática: R. Jakobson), seja pela substitui o de uma significac o por uma nova, que dela toma o lugar (substitui o por condensac o: ponto de vista da psicanálise). A transferência metafórica se efetua, nestes dois casos, a partir das rela es internas de similaridade, ou de semelhanca, que existem entre os dois termos mobilizados. Cf. RESWEBER, Jean-Paul. *La philosophie du langage*, op. cit., pp. 124-125.

¹⁹² ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros e Tânatos: A vida, a morte, o desejo*. São Paulo, Loyola, 2007, p. 18. Itálicos do autor.

insuspeitas. Para Orígenes, portanto, ainda que a mente não seja capaz de tudo compreender, ela será, no entanto, apta a descobrir as diversas ligações e inclusões que todo significante suscita. Com efeito: “Mas, tão logo ela (a mente) descubra um pequeno fragmento do que está buscando, ela vê de novo, e simultaneamente, outras coisas que devem ser buscadas. E se, por sua vez, ela chegar a conhecê-las, verá novamente delas ressurgindo muito mais coisas que exigem investigação”.¹⁹³

No que diz respeito propriamente ao desejo e ao sujeito, deve-se conceber o objeto não como aquilo que se exclui *para* o sujeito, mas como o que se exclui *do* sujeito. É assim que o significante, retomado no pedido do outro, está constantemente a reenviar a uma falta de identidade, ou melhor, a uma diferença e a uma defasagem entre aquilo que é pedido e o que é desejado. Assim, pode-se também dizer que o significante se desdobra como uma metonímia do objeto, ou do sujeito, cuja evocação daquilo que é perdido entretém a nomeação de uma ausência que jamais será completada, ou aplacada.¹⁹⁴ Em outros termos, o sujeito nomeia sempre, denomina sempre, designa sempre ou, para dizê-lo de outro modo, tenta constantemente captar um significante que jamais é totalmente alcançado, ou que jamais é dado de uma vez por todas. Pois ele resiste ao domínio do discurso enquanto tal. É neste sentido que podemos melhor compreender as ponderações de Rogério Miranda de Almeida sobre esta tentativa, mil vezes recomeçada, de se apreender um significante que não cessa de se evadir e de resistir:

Todos os filósofos, de Heráclito a Heidegger, de Platão a Lacan, não fizeram outra coisa senão ensaiar apreender – a partir de uma sensação de borda ou em torno de um vazio que suscita a inscrição ou o traçado centrífugo da letra – *aquela* unidade, *aquela* fundamento, *aquela* palavra ou, em suma, *aquela* significante que, não obstante, permanece recalitrante e resistente ao próprio discurso.¹⁹⁵

¹⁹³ ORÍGENES. *On First Principles*, op. cit., Book IV, Chapter III, 14. A questão da interpretação e da significação da exegese origeniana nas suas relações com a semântica contemporânea se acha analisada num artigo da autoria de Sergey Trostyanskiy, intitulado: *Reading Origen of Alexandria from the Perspective of Contemporary Semantics*. Union Seminary Quarterly Review, volume 63: 3 & 4, pp. 34 – 43.

¹⁹⁴ SUBLON, Roland. *Fonder l'éthique en psychanalyse*, op. cit., p. 109. Pelo termo “metonímia” se entende uma figura de linguagem que consiste em produzir o sentido, seja pela combinação de duas significações, das quais uma se substitui à outra (combinação por substituição sintagmática: R. Jakobson), seja pela substituição de uma significação por uma nova que a desloca e a substitui (substituição por deslocamento: ponto de vista da psicanálise). A transferência metonímica se efetua, nos dois casos, a partir das relações externas de contiguidade causal, espacial ou temporal. Cf. RESWEBER, Jean-Paul. *La philosophie du langage*, op. cit., p. 125.

¹⁹⁵ ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*, op. cit., p. 17. Itálicos do autor.

É também neste sentido que podemos entender a reviravolta que operou Lacan na concepção do signo, tal como a desenvolvera Saussure. E ele o fez ao introduzir a questão do sujeito e do *objeto perdido*, que é a causa do desejo. Certo, para o linguista suíço, o significante representa um significado para um sujeito. Mas esta relação – embora Saussure continue a acentuar o papel de arbitrariedade do signo – é uma relação que se dá de maneira homogênea entre o significante e o significado, entre a imagem acústica e o conceito. Em outros termos, conquanto o signo seja arbitrário, a correspondência entre o significante e o significado se torna uma correspondência adequada, “natural”, na medida em que ela fora estabelecida por uma convenção. O empreendimento lacaniano consistiu, ao invés, em fazer ruir esta relação, porquanto o analista vem acentuar justamente a tensão e o *conflito* que reinam entre o significante e o significado. Expliquemo-nos. Para Saussure, o significado domina o significante, com o qual ele forma um estreito e inerente paralelismo a partir da convenção que fora estabelecida. Esta é a razão pela qual o linguista teria inscrito uma elipse e duas flechas para representarem este mesmo paralelismo. Consequentemente, a toda mudança que afetasse o significado corresponderia também uma mudança no significante. De resto, a constituição do significante e do significado está subordinada, desde o início, à própria configuração do signo. Ora, com Lacan – e é aqui onde reside a sua inovação – se introduzirá uma supressão da elipse e das duas flechas, na medida em que, agora, ele reverte esta relação de modo a fazer com que o significante predomine sobre o significado. Ele vai mais longe ainda, pois introduz não somente um corte entre o significado e o referente, mas também coloca a significação como se sustentando somente a partir de um recurso ao próprio significante. Em outros termos, aquela barra que havia traçado Saussure e que marcava a relação entre o significado e o significante se tornou, com Lacan, uma barreira, ou um obstáculo que resiste à própria significação. A este respeito, é o próprio analista quem o declara: “A temática desta ciência (a linguística) ficou desde então suspendida na posição primordial do significante e do significado como sendo de ordens distintas e separadas inicialmente por uma barreira resistente à significação”.¹⁹⁶ O que, portanto, está em jogo nesta relação é a tensão do desejo na sua interminável e sempre recomeçada satisfação. Isto quer dizer que nenhuma palavra, nenhuma imagem, nenhum nome e, em suma, nenhum

¹⁹⁶ LACAN, Jacques. *Écrits*, op. cit., p. 497.

significante será jamais apto a atingir aquele significado que se procura apreender ou exprimir. Como pondera Roland Sublon: “É a conexão do significante ao significante, sem apreensão possível de um significado unívoco e último que recobriria o ser do sujeito e da coisa, que indica a metonímia de um desejo que não conhece a sua causa”.¹⁹⁷

Esta é, pois, a razão pela qual a cadeia significante está constantemente a se desdobrar e, juntamente com ela, as novas perspectivas, as novas visões, as novas interpretações e reavaliações. E é isto que temos tentado mostrar ao longo deste estudo com relação aos pensadores que até agora analisamos, os quais se revelam paradoxais, na medida em que se deslocam de uma visão para outra visão ou, para dizê-lo de outro modo, *se excluem internamente* na mesma tradição na qual se movem e pela qual *se significam*, ou *se re-significam*. Foi, portanto, neste sentido que percorremos o pensamento de Paulo Apóstolo, Justino, Taciano, Tertuliano e dos dois teólogos da Escola de Alexandria: Clemente e Orígenes. Com relação ao Apóstolo Paulo, pudemos constatar esta ambiguidade fundamental: conquanto ele eleve a “sabedoria cristã”, ou a “sabedoria da cruz”, a um nível patentemente superior ao da “sabedoria mundana”, ele o faz a partir da própria razão. E não poderia ser de outro modo, pois a esfera que ele está a combater é justamente aquela da sabedoria mundana, que repousa essencialmente sobre a razão. Nisto, portanto, reside o seu paradoxo: insurgir-se contra um domínio do saber que, precisamente, se lhe apresenta como a sua *contrapartida*, isto é, se lhe afigura, literalmente, como a *sua outra parte*. No que diz respeito a Justino, vimo-lo, antes, naquela tendência que equipara a “sabedoria cristã” à “sabedoria pagã”, porquanto ambas, na perspectiva do apologeta, estão em busca do *Logos* e, conseqüentemente, da Verdade. De resto, uma das mais famosas afirmações do autor das *Apologias*, que se repetiu e que ecoou ao longo dos séculos, é esta: “Portanto, tudo aquilo que foi expresso corretamente por parte de cada um deles (os filósofos, os poetas e escritores) pertence a nós cristãos”.¹⁹⁸ Não esqueçamos, porém, de que Justino, apesar da equivalência que estabelece entre estas duas áreas do saber – a “sabedoria pagã” e a “sabedoria cristã” – ele termina por

¹⁹⁷ SUBLON, Roland. *Fonder l'éthique en psychanalyse*, op. cit., p. 111.

¹⁹⁸ JUSTINO *Apologie*, op. cit. *Seconda Apologia*, 13, 4, p. 207. Uma ideia semelhante se encontra em Paulo, *1Cor 3,21-23*: “Por conseguinte, ninguém procure nos homens motivo de orgulho, pois tudo pertence a vós: Paulo, Apolo, Cefas, o mundo, a vida, a morte, as coisas presentes e as futuras. Tudo é vosso, mas vós sois de Cristo, e Cristo é de Deus”.

assinalar a esta última uma ordem superior, na medida em que, com Cristo, a busca da Verdade atingiu a sua plenificação. Já no que tange a Taciano e a Tertuliano, suas atitudes se revelam abertamente hostis a qualquer tentativa de colmatar o abismo intransponível que, segundo eles, separa a fé e a razão. Certo, ambos os pensadores atacam a chamada “sabedoria pagã”, mas eles o fazem numa clara e explícita referência a esta mesma tradição, da qual eles vêm ou da qual eles são tributários. Assim, eles pugnam dentro de um universo simbólico, ao qual eles pertencem e do qual eles se excluem, mas *a partir de dentro*. Ora, Clemente de Alexandria e Orígenes representam aquela tendência que nós chamamos de mediana, intermediária ou *complementar*. Com efeito, eles não desconsideram pura e simplesmente a “sabedoria pagã” – como o fizeram Taciano e Tertuliano – nem tampouco equiparam a “sabedoria pagã” à “sabedoria cristã”, como o fizera Justino. Não se deve, todavia, negligenciar o fato de que a linguagem destes dois pensadores está inegavelmente imbuída, permeada e pontilhada de conceitos típicos das filosofias medioplatônica e estoica.

É também neste sentido – apesar das diferenças e das nuances que caracterizam seus respectivos pensamentos – que se desenvolvem as concepções dos três teólogos capadócijs: Basílio Magno, Gregório Nazianzeno e Gregório de Nissa. Sublinhe-se desde já que, dada a influência que receberam da Escola de Alexandria, e de Orígenes em particular, estes três pensadores efetuaram, por assim dizer, uma transição para aquilo que será uma especulação filosófico-teológica de caráter mais sistemático. Não obstante isto, eles também se revelam paradoxais, na medida em que estão a mover-se dentro daquele *entre-dois* ou, em outros termos, dentro daquela região *inter-mediária* que pertence tanto ao âmbito da fé quanto ao domínio da razão.

3. OS “TRÊS GRANDES CAPADÓCIOS”: A CULTURA GREGA E A CULTURA CRISTÃ

O século IV, em que viveram Basílio Magno, Gregório Nazianzeno e Gregório de Nissa, é marcadamente diferente – tanto do ponto de vista do pensamento cristão, quanto do ponto de vista político – dos três séculos precedentes. Efetivamente, como vimos já no início do primeiro capítulo, o pensamento cristão se caracterizou primeiramente, além das cartas paulinas, pelos escritos dos Padres Apostólicos – final do século I, primeira metade do século II – e, depois, pela literatura apologética: séculos II e III. Politicamente, os cristãos gozavam, neste século IV, da liberdade de religião graças ao Edito de Milão, promulgado por Constantino I em 313. De resto, o pensamento filosófico-teológico começava a desenvolver-se de maneira mais sistemática e, ao mesmo tempo, mais complexa, na medida em que as questões presentes não mais giravam principalmente em torno de uma comparação entre, de um lado, a cultura semítica e a religião judaico-cristã (centradas no monoteísmo, na Palavra, na revelação, na categoria de povo e de história) e, de outro, a civilização ocidental (greco-romana), cujo enfoque principal era a religião politeísta, a razão, o conceito de *logos* e de *pólis*. Certo, continuava ainda vigente o confronto, ou o cotejo, entre a “sabedoria cristã” e a “sabedoria pagã”, ou entre fé e razão. Todavia – repita-se – esta questão não mais se manifestava com a mesma intensidade, a mesma polêmica e a mesma vivacidade que caracterizaram os séculos precedentes. Note-se ainda que, ao dialogar com a “cultura grega”, estes três pensadores – Basílio Magno, Gregório Nazianzeno e Gregório de Nissa – não revelavam menos uma visão de superioridade da “sabedoria cristã” vis-à-vis da “sabedoria pagã”. Contudo, neles ressalta uma investigação, por assim dizer, mais “serena”, na medida em que tomavam de empréstimo, sem maiores controvérsias, os elementos “pagãos” que pudessem fundamentar, corroborar, ampliar e aprofundar as suas concepções relativas à doutrina cristã.

É bem verdade que, a exemplo dos pensadores que analisamos até o presente, os três capadócijs não são filósofos no sentido estrito do termo, porquanto não indagam sistematicamente e especificamente sobre a questão do Ser enquanto Ser. Sem embargo, as suas intuições e preocupações têm incidência sobre a filosofia, na medida em que abordam, analisam e desenvolvem questões relativas à cosmologia e à educação (Basílio), à teodiceia e cognoscibilidade de Deus (Gregório

Nazianzeno), à antropologia, ao conhecimento e à ética (Gregório de Nissa). Ajunte-se a isto que estes temas estão intimamente ou inerentemente ligados à problemática da linguagem e, conseqüentemente, à questão da significação, da perspectiva e da interpretação. Outro ponto que deve ser levado em consideração, durante o século IV, é o movimento ariano que, ao levantar uma questão de ordem eminentemente cristológica, utiliza-se, no entanto, de instrumentos racionais para desenvolver suas análises e demonstrar a consistência de seus argumentos. Isto levou Étienne Gilson a ponderar:

O cuidado de racionalidade que, em todo lugar, testemunha o arianismo contribuiu muito para o seu imenso sucesso, e não se deve esquecer que o desafio da luta que contra ele travaram os Padres da Igreja não era outro senão aquele oriundo da própria fé cristã. Tratava-se de saber se a metafísica absorveria o dogma ou se o dogma absorveria a metafísica.¹⁹⁹

Esta análise de Gilson tem a sua parte de verdade. Mas ele acertou melhor ao afirmar: “Tratava-se de saber se a metafísica absorveria o dogma ou se o dogma absorveria a metafísica”. Em contrapartida, não podemos de modo algum concordar com esta outra visão do autor, expressa através de uma formulação de sabor nitidamente kantiano: “A heresia de Ário parece ter nascido, em larga medida, deste desejo de reconduzir a religião aos *limites da razão*”.²⁰⁰ Não menos inoportuna é a sua pretensão de fazer uma analogia entre os desafios que enfrentaram Basílio e Gregório Nazianzeno, no século IV, e aqueles outros que surgiram somente no século XVII relativos ao deísmo. É, pois, assim que se expressa Gilson:

Gregório Nazianzeno e Basílio se encontravam em presença de uma atitude análoga àquela dos deístas do século XVII, isto é, de uma racionalização do dogma cristão espontaneamente efetuada por espíritos sensíveis ao valor explicativo da fé cristã, mas preocupados em reduzir o que ela continha de mistérios às normas do conhecimento metafísico.²⁰¹

Ora, pretender comparar a situação filosófico-cultural que enfrentavam Basílio e Gregório Nazianzeno com aquela vivenciada, na Inglaterra dos séculos XVII-XVIII, pelos deístas J. Toland, M. Tindal e A. Shaftesbury, é totalmente desconhecer os problemas que ambas as situações acarretaram. Sabe-se, com efeito, que o deísmo surgiu como uma reação ao dogma, à revelação, à autoridade divina e ao culto nas suas expressões “positivas”; tratava-se, de resto, de um período politicamente

¹⁹⁹ GILSON, Étienne. *La philosophie au Moyen Âge*, op. cit., p. 61.

²⁰⁰ Ibid. Itálicos nossos.

²⁰¹ Ibid.

dominado pelo absolutismo. Em contrapartida, este movimento admitia somente aqueles princípios religiosos e morais a que o homem podia atingir pela razão e pela investigação da natureza. Não se tratava, portanto, de uma indagação estritamente metafísica, sobretudo se se considera o fato de que a mentalidade anglo-saxônica repousa predominantemente sobre uma base empírica, prática, “natural”. Ora, a situação filosófico-teológica com a qual os três capadócijs se confrontavam era aquela oriunda de uma tradição metafísica que remontava, sobretudo, a Platão. As suas indagações se desdobravam, pois, sobre um plano essencialmente teológico, mas com implicações, conforme acima dissemos, de ordem filosófica: Deus, a criação, a estrutura do mundo, a possibilidade ou não possibilidade de um conhecimento de Deus, a questão da alma nas suas relações com o corpo, a questão do bem, do mal, etc. Sublinhe-se que todas estas questões estão essencialmente vinculadas à problemática de que nos ocupamos ao longo deste estudo: as relações – juntamente com os paradoxos que as caracterizam inerentemente – entre “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”, ou entre fé e razão. Deve-se, no entanto, observar que, se com Clemente de Alexandria, já se verifica um certo deslocamento da “sabedoria” para a “cultura”, com os Capadócijs, e com Basílio em particular, este deslocamento só tende a acentuar-se. A ênfase passa, pois, a ser colocada no binômio “cultura cristã” e “cultura pagã”. Mas em que propriamente consistem as concepções dos três Capadócijs concernentes a esta problemática?

3.1 Basílio Magno: a teologia, a cultura e a ciência

Basílio nasceu em Cesareia da Capadócia, em 330, de pais cristãos. Recebeu do próprio pai as primeiras lições relativas às ciências clássicas. No que diz respeito à fé cristã, foi instruído pela sua avó Macrina que, na qualidade de discípula de Gregório Taumaturgo, o introduziu nos fundamentos da teologia alexandrina e, notadamente, naquela de Orígenes. Após haver frequentado a escola de retórica em Cesareia, onde se encontrou pela primeira vez com Gregório Nazianzeno, foi estudar retórica junto a Libânio em Constantinopla (c. 346-350). Em seguida, dirigiu-se a Atenas, onde recebeu lições dos célebres retores Himério e Proerésio (Prohairesios) e onde conheceu o Imperador Juliano e se reencontrou com Gregório Nazianzeno. Após seu retorno à pátria (c. 356), lecionou retórica por um breve

período. Todavia, abandonou esta atividade para dedicar-se inteiramente à vida cristã e ascética. Em 370, Basílio se tornou bispo de Cesareia. Faleceu em 379.

Dentre as suas obras se destacam: o *Hexaêmeron*, ou *nove homilias sobre a obra dos seis dias*; os tratados dogmáticos *Contra Eunômio* e *Sobre o Espírito Santo*; o tratado pedagógico, *Pròs tous neous* (*Aos jovens: Sobre a maneira de tirar proveito das letras pagãs*), mais conhecido como *Discurso aos jovens*. Basílio compôs ainda duas regras para as comunidades monásticas que ele fundou na Ásia Menor. De sua autoria são ainda 23 *Discursos* ou sermões sobre temas diversos e 18 *Homilias sobre os salmos*, das quais 13 são reconhecidas como autênticas. Autênticas também são as *Moralia*, consistentes de 80 preceitos morais (*regulae*), desenvolvidos a partir de sentenças do Novo Testamento. A *Ascética* reúne vários escritos, cuja autenticidade tem sido, em parte, colocada em dúvida. A Basílio se atribuem ainda 365 *Cartas*, dentre as quais algumas foram recebidas por ele, cujos temas compreendem questões históricas, dogmático-polêmicas, moral-ascéticas, eclesiástico-jurídicas, etc.²⁰² Avancemos desde já que, para o propósito deste estudo, utilizaremos principalmente o *Discurso aos jovens* e o *Hexaêmeron*.

3.1.1 *Discurso aos jovens*: a “cultura pagã” e a educação cristã

O *Discurso aos jovens* é relevante na medida em que, nele, Basílio mostra um constante diálogo com a chamada “cultura pagã”. Redigido entre 370 e 375, ele se destinava – considerando-se *I, 5* – aos jovens que frequentavam a sua escola. A tradição viu nestes jovens os parentes (sobrinhos) do próprio Basílio, mas depois estendeu este círculo aos jovens em geral. Nos capítulos que o compõem, ressalta-se a elaboração retórica como uma constante referência aos conteúdos da cultura clássica e, simultaneamente, é dada ênfase à vida ascética e aos aspectos a ela relacionados. De resto, dificilmente se poderia separar, no método fundamental de Basílio, a retórica e a filosofia, pois ambas estão inerentemente arraigadas numa tradição que remonta além da era cristã. Como observa o estudioso George L. Kustas, retórica e filosofia interagem na antiguidade de maneira plástica e sutil.

²⁰² Cf. *Lexicon-Dizionario dei teologici*. Segrate: Piemme, 1998, art.: Basilio di Cesarea. A vida de Basílio de Cesareia, com a cronologia de suas obras, se encontra sinteticamente apresentada em: FEDWICK, Paul Jonathan. *A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea*, pp. 3–20. In. *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.

Melhor ainda, a retórica não somente servia como um instrumento de persuasão, mas também ajudava a formular, disseminar e flexibilizar as ideias provindas de tradições filosóficas e de uma cultura geral, por assim dizer, fixas e cristalizadas. Isto se revela ainda mais verdadeiro, enfatiza o autor, na elevada cultura retórica do século IV. Donde a sua conclusão: “O que Basílio recebe da filosofia ou de outra área do conhecimento passa primeiramente através do filtro retórico e é visto por ele, como deve ser visto por nós, em termos retóricos”.²⁰³

O *Discurso aos jovens* se compõe de dez capítulos, dividindo-se, segundo Oskar Ring, em duas partes principais: na primeira (capítulos II–VI), o autor examina os escritos da literatura profana ou “externa”, cujo conhecimento é útil para a vida espiritual; na segunda (capítulos VII–X,7), ele considera os louváveis comportamentos e exemplos encontrados na cultura e na vida dos pagãos, cuja utilidade prática não se deve, segundo o autor, negligenciar. Na conclusão (capítulo X, 8–9), que se vincula ao proêmio, Basílio exorta os jovens a seguirem as orientações, tanto no presente quanto no futuro, que ele acabara de desenvolver.²⁰⁴

É evidente neste tratado a intenção pedagógica de Basílio, que se volta para os jovens estudantes e, indiretamente, para as pessoas desejosas de cultura a fim de lhes propor conselhos úteis e sugestões acerca do modo pelo qual se pode progredir através das obras da literatura pagã. Não esqueçamos de que o escrito tem como subtítulo: *Sobre a maneira de tirar proveito das letras pagãs*. Ademais, como já dissemos, ele encerra também uma proposta de ascese cristã. Sob certos aspectos, não é de causar surpresa o fato de ter Basílio adotado este método, porquanto as instâncias pedagógicas do ensino cristão se inseriam num terreno ainda cultivado pela educação clássico-pagã. Destarte, a dinâmica de um tal ensino se baseava essencialmente na leitura assídua e no exercício mnemônico que se fazia sobre os clássicos gregos. Segundo Mario Naldini, é neste âmbito e com relação aos valores educativos próprios da *paideia* grega que se exprime o *Discurso aos jovens*. Mais do que em outro escrito de Basílio – conclui o erudito italiano – se patenteiam o equilíbrio e a elegância de um espírito clássico.²⁰⁵

²⁰³ KUSTAS, GEORGE L. *Saint Basil and the Rhetorical Tradition*, p. 230. In *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Paul Jonathan Fedwick (editor). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.

²⁰⁴ NALDINI, Mario. Apud Basilio di Cesarea. *Discurso ai giovani*. Bologna: EDB, 1998, p. 21.

²⁰⁵ Cf. *ibid.*, p. 10.

Ora, já no primeiro capítulo, assistimos a uma certa ambiguidade de Basílio com relação à “cultura pagã” e à liberdade com a qual dela se pode servir. Efetivamente, admoesta o teólogo aos jovens: “É justamente este conselho que eu pretendo dar-vos: que não deveis prontamente seguir-lhes (os escritos dos homens mais ilustres da antiguidade) para onde eles vos quiserem levar”.²⁰⁶ Logo em seguida, porém, ele ajunta: “Mas acolhendo tudo aquilo que eles possuem de bom, sabeis também o que é necessário desconsiderar”.²⁰⁷ Vemos, pois, aqui uma dupla dinâmica neste confronto com a “cultura pagã”: por mais que Basílio tenha sido educado nesta cultura, e dela seja tributário, ele, não obstante isto, previne, acautela, adverte e exorta para que não se tome de empréstimo a primeira ideia ou o primeiro escrito que dela se apresente.

No capítulo seguinte, deparamos um Basílio que, sob mais de um aspecto, nos relembra Clemente de Alexandria. Ademais, vê-se claramente aqui – como, de resto, em quase cada página desta obra – uma nítida influência de Platão, na medida em que se destaca uma valorização da vida espiritual e, inversamente, uma depreciação de tudo aquilo que é terreno, mundano, sensível e material.²⁰⁸ Note-se também que o Apóstolo Paulo é, implícita ou explicitamente, um interlocutor privilegiado de Basílio, inclusive neste capítulo II, 7. Surpreendentemente, o teólogo retoma, neste mesmo capítulo, uma ideia semelhante àquela de Clemente ao afirmar que as Escrituras se apresentam como uma propedêutica, ou uma preparação, no caminho dos homens para o conhecimento da verdade e, conseqüentemente, da salvação. Assevera, com efeito, o capadócio:

Àquela vida (a vida futura) certamente nos conduzem às Santas Escrituras, adestrando-nos mediante os mistérios. Mas até que, por razão de idade, não se conseguir compreender o significado profundo desses mistérios, nós nos exercitamos com o olhar da alma sobre outros livros, não totalmente diferentes destes. Agimos como que olhando sombras e nos vendo em espelhos, imitando aqueles que realizam exercícios militares. Estes, pela prática adquirida nos exercícios das mãos e do salto, tiram depois vantagem desse adestramento nas batalhas.²⁰⁹

²⁰⁶ Ibid., I, 6.

²⁰⁷ Ibid.

²⁰⁸ A questão da influência do platonismo e, mais especificamente, do neoplatonismo sobre Basílio de Cesareia se encontra analisada no estudo de John M. Rist, intitulado: *Basil's "Neoplatonism". Its Background and Nature*. In *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, op. cit. No que concerne às ligações de Basílio com os pré-socráticos, Platão e Aristóteles, há um minucioso e erudito estudo de Leo V. Jaks, intitulado: *St. Basil and Greek Literature*. Washington D.C.: Catholic University of America, 1922.

²⁰⁹ Ibid., II, 7.

Como se pode constatar, Basílio se serve aqui de ricas e belas metáforas para comparar, em termos paulinos, esta vida terrena com a vida futura e, em termos platônicos, este mundo das sombras ou da sensibilidade com o mundo das essências inteligíveis ou espirituais. A “cultura pagã” se apresenta assim, repita-se, como uma propedêutica ou uma educação no caminho para aquela vida que somente as Escrituras podem mostrar na sua plenitude. A este propósito, ele utiliza a mesma metáfora que empregara Platão no Livro IV da *República*, no contexto da análise das “virtudes cardeais” e, mais particularmente, da coragem. Trata-se da metáfora do tintureiro. Segundo Platão, ou Sócrates, quando os tingidores se preparam para tingir a lã de púrpura, eles não se servem da primeira lã que se lhes apresenta. Antes, porém, dentre as lãs de diversas cores, eles escolhem aquela que é mais adaptada, ou seja, a branca. Contudo, eles devem ainda trabalhá-la, através de um longo tratamento, para que ela adquira ao máximo o brilho da cor que nela intentam aplicar. Somente então a mergulham na tintura. O que resulta deste processo é a indelebilidade da própria tintura, de sorte que a lavagem feita com ou sem lixívia ou dissolventes não lhe subtrai a cor aplicada. Inversamente, quando a lã é tingida precipitadamente, ou sem a preparação adequada, ela se torna, com a lavagem, desbotada ou desprovida de toda beleza. Com esta metáfora, quer Sócrates–Platão significar a educação adequada que deve ter, na *pólis*, a classe dos guerreiros ou guardiães. Para protegê-la de todo perigo interno ou de qualquer ameaça externa, eles devem adquirir, por analogia, uma tintura tão bela quanto possível das leis e assim, graças à sua índole e a uma educação apropriada, possuir uma opinião indelével das coisas que se devem temer e daquelas que se devem conservar. Deste modo, tornam-se imunes àqueles terríveis dissolventes que, segundo Sócrates–Platão, são o prazer, a dor, o medo e o desejo. Ao contrário, é a força ou a coragem que constantemente salvaguarda a reta e legítima opinião no que diz respeito às coisas que se devem temer. É, pois, por analogia, que esta virtude também deve ser preparada, trabalhada e exercitada para que ela se mantenha *indelével* enquanto virtude.²¹⁰

Ora, não é por acaso que, antes de empregar a metáfora do tintureiro, Basílio se refere ao combate para o qual a alma deve estar preparada no caminho da sua salvação ou daquela “vida futura que supera esta vida terrena”. Curioso também é

²¹⁰ Cf. PLATÃO. *Republic*, op. cit., 429d – 430b.

relevar a admoestação que ele faz, segundo a qual: “Devemos tornar familiares para nós os poetas, os historiadores, os retores e todos aqueles dos quais se possa extrair alguma utilidade para o cuidado da nossa alma”.²¹¹ É, pois, imediatamente em seguida a esta afirmação que Basílio introduz aquela metáfora do tintureiro da qual se havia servido Platão na *República*. Aqui, porém, se trata da questão do bem e do conhecimento dos mistérios que encerram as sagradas doutrinas. Assim, pondera o teólogo, como os tingidores que antes preparam cuidadosamente um tecido apto a receber a tintura para neles aplicar a cor desejada, seja esta a púrpura ou de outra espécie, assim também nós, se quisermos que o bem permaneça indelével em nosso espírito, devemos exercitar-nos “nos estudos profanos” para podermos compreender os mistérios destas sacras doutrinas. Daí poder Basílio concluir: “E uma vez habituados a olhar, por assim dizer, o sol na água, lançaremos o olhar na própria luz”.²¹²

Segundo o estudioso de Basílio, Mario Naldini, o Capítulo II, que brevemente analisamos, forma, com o Capítulo IV, uma seção definida em torno do binômio “graça – vaidade” e das questões: “utilidade” e “não utilidade” da cultura e dos escritos pagãos. Como acabamos de ver, o Capítulo II exprime, antes, uma atitude positiva quanto à valorização dos autores clássicos para a obtenção de uma sapiência superior. Esta é a razão pela qual ele se divide em duas partes. A primeira (1–6) se ocupa do escopo transcendente da existência; já a segunda (7–10), que trata das metáforas da preparação militar e da técnica dos tintureiros, considera as Escrituras como a única via capaz de conduzir finalmente, e totalmente, àquela meta.²¹³

Ainda segundo o mesmo estudioso, baseado nas análises de J. Cazeaux, o Capítulo III representa um papel de mediação entre o Capítulo II e o Capítulo IV. Ele se *inter-põe* assim como uma espécie de charneira entre, de um lado, a utilidade da cultura pagã como propedêutica para o perfeito conhecimento de Deus através das Escrituras e, de outro, a distinção e diferenciação entre as duas tradições: a pagã e a cristã. No que diz respeito ao primeiro aspecto, Basílio começa por lançar este desafio: se existe alguma afinidade recíproca entre as duas doutrinas – a pagã e a cristã – o conhecimento de ambas não poderá senão ser útil; se, porém, não existir

²¹¹ Basilio di Cesarea. *Discurso ai giovani*, op. cit., II, 8. Itálicos nossos.

²¹² *Ibid.*, II, 9 – 10.

²¹³ Cf. NALDINI, Mario. Apud Basilio di Cesarea. *Discurso ai giovani*, op. cit., pp. 144–145.

nenhuma afinidade entre elas, o fato de colocá-las em confronto, para daí reconhecer as diferenças, ajudar-nos-á não pouco a conformarmo-nos com a melhor. Mas com que poderemos comparar as duas doutrinas – pergunta-se o teólogo – para delas tirarmos uma imagem adequada? É neste ponto que ele se utiliza de outra metáfora, desta vez, a metáfora da planta. A virtude peculiar a uma planta, lembra Basílio, é a de cobrir-se de frutos da estação e, com as suas folhas que farfalham ao vento, formar um vistoso ornamento. Assim também, deduz ele, acontece com a alma: o seu fruto por excelência é a verdade. Todavia, ajunta logo em seguida – e é este, ao nosso ver, o ponto mais importante: “Não é de forma alguma inoportuno *que ela se revista de sapiência profana* como as folhas que oferecem abrigo ao fruto e propiciam uma vista agradável”.²¹⁴

Ora, ao lermos estas últimas considerações, causa-nos uma estranha surpresa ao encontrarmos numa carta de Basílio uma reprodução, quase que literal, daquela depreciação que lançara o Apóstolo Paulo contra a “sabedoria do mundo”. Com efeito, diz o Apóstolo: “No entanto, é realmente de sabedoria que falamos entre os perfeitos, sabedoria que não é deste mundo nem dos príncipes deste mundo, votados à destruição. Ensinamos a sabedoria de Deus, misteriosa e oculta, que Deus, antes dos séculos, de antemão destinou para a nossa glória” (1Cor 2, 6-7). Nas palavras de Basílio, que soam como a confissão de um homem carregado de experiências, temos o seguinte:

Dispendi muito tempo na vaidade e desperdicei quase toda a minha juventude em vão labor, no qual sofri e adquiri a sabedoria tornada em loucura por Deus. Pois, outrora, como um homem despertado de um sono profundo, eu voltei os meus olhos para a maravilhosa luz da verdade do Evangelho e percebi a *inutilidade* da sabedoria dos príncipes deste mundo, que em nada resulta.²¹⁵

Isto nos causa tanto mais perplexidade quando contatamos, no mesmo Capítulo III, de que acima nos ocupamos, a maneira pela qual Basílio afirma que os escritores do Antigo Testamento teriam sido instruídos por uma cultura extra-bíblica. Moisés, por exemplo, teria aprendido a contemplar o Ser a partir das ciências egípcias e, mais curioso ainda, o profeta Daniel teria sido instruído em Babilônia pela ciência

²¹⁴ Basilio di Cesarea. *Discurso ai giovani*, op. cit., III, 1–2. Itálicos nossos.

²¹⁵ BASIL, Saint. *Letters*, volume II (186-368). In *The Fathers of the Church*. Washington, D.C.: The Catholic University Press, 2008, Letter 223, 2. Itálicos nossos.

dos caldeus.²¹⁶ Este mesmo Capítulo III se apresenta, conforme já dissemos, sob a forma de uma ligação entre o Capítulo II e o Capítulo IV, na medida em que nele se desdobram as duas modalidades do saber: de um lado, a utilidade da cultura pagã como propedêutica para o perfeito conhecimento de Deus e, de outro, as diferenças entre a tradição pagã e a tradição cristã. No Capítulo IV, vemos operar-se de novo um duplo movimento, mas, à diferença do Capítulo I, aqui primeiramente Basílio lembra, com bastante ênfase, a utilidade que tem para a alma o conhecimento das ciências profanas; em seguida, ele admoesta os jovens sobre os cuidados que se deve ter para discernir e, conseqüentemente, para saber usar destas ciências. Começando pelos poetas, ele adverte que, em se tratando de escritos de toda espécie de argumento, não se deve dar crédito a todos indistintamente, mas somente àqueles que apresentam fatos ou ditos de homens excelentes. Esta é a razão pela qual o teólogo exorta: “Deve-se acolhê-los voluntariamente, segui-los com espírito de emulação e *fazer todo o possível para imitá-los*”.²¹⁷ Curiosamente, Basílio evoca aqui a figura de Ulisses que teria tapado com as mãos os ouvidos para não se deixar seduzir pelo canto das sereias. O teólogo se mostra ainda mais incisivo no que diz respeito ao evitamento do politeísmo e, mais exatamente, dos poetas que tratam ou discorrem sobre os deuses pagãos.

É neste mesmo capítulo que Basílio faz uso da célebre metáfora das abelhas, segundo a qual estes insetos, à diferença dos outros animais – que se limitam “ao gozo do perfume e da cor das flores” – sabem delas extrair também o mel. Do mesmo modo, exorta o autor, aqueles que em tais escritos “procuram não somente deleite e prazer”, possam também deles retirar alguma utilidade para a alma. Note-se que aqui Basílio – talvez *malgré lui* – não desconsidera todo deleite e todo prazer. Ele diz, ao invés, “não somente deleite e prazer”. Sintomático também é o fato de o teólogo empregar agora o verbo na primeira pessoa do plural, quando admoesta: “Devemos, pois, utilizar aqueles livros seguindo em tudo o exemplo das abelhas”.²¹⁸ Estas não pousam indistintamente sobre todas as flores, diz ele, nem tampouco procuram delas tudo carregar e de tudo usufruir. Aproveitam-se tão somente daquilo

²¹⁶ Cf. Basílio di Cesarea. *Discurso ai giovani*, op. cit., III, 3. Note-se que também Clemente de Alexandria, a despeito de enaltecer a precedência intelectual de Moisés sobre os gregos, descreve, baseado sobretudo em Filão de Alexandria, a ampla e profunda formação que Moisés teria tido no Egito. Cf. *Gli Stromati*, op. cit., I, 23. Com relação à fonte de Clemente, veja: Philon D’Alexandrie. *De vita Mosís*. Paris: Cerf, 1967, Livre I, 5, 23.

²¹⁷ Ibid., IV, 2.

²¹⁸ Ibid., IV, 9.

que é necessário para a produção do mel, deixando para trás tudo aquilo que é supérfluo. Assim também, deduz o autor, “caso sejamos sábios”, tomaremos de empréstimo àqueles escritos – os escritos dos pagãos – somente aquilo que for conforme à verdade, deixando para trás o resto. É neste ponto que Basílio emprega ele mesmo outras imagens que vêm ilustrar e ainda mais embelezar a metáfora das abelhas. Diz ele: “E como, colocando-nos a colher das flores da roseira, evitamos os espinhos, assim também, *colhendo dos livros dos pagãos tudo o que for útil, devemos precaver-nos daquilo que for nocivo*”.²¹⁹

Voltando mais uma vez à *Carta 223, 2*, onde Basílio afirma, “percebi a *inutilidade* da sabedoria dos príncipes deste mundo, que em nada resulta”, não podemos senão quedar surpresos ao compará-la ao Capítulo IV (sobre a parábola das abelhas) e aos capítulos que se seguem na mesma obra: *Discurso aos jovens*. Já no início do Capítulo V, ao introduzir o tema da virtude, o teólogo afirma sem rodeios: “Ao elogio da virtude dedicaram muitos escritos os poetas, os prosadores e, ainda mais, os filósofos; *para tais escritos devemos, sobretudo, voltar a nossa atenção*”.²²⁰ Basílio vai ainda mais longe a ponto de, logo após recomendar a leitura daqueles escritos, desejar que nasça na alma dos jovens uma certa familiaridade e hábito na prática da virtude, já que, completa ele: “Justamente tais ensinamentos permanecem indelévels por natureza, imprimindo-se profundamente no espírito sensível dos jovens”.²²¹ Mais surpreendente ainda é vê-lo evocar a autoridade do próprio Hesíodo, ao lembrar que o seu escopo, ao compor os seus versos, não foi outro senão o de exortar os jovens

²¹⁹ Ibid., IV, 10. Itálicos nossos. A metáfora das abelhas, na qual se inspira Basílio, remonta a uma longa tradição. Dela encontram-se traços, por exemplo, nas *Píticas* de Píndaro. Cf. *Pindar's Odes*, 10, 53. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, 1974. Mas Basílio pode ter-se inspirado também no tratado retórico de Isócrates, intitulado, *Ad Demonicum*, 52. Cf. ISÓCRATES. *Ad Demonicum et Panegyricus*. London: Revingtons, 1872, p. 41. Outra fonte da qual Basílio pode ter-se servido foi Sêneca que, por sua vez, se inspirara em Virgílio (*Eneida*, I, 432-433). Tudo isto indica, pois, que esta metáfora circulava sob a forma de provérbio entre os antigos filósofos. Com efeito, em uma das *Cartas a Lucílio* (Carta 84, 3ss), descreve Sêneca: “Imitamos, como se diz, as abelhas: estas, errando aqui e acolá, sugam as flores adaptadas ao mel; e tudo o que levam à colmeia o dispõem com ordem nos favos e, como diz o nosso Virgílio: ‘Acumulam o límpido mel e enchem as células com o doce néctar’”. SÊNECA. *Lettere a Lucilio*, 2 vols. Milano: BUR, 2004, pp. 603–604. Em Plutarco (c. 50 – c. 125), esta metáfora recorre pelo menos cinco vezes, de modo que se supôs que Basílio tenha tido o filósofo medioplatônico como uma de suas referências principais, particularmente o opúsculo, *Como o homem pode tornar-se consciente de seu progresso na virtude*. Note-se que, aqui, Plutarco faz, inclusive, menção ao poeta Simônidas. Cf. PLUTARCO. *How a Man May Become Aware of His Progress in Virtue*, 8. Moralia. Vol. I. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2005. Quanto aos autores cristãos mais próximos a Basílio que também se referem à metáfora das abelhas, podem-se citar Gregório de Nazianzeno, Anfilóquio de Icônio e Teodoreto de Ciro. Parece, contudo, ser peculiar a Basílio a observação segundo a qual as abelhas não pousam indistintamente sobre todas as flores.

²²⁰ Basílio di Cesarea. *Discurso ai giovani*, op. cit., V, 1. Itálicos nossos.

²²¹ Ibid., V, 2.

à prática da virtude. Aqui Basílio cita diretamente uma passagem de *Os trabalhos e os dias*: “Escabrosa e impraticável, plena de tantos suores e fadigas, alcantilada, é no início a estrada que conduz à virtude”.²²² Em seguida, o autor do *Discurso* parafraseia o poeta ao ponderar que nem todos são aptos a subir por esta estrada, dada a sua escabrosidade e, portanto, a dificuldade de se chegar agilmente ao seu cume. Mas quem conseguir alcançá-lo poderá contemplar do alto o quanto esta estrada é plana e bela, e como também é fácil e praticável e muito mais agradável do que aquela outra que conduz ao vício. Esta última – conclui Basílio, reproduzindo as palavras do poeta – é fácil e comodamente acessível a todos aqueles que a empreendem. Após estas ponderações, o teólogo volta a afirmar: “Por isto, parece-me que Hesíodo tenha assim escrito unicamente para exortar-nos à virtude e para estimular-nos todos à prática do bem e para que, desencorajados diante das provações, não devamos renunciar à meta”.²²³ Finalizando, ele volta a acentuar o seu *leitmotiv*, a saber, se algum outro tenha por acaso tecido um elogio análogo à virtude, ele estará pronto a dele acolher as palavras, na medida em que elas conduzem ao mesmo escopo que ele também diz perseguir.²²⁴ Nesta mesma linha de raciocínio, Basílio também inclui, como paladinos da virtude, as figuras de Homero, de Sólon, do poeta Teógnis e, mais surpreendentemente ainda, a do sofista Pródico de Ceos. Sobre este último ele afirma: “Também para ele deve voltar-se a nossa atenção, porque é um homem que não se deve desprezar”.²²⁵ Não contente com estes nomes, o autor prossegue, no capítulo seguinte (VII), referindo-se aos exemplos de Péricles, de Euclides, de Alexandre Magno e, como era de se esperar, do próprio Sócrates. Com relação a este último, ele chega mesmo a colocá-lo como exemplo de humildade que prefigura aquilo que está indicado no Evangelho de Mateus: “Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau; antes, àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda” (*Mt 5, 39*).²²⁶

²²² *Ibid.*, V, 3. Com relação à citação de Hesíodo, veja: HESÍODO. *Le opere e i giorni*, Parte Prima, 295. Milano: BUR, 2006.

²²³ *Ibid.*, V, 5.

²²⁴ Cf. *ibid.*, V, 6.

²²⁵ *Ibid.*, V, 13.

²²⁶ Cf. *ibid.*, VII, 8. Note-se que, aqui, Basílio não faz uma menção explícita ao texto de Mateus, mas ele alude a esta passagem ao afirmar: “Porque esta determinada atitude de Sócrates (de não resistir a um maltrato) responde àquele preceito que propõe de oferecer também a outra face a quem nos bate, ao invés de opor-lhe resistência”. Lembre-se ainda que, a este exemplo de Sócrates, ele ajunta os exemplos de Péricles e Euclides.

Ora, com relação às virtudes, e por mais que Basílio enalteça o exemplo dos antigos, ou seja, dos pagãos, somente as Escrituras serão aptas a nos conduzir àquela vida futura. Em outros termos, a ética basiliiana se apresenta como uma ética da intencionalidade, na medida em que ela visa a um fim, que é a vida futura. Em contrapartida, é também importante enfatizar que, embora o teólogo coloque a “vida futura” numa ordem superior àquela desta vida terrena, ele não o faz à maneira de um Taciano ou de um Tertuliano que, categórica e asperamente, opõem a razão e a fé. Na verdade, tanto Basílio quanto os outros dois capadócius que examinaremos em seguida privilegiam aquela via intermediária que aponta paradoxalmente para uma tendência de complementariedade ou, como vimos dizendo, de um *entre-deux*, de um meio termo, de uma medianidade ou de uma passagem entre as duas esferas do saber.

Convém ressaltar que, até o presente, analisamos a questão da relação fé e razão em Basílio no que concerne mais propriamente ao problema da educação, uma educação que, como vimos, privilegia o diálogo entre a “cultura pagã” e a “cultura cristã”. Note-se, contudo, que Basílio também tomou de empréstimo à filosofia grega elementos que vêm, por assim dizer, homologar as suas análises e a sua concepção do mundo a partir das Escrituras. É disto que trataremos na próxima seção.

3.1.2 A cosmovisão de Basílio: *entre* as Escrituras e a filosofia grega

Durante a sua estada em Atenas, Basílio, dentre outras ciências, estudou também a astronomia e deve, portanto, ter-se familiarizado com a tradição cosmológica que remonta a Aristóteles, a Platão e aos pré-socráticos. Foi a partir da junção dos estudos clássicos e helenísticos e a descrição apresentada nos primeiros capítulos do *Gênesis* que Basílio empreendeu uma exegese da criação. Tendo como escopo este cotejo, o teólogo trata de aliar os conhecimentos cosmológicos e científicos adquiridos na Grécia com os dados bíblicos ou, em outros termos, ele tenta tornar aqueles conhecimentos compatíveis com a narrativa bíblica da criação.²²⁷ Estas análises se encontram no famoso livro *Hexaêmeron* – literalmente, *os seis dias* –

²²⁷ Cf. THEODOSIOU, E.; MANIMANIS, V.; DIMITRIJEVIC, M. S. *The Contribution of Byzantine Priests in Astronomy and Cosmology*. In *European Journal of Science and Theology*, June 2011, Vol. 7, Nº 2, p. 36.

que se compõe de nove homilias sobre a criação do mundo. Sublinhe-se, contudo, que a Nona Homilia não se detém numa análise propriamente dita sobre a origem do homem; ela trata, antes, da criação dos animais terrestres. Será, no entanto, o seu irmão, Gregório de Nissa, que completará a obra de Basílio, escrevendo o livro intitulado: *De hominis opifício*. No século V, foi feita uma tradução latina destas homilias por um denominado Eustátio. De resto, Ambrósio serviu-se amplamente deste escrito para redigir o que ele também intitulou: *Hexaêmeron*. Nos seus comentários, o bispo de Milão cita frequentemente, e ao pé da letra, as análises de Basílio.

Avancemos desde já que não pretendemos aqui desenvolver uma análise seguida desta obra, o que, de resto, extrapolaria o nosso objetivo principal, que é o de fazer ressaltar os paradoxos que caracterizam o pensamento de Basílio no que diz respeito à relação fé e razão e, mais especificamente, os elementos comuns à “cultura pagã” e à “cultura cristã”.

Na sua obra, Basílio procura ater-se, no máximo possível, ao sentido literal do relato bíblico, o que não impede que ele teça belas descrições em torno do poder criador de Deus e do esplendor da natureza.²²⁸ Aliás, já nas primeiras linhas da Primeira Homilia, ele se refere – através de uma linguagem que trai um evidente pano de fundo estoico – à “organização do mundo” e ao “princípio da ordem que reina no mundo visível”.²²⁹

Segundo Étienne Gilson, dificilmente poderia encontrar-se no *Hexaêmeron* uma problemática ou um questionamento estritamente filosóficos. Todavia, nele

²²⁸ No seu artigo, *The Politics of Interpretation in Basil of Caesarea's Hexaemeron*, Richard Lim chama a atenção para o fato de que, mesmo sendo tributário da Escola de Alexandria – no que diz respeito ao método alegórico na interpretação das Escrituras – Basílio prefere servir-se do método literal nas suas próprias análises do *Hexaêmeron*. Segundo o autor, isto foi devido, sobretudo, à posição que o teólogo ocupava enquanto pastor e, conseqüentemente, à sua prudência com relação a um excesso de alegoria, que poderia acarretar cisões no seio da comunidade. A preocupação de Basílio era, portanto, de cunho essencialmente pastoral. Cf. LIM, Richard. *The Politics of Interpretation in Basil of Caesarea's Hexaemeron*. In *Vigiliae Christianae*, Col. 44, N° 4, (Dec., 1990), pp. 351-370. Ora, se nos ativermos a um estudo de Isabella Sandwell, intitulado, *How to Teach Genesis 1, 1-19*, Basílio, além de levar também em conta uma audiência menos culta, as fontes das quais ele é tributário são principalmente a filosofia e a ciência gregas. A sua exegese se desenvolve, pois, essencialmente através de uma linguagem científica. Cf. SANDWELL, Isabella. *How to Teach Genesis 1.1-19: John Chrysostom and Basil of Caesarea on the Creation of the World*. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v. 19, n. 4, Winter 2011.

²²⁹ BASÍLIO DE CESAREIA. *Homélies sur l'Hexaéméron*. Paris: CERF, 1968, I, 1. Esta é a edição que utilizamos para as análises e as citações que fazemos de Basílio de Cesareia. Outra edição igualmente rica em referências, explícitas ou implícitas, sobre os autores de que se serve Basílio, ou nos quais ele se inspirou, é esta: Basilius Caesariensis. *Homilien zum Hexaemeron*. Emmanuel Amand de Mendieta (ed.) et al. Berlim: De Gruyter, 1997.

sobressaem incidências filosóficas, na medida em que Basílio recorre a um grande número de conceitos sobre a origem do mundo e sobre a estrutura dos seres que nele se encontram. Nesta perspectiva, a natureza é a obra de Deus, que a criou no tempo ou, mais precisamente, que criou o tempo criando esta mesma natureza. Mas, ao criá-la, ele a produziu em tudo aquilo que a constitui, inclusive a sua matéria. É que o teólogo está preocupado em refutar toda espécie de suposição em torno de uma matéria primitiva comum, ou pré-existente, a partir da qual Deus teria criado ou plasmado todas as coisas.²³⁰ Segundo o mesmo Gilson, o desejo de eliminar tanto quanto possível a noção platônica de uma matéria incriada foi o que conduziu Basílio a uma crítica do conceito de *matéria prima* que, curiosamente, antecipou muitas das críticas modernas à noção de substância.²³¹ Ligada a esta visão, o teólogo enfatiza, já no início da Primeira Homilia, a iniciativa e a intervenção divinas na obra da criação e explicitamente rejeita qualquer possibilidade de que o mundo possa ter-se originado a partir do acaso. É o que ele declara categoricamente: “Porque a origem do céu e da terra não deve ser apresentada como o resultado de um encontro fortuito dos elementos, como alguns o imaginaram; ele tem a sua causa em Deus”.²³²

Esta mesma ideia, Basílio a retomará no segundo capítulo ao examinar mais precisamente a questão do começo da criação do céu e da terra. Na verdade, ele enceta este segundo capítulo atacando, direta e explicitamente, o que ele denomina os “sábios da Grécia”. Estes, segundo o teólogo, se empenharam acirradamente em explicar a natureza sem, no entanto, chegarem a uma opinião sólida e inabalável. É que eles, na visão do autor, se contradiziam mutuamente, no sentido em que uma opinião tentava suplantar ou eliminar a opinião anterior.²³³ De resto, esta acusação feita aos filósofos antigos é também típica da literatura apologética. Quanto a Basílio, ele é incisivo ao enumerar os diferentes erros dos filósofos antigos. Alguns, diz ele, recorreram aos princípios materiais colocando nos elementos do mundo a causa do todo. Embora ele não os mencione explicitamente, é muito provável que esteja se referindo a Tales de Mileto, a Anaxímenes, a Heráclito e a Empédocles. Outros – e aqui há uma clara alusão a Leucipo e a Demócrito – imaginaram que os átomos constituem as coisas visíveis, na medida em que se agregam e se

²³⁰ Cf. GILSON, Étienne. *La philosophie au Moyen Âge*, op. cit., p. 66.

²³¹ Cf. *ibid.*

²³² BASÍLIO DE CESAREIA. *Homélie sur l'Hexaéméron*, op. cit., I, 1.

²³³ Cf. *ibid.*, I, 2.

desagregam mutuamente. Neste ponto, Basílio emprega a metáfora da teia de aranha para recriminar as fantasias que, segundo ele, teceram esses pensadores ao suporem frágeis e inconsistentes os fundamentos do céu, da terra e do mar. Esta é a razão pela qual, mais uma vez, ele se coloca contra a questão de um suposto acaso como responsável pela origem do mundo. E ele o faz novamente empregando – de maneira poética – metáforas e figuras que ilustram pertinentemente o seu objetivo: “Eles creram que o conjunto dos seres estava sem piloto e sem direção e como que levado pelo acaso; este é o erro ao qual os condenava o ateísmo que neles habitava”.²³⁴

De maneira ambivalente, porém, o próprio Basílio se serve, logo em seguida, da imagem do oleiro, que tem à sua disposição *uma matéria preexistente* para modelar os diferentes vasos com a sua arte cerâmica. Com esta analogia, o teólogo acentua o contraste entre, de um lado, o ceramista e, de outro, o Deus criador do universo, cuja potência, diz ele, não se mede segundo os parâmetros do mundo, mas ultrapassa todo limite e toda extensão. Ora, além da potência de Deus, Basílio enfatiza também a sua vontade, cuja impulsão teria levado ao ser as grandezas do mundo visível. Potência infinita de Deus, vontade de Deus, força criadora e arte plasmadora do universo, tudo isso são atributos que o teólogo assinala ao soberano do universo. Não se deve, contudo, deixar passar em silêncio o evidente paradoxo que o próprio autor deixara em suspenso – *malgré lui?* – logo no início desta descrição, a saber, Deus, à maneira de um oleiro, modelou o mundo a partir de *uma matéria preexistente*.²³⁵ Ora, conquanto Basílio não fale explicitamente de uma *creatio ex nihilo*, ele não cessa de insistir sobre a criação do mundo a partir de um ato eterno de Deus. Assim, com relação a essa criação, ele afirma categoricamente que Deus deu existência ao mundo a partir de um ato intemporal. Paradoxalmente, portanto, o mundo foi criado com o tempo, mas fora do tempo, no sentido em que o tempo é, ele também, uma criatura.²³⁶

²³⁴ Ibid. Para Doru Costache, Basílio, embora repudiando, com bases teológicas, as convicções ateístas destes sábios antigos, não manifestava uma real intenção de debater a validade ou não validade de suas teorias científicas. É o que acontece, por exemplo, com a crítica que ele dirige à doutrina dos atomistas, e isto porque, segundo o autor: “Ele (Basílio) reivindicava a ideia de um propósito no universo sem, no entanto, ter que questionar o peso científico da teoria atomista”. COSTACHE, Doru. *Christian Worldview: Understandings from St Basil The Great*. Phronema, Vol. XXV, 2010, p. 24.

²³⁵ BASÍLIO DE CESAREIA. *Homélie sur l’Hexaéméron*, op. cit., I, 2.

²³⁶ Esta questão será também abordada e analisada por Agostinho de Hipona, nas *Confissões*, Livro XI, que é dedicado ao “tempo”. Para Agostinho igualmente a criação do mundo começa simultaneamente com a criação do tempo ou, para dizê-lo de outro modo, o tempo é aquilo que

Nesta perspectiva, Basílio chama especialmente a atenção para o movimento circular dos astros, que pode nos dar a impressão de que é sem começo, porquanto, pela percepção, não podemos determinar onde o seu movimento começa nem onde termina. Em outros termos, o começo do círculo escapa à simples percepção dos sentidos. Todavia, para o teólogo, só existe um ser sem começo, que é o próprio Deus, enquanto que tudo o mais, inclusive os corpos celestes, que são impulsionados por um movimento circular, foram eles também criados. Consequentemente, todas as revoluções dos astros terão também um fim, visto que tudo aquilo que começou com o tempo deverá necessariamente terminar com o tempo. É o próprio autor quem o declara: “Dado que a criação teve um começo temporal, não duvides também do seu fim”.²³⁷

Isto nos leva à concepção basílica da matéria e, mais especificamente, à crítica que ele tece à matéria, tal como ela fora desenvolvida pelos pensadores que o antecederam imediatamente, ou remotamente. Com efeito, na Segunda Homilia, capítulo 2, Basílio se refere àqueles “falsificadores da verdade que, longe de instruírem seu espírito para seguir as Escrituras, desviam, a seu bel-prazer, o sentido destas mesmas Escrituras”. Certo, não se sabe com exatidão quem seriam esses “falsificadores da verdade”, dado que o teólogo não menciona explicitamente o nome de nenhum deles. Todavia, é provável que ele esteja se referindo aos gnósticos, para os quais a matéria é eterna e, portanto, não criada. Mas é também possível que, em última instância, ele esteja visando Platão e Aristóteles. Efetivamente, tanto para Platão quanto para Aristóteles, a matéria, enquanto sujeito (υποκειμενον), é receptividade e passividade; para o Estagirita, ela é também potência. No *Timeu*, Platão a denomina χωρα, isto é, a matriz das coisas naturais, ou o material puramente indeterminado e privado de características particulares, apto a “acolher todas as coisas, sem jamais tomar nenhuma forma que se

irrompe com a própria criação do mundo, pois, caso contrário, teríamos de pensar um tempo anterior a ao tempo em que o mundo fora criado, e assim ao infinito. Como ele próprio afirma: “Como poderiam passar inúmeros séculos se não os tiveste criado, tu, autor e iniciador de todos os séculos? Como teria existido um tempo não iniciado por ti? E como teriam transcorrido se não tivesses nunca existido? Tu, portanto, és o iniciador de todo tempo, e se houve um tempo antes que tivesses criado o céu e a terra, não se poderá dizer que ti abstiveste de operar. O tempo também é obra tua, e não poderão transcorrer tempos antes que tivesses criado um tempo. Se, pois, antes do céu e da terra não existia tempo, por que perguntar o que fazias *então*? Não podia existir um ‘então’ onde não existia tempo”. AGOSTINHO. *Le Confessionni*, op. cit., XI, 13.15. Uma curiosa análise da criação *ex nihilo*, que abrange não somente Agostinho, mas também as Escrituras e a patrística em geral – incluindo Basílio de Cesareia – se encontra em: TORCHIA, N. Joseph. *Cratton ex Nihilo and the Theology of St. Augustine: The Anti-Manichaeic Polemic and Beyond*. New York: Peter Lang, 1999.

²³⁷ BASÍLIO DE CESAREIA. *Homélie sur l’Hexaéméron*, op. cit., I, 3.

assemelhe a alguma das coisas que nele entram; por sua natureza, ela (χωρα) é como uma matéria (εκμαγειον) sobre a qual se imprime a marca de todas as coisas”.²³⁸ Já o Estagirita designa a matéria pelo nome de sujeito (υποκειμενον), que é o substrato primeiro ou o estofo originário do qual todas as coisas se originam, ou a partir do qual todas elas são feitas. Assim, diz o filósofo: “Chamo matéria o substrato primeiro de toda coisa, aquele de onde uma coisa provém e ao qual ela pertence de maneira imanente, e não acidentalmente”.²³⁹ Enquanto sujeito, a matéria é, portanto, desprovida de forma; ela é também independente, indeterminada, potência pura e, conseqüentemente, incognoscível.²⁴⁰ Para ambos os filósofos, ela sempre existiu. Note-se, contudo, que, se em Aristóteles, não se pode de forma alguma falar de uma criação do mundo – na medida em que, na concepção do Estagirita, o mundo é eterno – em Platão uma tal afirmação seria possível. Todavia, não se trata de uma criação no sentido estrito do termo ou, pelo menos, de uma criação *ex nihilo*, porquanto o que existe no *Timeu* é mais propriamente um modelar ou um plasmar da matéria, ou do mundo, operados pelo Demiurgo.

Compreende-se então por que Basílio recrimina aqueles “falsificadores da verdade” de haverem afirmado ser a matéria naturalmente invisível e informe, desprovida por definição de qualidades, de figuras e de aparência. Teria, portanto, sido esta matéria que o artesão, com a sua sabedoria, a modelou, revestindo-a de uma forma, nela introduzindo uma ordem e, a partir dela, dando existência às coisas visíveis.²⁴¹ Ora – redargui o teólogo – se a matéria fosse incriada, ela teria uma consistência ontológica, independente, autossuficiente, e, por conseguinte, possuiria uma dignidade igual àquela de Deus. Mas como então, insiste Basílio, poderia esta matéria – que é sem qualidade, sem figura, extremamente indeterminada e, em suma, a fealdade informe – “ser digna da mesma preeminência do sábio, do potente, do admirável ordenador e criador do universo?”²⁴² Basílio conclui o seu raciocínio lembrando que se a matéria para esses pensadores é capaz de esgotar toda a ciência de Deus, eles não poderão senão chegar ao resultado, segundo o qual aquela substância é paralela à insondável potência de Deus, pois ela seria suficiente

²³⁸ PLATÃO. *Timaeus*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1975, 50b-c.

²³⁹ ARISTÓTELES. *La physique*. Paris: Vrin, 1999, I, 192, a 31.

²⁴⁰ ARISTÓTELES. *La Métaphysique*. 2 vols., op. cit., 1036a; 1037a.

²⁴¹ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA. *Homélie sur l'Hexaéméron*, op. cit., II, 2.

²⁴² *Ibid.*, II, 2.

para mensurar toda a inteligência divina. Neste caso, Deus veria a sua ação e a sua potência serem paradoxalmente limitadas pela realização de suas próprias obras.²⁴³

Basílio se mostra tanto mais empenhado em acentuar a não preexistência da matéria antes da “criação” quanto, após haver acusado os “falsificadores da verdade”, ele volta a fazer, no mesmo capítulo (II, 2), a seguinte declaração: “Mas Deus, antes que existisse qualquer coisa que vemos atualmente, havia projetado e resolvido levar à existência o que ainda não era; ao mesmo tempo, ele concebeu como devia ser o mundo”.²⁴⁴ Todavia, não se pode negligenciar esta afirmação que ele faz logo em seguida: “Com a forma, ele produziu a matéria que estaria em harmonia com ela”. Não deve, pois, ser por acaso que o teólogo enfatiza a simultaneidade da criação da matéria juntamente com aquela da forma. Melhor ainda: ele fala primeiramente da forma para somente depois falar da matéria: “Com a forma, ele produziu a matéria que estaria em harmonia com ela”. É, portanto, bem provável que Basílio tivesse aqui a intenção de se destacar ainda mais explicitamente da tradição filosófica, segundo a qual a matéria é o substrato primeiro, ou originário, do qual as coisas provêm, ou dele são feitas.

Não menos negligenciável é o fato de, na Terceira Homília do *Hexaêmeron*, dedicada à criação do firmamento, vermos Basílio desenvolver uma profunda análise em torno da questão da linguagem e, conseqüentemente, da teoria do conhecimento. É quando ele se refere ao modo de exprimir-se de Deus, que é radicalmente diferente da maneira pela qual se expressam os homens. Ora, ao mesmo tempo em que o teólogo dá ênfase ao “ouvir” as palavras de Deus, ele tenta fazer uma analogia entre a expressão verbal divina e aquela humana. É aqui onde ele desenvolve uma verdadeira teoria do conhecimento e da linguagem, nela distinguindo quatro momentos principais, que nós reproduzimos a partir do esquema apresentado por Yves Courtonne: 1) a sensação; 2) a imagem ou a representação;

²⁴³ Cf. *ibid.* A este propósito, Orígenes já havia apontado para a incongruência contra a qual se embate a hipótese de uma matéria incriada. Com efeito, no *Tratado sobre os princípios*, o teólogo afirma: “Não posso compreender como um grande número de homens ilustres possam ter suposto a matéria como sendo incriada, isto é, não feita pelo próprio Deus, criador de todas as coisas, mas sendo, na sua natureza e no seu poder, o resultado do acaso”. ORÍGENES. *The First Principles*, op. cit. Book II, Chapter I, 2.

²⁴⁴ BASÍLIO DE CESAREIA. *Homélies sur l'Hexaéméron*, op. cit., II, 2.

3) o pensamento propriamente dito; 4) a transmissão deste pensamento pela voz.²⁴⁵

Esta dinâmica, Basílio a apresenta da seguinte maneira:

A marca, vinda das coisas, apareceria antes no espírito; em seguida, uma vez a imagem formada, Deus escolheria entre os sinais que se apresentam aqueles que Ele consideraria particularmente apropriados a cada objeto, enunciando-os mentalmente; em seguida, confiando este verbo interior ao serviço dos órgãos vocais, Ele exprimiria, pelo movimento articulado da voz, o pensamento até então secreto.²⁴⁶

Note-se que este processo se dá, não de modo cronológico – no sentido em que haveria aqui um desenvolvimento temporal ou uma prioridade de um elemento sobre o outro – mas de modo simultâneo, concomitante, tautócrono. Segundo Yves Courtonne, esta teoria que apresenta Basílio remonta ao ensinamento de Aristóteles e, sobretudo, àquele dos estoicos, que distinguem a sensação, o *logos* interior ou não expresso (*ενδιαθετος*) e o *logos* expresso (*προφορικος*). No entanto – ajunta o estudioso francês – Basílio foi além dos estoicos, na medida em que aprofundou e ampliou este ensinamento.²⁴⁷

Com relação aos estoicos, encontramos em Diógenes Laércio uma reprodução das análises de Crisipo sobre a representação, segundo a qual haveria a imagem (*φαντασια*), que significa aquilo que provem de um objeto real e que concorda com aquele objeto. Consequentemente, esta imagem é impressa ou marcada na alma à maneira de um sinete; se o objeto não fosse real, isto não poderia acontecer. Ainda segundo Diógenes Laércio, os estoicos concebiam algumas imagens como sendo dados dos sentidos, enquanto que outras não o seriam. As primeiras se dariam como impressões veiculadas através de um ou mais órgãos dos sentidos, enquanto que as últimas seriam recebidas através da própria mente, como ocorre com as coisas incorpóreas e com outras imagens recebidas pela razão.²⁴⁸

Convém antes de tudo sublinhar que Basílio desenvolve esta dinâmica do conhecimento, relativa a Deus, sob a modalidade de uma suposição ou de uma hipótese. Isto é tanto mais digno de nota quanto, logo em seguida, ele afirma categoricamente que seria uma ficção pretender que Deus tivesse necessidade de percorrer todo este circuito para conhecer os seus pensamentos. Esta é a razão pela

²⁴⁵ Cf. COURTONNE, Yves. *Saint Basile et l'hellénisme: étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaméron de Basile Le Grand*. Paris: Firmin-Didot, 1934, p. 56.

²⁴⁶ BASÍLIO DE CESAREIA. *Homélie sur l'Hexaéméron*, op. cit., III, 2.

²⁴⁷ Cf. COURTONNE, Yves. *Saint Basile et l'hellénisme: étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaméron de Basile Le Grand*, op. cit., p. 56.

²⁴⁸ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of Eminent Philosophers*, op. cit., v. II, VII, pp. 158–161.

qual ele se interroga: “Não seria mais conveniente dizer que o querer divino, esta primeira impulsão do movimento espiritual, é o Verbo de Deus?”²⁴⁹ Mas, poderíamos ajuntar: teria Deus a necessidade de expressar o seu pensamento por palavras no ato da criação? Por que então insistem tanto as Escrituras em veicularem a revelação justamente através da palavra, do verbo, do *logos*? Recordemos, porém, que uma das características principais da mentalidade e da cultura semíticas é, conforme enfatizamos já no início deste estudo, a oralidade, a escuta e tudo aquilo que a elas se reportam: a voz, a palavra, o som e, em suma, a linguagem. Ora, é justamente neste ponto de suas análises que Basílio acentua o papel da expressão falada do pensamento de Deus. Segundo o teólogo, as Escrituras, ao sobrelevarem o *Verbo* divino, incitam o nosso desejo a “descobrir os indícios e os vestígios do inefável”. Por um lado, portanto, Basílio estaria pressupondo que Deus é incognoscível e permanece incognoscível. Por outro lado, no entanto, ele releva a questão do desejo de conhecer a Deus e dos indícios que poderiam levar a este conhecimento. De resto, é o próprio teólogo quem o declara: “É por isto que as Escrituras nos encaminham, de certo modo, e nos guiam progressivamente em direção do conhecimento do Filho único”.²⁵⁰ Ao final do parágrafo 2 desta mesma Homília, ele se mostra ainda mais explícito, ao asserir: “É, portanto, disse eu, para incitar o nosso espírito a procurar o personagem a quem se dirigem estas palavras que Moisés, sábia e habilmente, se utilizou desta figura de linguagem”.²⁵¹ Não se pode, pois, fugir à conclusão, segundo a qual, em Basílio, o conhecimento e a linguagem se acham essencialmente, radicalmente, vinculados um ao outro, mesmo se Deus continua sendo, paradoxalmente, inefável. Tão potente, para Basílio, é a força da linguagem nas Escrituras que, na Nona Homília, ele volta a sublinhar que a palavra de Deus percorre toda a criação. Melhor ainda, esta palavra está presente não somente no momento em que é inaugurada a criação, mas ela se mostrará igualmente eficaz até o final dos tempos, porquanto ela continuará avançando, conservando e *animando* o mundo até a sua consumação final.²⁵²

Basílio nos surpreende, no final da Nona Homília, comparando o conhecimento de Deus com o conhecimento do homem. Se, com efeito, ele havia anteriormente afirmado a inefabilidade de Deus – embora dele se possa ter uma ideia através dos

²⁴⁹ BASÍLIO DE CESAREIA. *Homélie sur l'Hexaéméron*, op. cit., III, 2.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Ibid.

²⁵² Cf. *ibid.*, IX, 2.

seus vestígios e das suas marcas – agora é o próprio homem que, paradoxalmente, parece ser “de todas as coisas a mais difícil de se conhecer a si mesmo”. O teólogo ilustra este abismo insondável do ser humano ao recorrer à metáfora do olho que, ao ver o exterior, não usufrui de sua própria vista. Isto se dá também com o espírito humano, que facilmente reconhece as imperfeições de outrem, mas é lento em admitir suas próprias lacunas. Esta é a razão pela qual, diz Basílio, o discurso e as análises que percorreram com celeridade o conjunto de todos os seres, mostra-se, contudo, hesitante, preguiçoso e negligente em procurar aquilo que afeta os homens em particular. Curiosamente, porém, o céu e a terra – declara peremptoriamente o autor – são menos aptos a nos fazer conhecer a Deus do que o é a nossa própria constituição. É neste ponto que ele cita o *Salmo 139, 6*, segundo o qual: “É um saber maravilhoso, e me ultrapassa, é alto demais: não posso atingi-lo!” Convém, no entanto, observar que Basílio reproduz este versículo, de modo incompleto, a partir da tradução da *Septuaginta*, que diz: “Admirável, o conhecimento de ti que eu tirei de mim mesmo”. Portanto, após termos lido esta citação, não podemos esconder a nossa perplexidade ao vermos Basílio concluir paradoxalmente o seu raciocínio, ao afirmar: “Conhecendo-me, eu aprendi a infinita sabedoria que habita em ti”.²⁵³

A pergunta, pois, que permanece em suspenso é a de saber se, afinal de contas, é possível conhecer a Deus e, caso este conhecimento seja possível, qual seria o veículo, o caminho ou o *meio* mais adequado para atingi-lo. Seria o próprio Deus? Seriam seus indícios e suas marcas na criação, ou seria finalmente o próprio homem? É este último que Basílio parece privilegiar. Mas se as coisas se apresentam assim para o autor do *Hexaêmeron*, em que consistirão as reflexões que Gregório Nazianzeno desenvolverá em torno da problemática do conhecimento de Deus?

3.2 Gregório de Nazianzeno e a problemática da cognoscibilidade de Deus

Gregório Nazianzeno é conhecido na história da cultura ocidental e oriental como sendo, principalmente, um teólogo. Mas o que significa ser “teólogo” no mundo bizantino? Segundo Vladimir Lossky, na tradição da Igreja do Oriente não há mística cristã sem teologia, mas não há tampouco – ou não há principalmente – teologia

²⁵³ Cf. *ibid.*, IX, 6.

sem mística. Esta deve ser, pois, a razão pela qual, observa Lossky, a Igreja Oriental reservou o nome de teólogo a três escritores sacros, colocando em primeiro lugar o evangelista João, o mais místico dos quatro evangelistas; em segundo, Gregório de Nazianzeno, autor também de poemas contemplativos; e em terceiro, Simão, cognominado o “Novo Teólogo”. A mística é considerada aqui, conclui Lossky, o ápice de toda a teologia, melhor, ela é vista como a teologia perfeita, ou a teologia por excelência.²⁵⁴

A questão de ser Gregório considerado um “teólogo” poderia ser desdobrada nesta outra: seria ele um filósofo? No estudo intitulado, *Gregory of Nazianzus*, o estudioso Brian E. Daley sugere que Gregório dificilmente poderia ser classificado como um filósofo a partir de uma perspectiva acadêmica moderna. Ele baseia esta asserção lembrando que os estudos de Gregório, a exemplo daqueles da maioria das pessoas cultas da antiguidade tardia, eram focalizados amplamente no uso efetivo da linguagem. Isto significa que Gregório deveu adentrar a longa tradição da literatura grega para aprender os seus ideais éticos e culturais, como também exercitar-se na arte retórica da persuasão. Ainda segundo Daley, embora o nazianzeno não se tenha engajado num diálogo filosófico com uma corrente de pensamento específica ou com alguns dos filósofos clássicos em particular, nota-se uma familiaridade com as ideias derivadas de Aristóteles – no que diz respeito à argumentação racional – assim como com as concepções dos estoicos e mesmo dos cínicos.²⁵⁵

Werner Jaeger amplia ainda mais o leque das disciplinas e das ciências das quais o Nazianzeno fora tributário, na medida em que ele afirma que as suas homilias são repletas de alusões clássicas. Mais especificamente – ajunta Jaeger – ele possui um completo domínio de Homero, de Hesíodo, dos poetas trágicos, de Píndaro, de Aristófanes, dos oradores áticos e dos “modernistas” alexandrinos. Mais ainda: ele é familiar de Plutarco, de Luciano e dos escritores do movimento da Segunda Sofística, que são os modelos diretos do seu estilo. Neste aspecto – pondera Jaeger – ele ultrapassa Basílio e Gregório de Nissa. De resto, o Nazianzeno cita e alude inúmeras vezes a Platão a partir de um conhecimento pessoal dos seus muitos diálogos. Todavia, objeta o estudioso, a sua mente não é tão filosófica quanto

²⁵⁴ Cf. LOSSKY, Vladimir. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris: Aubier, 1944, p. 7.

²⁵⁵ Cf. DALEY, Brian E. *Gregory of Nazianzus*. London/New York: Routledge, 2006, p. 34.

aquela de Gregório de Nissa, que é um pensador original, mas cuja forma literária é menos brilhante do que aquela do Nazianzeno. Este último mostra uma sensibilidade estética que, segundo Jaeger, possui algo de feminino, de requintado e quase mórbido. Ele é o mestre da eloquência acurada epigramática e teatral. As vezes se deixa levar pela emoção e pela paixão do discurso, conquanto não tenha a potência e a retórica exuberante de um João Crisóstomo.²⁵⁶

Gregório (c. 330 – c. 390) nasceu na propriedade rural de Arianzo, nas cercanias de Nazianzo, província da Capadócia. Seu pai era bispo de Nazianzo, também chamado Gregório. Inicialmente, estudou o futuro teólogo na escola de retórica de Cesareia, na Capadócia, frequentando também, por um breve lapso de tempo, as escolas cristãs de Cesareia, na Palestina, e em Alexandria. Finalmente, se dedicou ao estudo das ciências pagãs em Atenas, 356-357, onde se encontrou com Basílio, do qual se tornou amigo até o fim da vida. Parece ter recebido o batismo somente depois de ter retornado à pátria. A instâncias da comunidade dos fieis, e contra a sua vontade, foi ordenado presbítero por seu pai em 362. Basílio sagrou-o bispo da pequena cidade de Sásima. Em 379, se encontra em Constantinopla para presidir e reorganizar a comunidade nicena, que estava ameaça pela maioria ariana. Em 380, o imperador Teodósio I o confirma como bispo desta cidade. Mas por razões de ordem política, e também por perseguições dos rivais, Gregório decidiu demitir-se e se recolheu na sua diocese natal, ainda vacante. Os últimos anos de sua vida, Gregório passou-os na ascese e na solidão em sua propriedade rural de Arianzo, dedicando-se à redação de trabalhos literários.

Dentre as suas obras, se destacam os quarenta e cinco *Sermões*; os *Cinco Discursos Teológicos*, pronunciados em 380, em Constantinopla, em defesa da doutrina trinitária contra a heresia dos eunomianos e macedonianos.²⁵⁷ Foi a partir destes *Sermões* que foi assinalado a Gregório o título de “O Teólogo”. Existem também os sermões circunstanciais pronunciados em festas litúrgicas, a que se deu

²⁵⁶ Cf. JAEGER, Werner. *Early Christianity and Greek Paideia*, op. cit., p. 78.

²⁵⁷ São chamados eunomianos – denominados também anomeus, por afirmarem que o Filho de Deus é em tudo diferente do Pai – os adeptos de Eunômio, bispo ariano de Cízico, nascido na primeira metade do séc. IV e morto depois de 393. Nos seus escritos, Eunômio sustenta que a essência da divindade é não gerada e, assim, e uma propriedade exclusiva do Pai. Consequentemente, a divindade do filho é de essência diferente, porquanto gerada. Os macedonianos derivavam seu nome de Macedônio (séc. IV), presbítero e depois bispo de Constantinopla e que, em consequência do subordinacionismo ariano, colocou igualmente em questão a plena divindade do Espírito Santo. Onde também a denominação de “pneumatômacos” para significar: os adversários do Espírito Santo, ou aqueles que combatem o Espírito Santo.

o título de *Panegíricos*. Importantes também são os *Poemas* (*Poemata domagtica et moralia*), de cunho didático. Há ainda os *Poemata historica*, de caráter autobiográfico e de inspiração elegíaca. Autobiográfico também é o escrito *De vita sua*. Contam-se ainda 245 *Cartas*, quase todas da época de seu último retiro em Arianzo, cujos temas são assuntos pessoais do próprio Gregório e dos seus amigos. Estas cartas são entremeadas de máximas e de expressões espirituosas.

Nesta seção, nós nos ateremos aos *Cinco Discursos Teológicos* e, mais particularmente, às *Orações 27 e 28*, que analisam a questão da possibilidade de se conhecer a Deus. Trata-se, pois, da problemática que vem norteando e pontilhando este nosso estudo em torno da relação fé e razão.

3.2.1 Discursos Teológicos: 27–28

O título de *Discursos Teológicos* não foi dado pelo próprio Gregório, mas lhes foi assinalado a partir dos editores modernos com base na edição dos monges maurinos, que publicaram este conjunto de *Orações* sob a numeração 27–31. Nestes *Discursos*, que são dominados, nas *Orações 29–31*, pelas análises teológicas em torno do Filho e do Espírito Santo, e onde Gregório ataca a heresia dos eunomianos e dos macedonianos – encontram-se também, nas duas primeiras *Orações (27–28)*, as questões relativas ao papel do filósofo, do teólogo e da possibilidade de se conhecer a Deus. É, pois, em torno destas duas *Orações*, ou destes dois *Discursos*, que focalizaremos a nossa atenção.

O primeiro *Discurso (Oração 27)* se apresenta como uma espécie de preâmbulo aos quatro *Discursos* seguintes, na medida em que ele acentua a necessidade de uma adequada preparação cultural e espiritual no empreendimento de todo discurso teológico. Convém, todavia, sublinhar que, aqui, a exigência de Gregório não gira em torno do estudo e da pesquisa propriamente dita, os quais devem preceder todo discurso teológico. Isto é tanto mais surpreendente quando se sabe que seus adversários, os arianos, primavam por uma preparação de ordem teológica e dialética. Gregório, no entanto, prefere mais explicitamente falar de uma exercitação espiritual – como a purificação dos pecados – ao invés de privilegiar um exercício dialético ou argumentativo propriamente dito. Ora, é justamente a argumentação dialética que o autor do *Discurso* mais censurava aos seus adversários, na medida

em que eles haviam, segundo o teólogo, transformado a teologia numa verdadeira *técnica da palavra*. De resto, esta exprobração era típica não somente do nazianzeno, mas também do seu círculo mais íntimo: Basílio de Cesareia e Gregório de Nissa. Todos estes, na sua luta contra o arianismo, se referiam polemicamente a Eunômio, que era um representante da ala extrema deste movimento. Com efeito, Eunômio negava radicalmente a natureza divina do Filho, na medida em que, sendo este gerado, não podia continuar sendo da mesma substância ou da mesma natureza daquele que o havia gerado, no caso, o Pai. Servindo-se, pois, dos termos “gerado” e “não gerado” que, segundo os nicenos, se referiam respectivamente ao Filho e ao Pai, era-se necessariamente levado a pensar na natureza do Pai e do Filho. Consequentemente, a conclusão a que devia chegar Eunômio não poderia ser outra: o Pai e o Filho são de duas naturezas diferentes.

Neste *Discurso 27*, e em parte do *Discurso 28*, retorna esta mesma problemática, na medida em que Gregório refuta um dos postulados básicos da especulação de Eunômio, qual seja, a razão humana é capaz de atingir o conhecimento de Deus. Daí que as relações lógicas que esta mesma razão estabelece – tais como “gerado” e “não gerado” – serão aptas a nos fazer compreender a verdadeira realidade das relações intratrinitárias. Para o nazianzeno, ao invés, as palavras humanas são incapazes de revelar de maneira efetiva e essencial a natureza de Deus, porquanto isto acarretaria – caso fosse possível – a destruição do próprio mistério divino. Todavia, e é nisto que reside o seu *paradoxo* fundamental, Gregório não rejeita toda e qualquer possibilidade de se conhecer a Deus. O que ele antes rechaça é a tentativa mesma de se falar de Deus em termos de uma pura racionalidade, ou “tecnicidade”, fazendo assim da teologia uma mera ferramenta dialética ou “tecnicística”.

Se o primeiro *Discurso* tem um caráter essencialmente negativo, no sentido em que Gregório satiriza e ataca os seus adversários que pretendem conhecer a Deus, o segundo *Discurso (Oração 28)* se desenvolve num plano mais decididamente positivo, porquanto aqui o teólogo irá afrontar a questão de saber se o cristão possa realmente conhecer a Deus. Estas análises que Gregório aqui apresenta não dizem respeito ao mistério trinitário propriamente dito, mas simplesmente à possibilidade dos seres humanos – com tudo aquilo que os caracteriza: seres criados e, portanto, finitos, imperfeitos – conhecerem ou não conhecerem a Deus. Para Gregório, este conhecimento é, sim, possível. Trata-se, porém, não de um conhecimento da

essência ou, mais precisamente, da natureza de Deus, mas da sua existência, que podemos atestar na visibilidade das suas obras. Portanto, estamos aqui mais uma vez diante da antiga problemática, que remonta aos estoicos, da chamada “teologia natural”. Antes, porém, de examinarmos mais especificamente esta possibilidade em Gregório, vejamos, brevemente, em que consistem os conceitos de natureza e de existência.

3.2.2 Natureza e existência

Segundo André Lalande, o conceito de natureza ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$) abriga na tradição filosófica uma vasta polissemia, apesar de ele possuir algumas significações básicas. Primeiramente, entende-se por natureza, no sentido aristotélico do termo, um princípio apto a produzir o desenvolvimento de um ser e nele realizar um certo tipo. Ela tem assim um caráter essencialmente dinâmico e autônomo, na medida em que se refere a tudo aquilo que é dotado de uma energia e de uma potência próprias. Mas a natureza pode também significar, ligada a esta última definição, a essência de um gênero e o conjunto das propriedades que o definem. É neste sentido, veremos, que Gregório Nazianzeno utilizará o conceito, na medida em que ele cobre os caracteres essenciais de um objeto, de uma ciência, de uma questão, de uma ideia, de uma instituição, etc. Vinculado a este significado, o termo natureza reenvia aos caracteres particulares que distinguem o indivíduo, como seu temperamento, a sua idiosincrasia, etc. Por conseguinte, quando se fala de natureza, pensa-se inevitavelmente em algo que é inato, instintivo e espontâneo. Assim, a natureza se opõe à experiência individual ou social. Ela se opõe também ao plano da revelação e da graça, quando se considera, por exemplo, o *estado natural* em que nascem os indivíduos. Deste modo, ela se coloca igualmente em oposição à civilização, à reflexão e a tudo o que é artificial e querido. Lembremos ainda que a natureza compreende – na perspectiva aristotélica e estoica – o conjunto das coisas que apresentam uma ordem ou que apontam para a regularidade dos fenômenos que, por sua vez, manifestam uma lei imanente ao

próprio cosmos. Esta é a razão pela qual Aristóteles opõe a natureza ao acaso (αυτοματων, τυχη).²⁵⁸

No seu artigo, *A lei natural e a lei escrita: uma leitura à luz do pensamento de Nietzsche*, Rogério Miranda de Almeida apresentou, de maneira sucinta, algumas definições que marcaram a história deste conceito na filosofia Ocidental. Assim, descreve ele:

O próprio conceito de “natureza” não é um conceito unívoco, na medida em que ele pode significar: a) um princípio de vida, de energia, de espontaneidade e de movimento em todas as coisas existentes, ou ainda, a forma, a substância ou a causa dos seres que contêm em si o princípio de seu próprio movimento (Aristóteles); b) uma ordem, uma necessidade ou uma lei imanente ao próprio mundo, como o entendiam os estóicos; c) uma imagem do pensamento ou o último termo da alma que agora se tornou um simples acidente ou um mero reflexo da inteligência (Plotino); d) o equivalente de hipóstase e/ou *ousia* (em latim: *substantia*) nos debates cristológicos do século IV; e) a causalidade (*natura naturante*) e a própria totalidade dos seres (*natura naturata*) na escolástica latina; f) a essência, a forma, o impulso espontâneo e, ainda, Deus e a concatenação das coisas criadas (Descartes); g) a fonte do conhecimento que, originária e estruturalmente, se diferencia daquela da revelação (Spinoza); h) o conjunto de todos os objetos da experiência e, também, a regularidade dos fenômenos no tempo e no espaço (Kant); i) a Ideia na forma de ser outro ou, mais precisamente, na forma da exterioridade (Hegel).²⁵⁹

Acentuemos mais uma vez que Gregório Nazianzeno emprega o conceito de natureza numa daquelas acepções aristotélicas de forma, substância ou essência. A natureza é, pois, aquilo que fundamenta o ser, que dá sustentação ao ser e, em última instância, aquilo que define *essencialmente* o ser. Ora, avancemos desde já que uma das dificuldades que Gregório relevará é justamente aquela de definir o que, por “natureza”, é indefinível e, portanto, inapreensível, incompreensível ou incognoscível. Mas, se as coisas se apresentam assim com relação à natureza, o que se entende então pelo conceito de existência?

Ainda segundo Lalande, o termo “existência” reenvia ao verbo “ser” em todas as acepções deste vocábulo. Isto inclui também a existência *em si*, independentemente do fato de ser ela *atualmente* ou *possivelmente* conhecida. Mas há também a existência da experiência, que pode estar presente na percepção ou na consciência do eu; ela pode, pois, ser concebida como objeto de experiência necessária, embora não atual. Nestes dois sentidos, este termo se opõe, de um lado, à *essência* e, de

²⁵⁸ Cf. LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF, 1985, art.: Nature.

²⁵⁹ ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A lei natural e a lei escrita: uma leitura à luz do pensamento de Nietzsche*, op. cit., pp. 292-293.

outro, ao *nada*. Numa acepção mais forte, “existência” significa uma realidade viva ou vivida em oposição às abstrações e às teorias da filosofia tradicional. Este é o sentido que lhe assinalaram, sobretudo, as correntes existencialistas em geral.²⁶⁰

É relevante e oportuno lembrar que os escolásticos opunham os termos *essentia* e *existentia*, significando por *essentia* a natureza conceptual de uma coisa e, por conseguinte, o seu poder de ser. Já a *existentia* remetia à plena atualidade de uma coisa ou, como eles próprios a denominavam, à sua *ultima actualitas*. Nesta perspectiva, a existência podia ser concebida como se ajuntando fundamentalmente, inerentemente, à própria essência. Mas isto dependia da concepção própria de cada pensador.²⁶¹

Com base nestas acepções, Étienne Gilson – nas análises que desenvolve sobre o *ser* e a *essência* em Tomás de Aquino – chama a atenção para os dois sentidos do termo “esse” admitidos pelo Aquinate: por um lado, a *essentia*, ou a *quidditas*, ou a *natura*, são reconhecidas como aquilo que define, determina ou delimita o ser das coisas; por outro lado, porém, o “esse” significa o ato primeiro desta mesma essência, ou seja, aquilo em virtude de que uma coisa é ou, em outros termos, a sua própria existência. Para Gilson, portanto, essência e existência em Tomás de Aquino estão radical e inerentemente vinculadas uma à outra. A este propósito, o medievista francês, a partir de uma expressão característica de Tomás de Aquino – *esse rei est actus essentiae* – chega mesmo a afirmar: “A letra do texto sugere que o *esse* de que se trata aqui se *confunde* com este ato primeiro, em virtude do qual cada essência é precisamente aquilo que ela é”.²⁶²

Se, portanto, a *natureza* ou a *essência* é aquilo que define uma coisa, no sentido em que ela é o fundamento ou o princípio que lhe confere vida, realidade e, por conseguinte, faz com que esta mesma coisa *seja*, a *existência*, por sua vez – de acordo com a etimologia do verbo *existir*, ou seja, *ex-sistere* (sair de, manifestar-se, aparecer, projetar-se), – reenvia à própria realidade extrínseca, concreta, exterior ou, como dizem os existencialistas, *lançada, projetada* ou *jogada* no mundo. Decerto, a perspectiva de Gregório Nazianzeno relativamente à natureza e à existência não é a

²⁶⁰ Cf. LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit., art.: Existence.

²⁶¹ Cf. *ibid.*

²⁶² GILSON, Étienne. *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 2008, pp. 94-95. Em “*confunde*”, os itálicos são nossos. Sublinhamos propositadamente o verbo “ser” (é) em virtude da ambivalência que, em latim, este verbo (*esse*) encerra. Ele significa ao mesmo tempo “ser” e “existir”. Pode-se encontrar uma descrição da rica polissemia deste verbo em: CASTIGLIONE, Luigi; MARIOTTI, Scevola. *Vocabolario della lingua latina*. Torino: Loescher, 2009, art.: Sum.

mesma que marcou os debates da Alta Escolástica sobre as noções de potência, de ato e ato puro, na medida em que, em Deus, a existência e a essência se equivalem ou se *com-fundem*. Ela não é tampouco, melhor ainda, ela é totalmente diferente daquela que caracterizaria os existencialistas. Para o autor dos *Discursos Teológicos*, a existência de Deus se dá na própria manifestação da natureza ou da criação. Uma coisa, portanto, é falar de Deus a partir de sua existência, vale dizer, de suas obras visíveis na criação, outra coisa, porém, é tentar compreender a natureza ou a essência de Deus enquanto uma substância que poderia ser apreendida e, portanto, conhecida. Esta tentativa equivaleria a querer fazer de Deus um objeto passível de ser definido, delimitado, determinado, analisado e, conseqüentemente, reduzido a um conceito, a um pensamento ou a uma ideia. Não obstante isto, urge falar de Deus. Mas de que modo?

3.3.3 Falar de Deus e conhecer a Deus – *Discurso 27*

No Capítulo 3 do *Discurso 27*, Gregório Nazianzeno discorre justamente sobre a maneira de como se deve falar de Deus. Mas já no início do Capítulo 1, ele visivelmente ataca os teólogos que se comprazem nos raciocínios dialéticos e, peremptoriamente, antecipa o seu objetivo: “Este meu discurso se dirige àqueles que fazem belos discursos”. No capítulo seguinte, o teólogo se mostra ainda mais explícito nos seus ataques à arte da dialética, porquanto ele assere sem rodeios:

Mas porque destruíram todo caminho da verdadeira fé, e porque o seu único escopo é o de “ligar e desligar” toda questão que lhes é apresentada, eles se mostram como aqueles que, nos teatros, têm o ofício de lutadores; todavia, eles não recorrem aos golpes que lhes trariam a vitória segundo as regras do pugilato, mas àqueles que os competentes não conseguem ver e, deste modo, ofuscam os ignorantes e lhes arrebatam os aplausos.²⁶³

A partir destas duas passagens, constata-se que Gregório não está atacando a filosofia enquanto tal. A sua crítica se dirige antes àqueles teólogos – conquanto ele não mencione explicitamente o nome de nenhum deles – que se servem da arte da dialética para melhor impor ou fazer passar os seus raciocínios. Convém aqui elucidar que a dialética que ataca o Nazianzeno é aquela do racioncínio centrado na *disputa*, que inclui os sofismas, as falácias e as cavilações próprias deste exercício.

²⁶³ GREGÓRIO NAZIANZENO. *I cinque discorsi teologici*. Roma: Città Nuova, 2006, 27, 2.

Não se trata, portanto, da dialética no sentido platônico do termo, cujas operações fundamentais se baseiam na análise e na síntese. Já em Aristóteles, a dialética adquire um sentido negativo. Com efeito, ao contrário da *analítica*, que tem por objeto a demonstração ou a dedução a partir de premissas verdadeiras, a dialética se baseia tão somente em raciocínios que partem de opiniões prováveis. As críticas de Gregório se voltam, portanto, para a dialética enquanto arte do provável e da persuasão baseada em argumentações retóricas.

Se retornarmos agora ao Capítulo 3, veremos que o Nazianzeno – num plano positivo – irá especificamente indicar o modo correto de se falar de Deus servindo-se, desta vez, do verbo “filosofar” (φιλοσοφειν). A este propósito, ele previne veementemente aqueles que empreenderem um discurso sobre Deus a fazerem-no do seguinte modo:

Não crede que o falar de Deus de modo filosófico (περι Θεου φιλοσοφειν) seja algo a ser realizado por qualquer um. De forma alguma: um tal argumento custa caro e não o possuem aqueles que vivem de maneira terra-a-terra. Ajuntarei ainda que não se pode falar sempre de Deus, nem a todos, nem dele se pode falar quem quer que seja; só se pode fazê-lo com certas pessoas e em certa medida.²⁶⁴

Vê-se, a partir destas admoestações, que Gregório está na tradição filosófica que remonta aos pré-socráticos e que relegava a *doxa* a um plano inferior àquele da *episteme*. Esta última se apresentava como um apanágio do sábio, do filósofo ou daquele que era capaz de intuir e deduzir as realidades inteligíveis, enquanto que a *doxa* remetia à opinião, ao incerto, ao provável e, portanto, ao senso comum. Efetivamente, Gregório é categórico e direto não somente na seletividade dos ouvintes, mas também na daqueles que se preparam para falar de Deus. Esta é a razão pela qual ele assevera: “Não podem fazê-lo todos, porque é uma tarefa que concerne àqueles que se exercitaram e transcorreram toda a sua vida na contemplação (θεωρια) e, sobretudo, purificaram a alma e o corpo ou, pelo menos, os estão purificando”.²⁶⁵

Como se pode verificar, Gregório – à diferença de Taciano e de Tertuliano – não rejeita pura e simplesmente o discurso filosófico, nem tampouco cava um fosso intransponível entre a fé e a razão. Pelo contrário, ele afirma que o “falar de Deus de modo filosófico” não é uma incumbência de fácil realização, porquanto este ofício

²⁶⁴ Ibid., 27, 3.

²⁶⁵ Ibid.

pressupõe, além da inteligência, uma preparação e uma exercitação que não é peculiar a todos. Mas quando se interrogava sobre que tipo de preparação seria recomendável, eis que, ao invés de um conhecimento e uma prática centrada sobre a filosofia, o teólogo – de maneira inesperada e paradoxal – incentiva o exercício da contemplação (θεωρία) e, mais estranhamente ainda, da purificação da alma e do corpo. Em outros termos, passamos bruscamente de um domínio filosófico para aquele da ascese. E, mais curioso ainda, é ver o autor superestimar esta prática ao advertir sobre os riscos de não deixar o que é puro tocar ou imiscuir-se com aquilo que é impuro.²⁶⁶ Esta mesma imagem ocorre no *Fédon* de Platão, quando Sócrates, em prisão e, mais precisamente, no dia de sua sentença, se põe a discorrer sobre as relações entre a alma e o corpo e sobre a necessidade de se purificar quando se intenta buscar a verdade. Com efeito, assevera o filósofo:

Então, sim, nós seremos puros, uma vez separados desta coisa insensata que é o corpo. Nós estaremos, muito provavelmente, em companhia de seres semelhantes a nós e, por aquilo que verdadeiramente é nós mesmos, nós conheceremos tudo o que existe sem mistura; sem nenhuma dúvida, isto é o verdadeiro. Deve-se temer que não seja lícito apossar-se do puro quando não se é puro.²⁶⁷

Vê-se, pois, que existe primeiramente nesta passagem do *Fédon* uma rica imagem prolongando uma tradição que remonta aos pré-socráticos, segundo a qual o semelhante é atraído pelo semelhante. Consequentemente, o semelhante não pode ser conhecido senão pelo seu semelhante. Ressalta-se, também neste mesmo texto, uma questão que está essencialmente vinculada à anterior, qual seja, as noções de puro e impuro como inconciliáveis entre si. Segundo Monique Dixsaut, a equivalência entre o “puro” (καθαρος), o “sem mancha” (εὐκρινής) e o verdadeiro (ἀληθής) transporta a noção de pureza e, portanto, de purificação (καθαρσις) do domínio religioso para a esfera filosófica. A pureza não é mais considerada como uma questão de práticas ou de ritos, mas como uma exigência para uma reflexão purificada, melhor ainda, ela se torna a condição e a indicação mesma do parentesco entre a inteligência e o inteligível, ou entre o semelhante e o semelhante.²⁶⁸

²⁶⁶ Cf. *ibid.* A necessidade de uma pureza espiritual é frequentemente afirmada por Gregório Nazianzeno. As diferentes passagens em que se encontra esta questão se acham indicadas em: GRÉGOIRE DE NAZIANZE. *Discours 27-31 (Discours Théologiques)*. Paris: CERF, *Sources Chrétiennes*, 1978, p. 76, n. 3.

²⁶⁷ PLATÃO. *Phaedo*, op. cit., 67b.

²⁶⁸ Cf. DIXSAUT, Monique. In PLATON. *Phédon*. Paris: GF Flammarion, 1991, p. 333, n. 90.

Ora, com relação a Gregório Nazianzeno, vemo-lo reproduzir, quase que literalmente, as admoestações de Sócrates no *Fédon*. Com efeito, ao introduzir o método correto do filosofar, Platão antecipa, neste diálogo, aquilo que mais tarde, isto é, no *Sofista* 263e e no *Teeteto* 189e, ele chamará de diálogo interior da alma consigo mesma. É o método a priori, fundamentalmente platônico, da introspecção, da autorreflexão ou da consciência filosófica propriamente dita. No *Fédon*, Sócrates admoesta direta e explicitamente os seus discípulos dizendo-lhes que, na busca da verdade, é imperativamente necessário desembaraçar-se do corpo, porquanto este se interpõe, no caminho desta procura, como um empeco, um obstáculo, ou um engano. É, pois, assim que se exprime o filósofo, sob a forma de interrogação:

E, sem dúvida alguma, a alma raciocina melhor quando não vêm perturbá-la nem a audição, nem a visão, nem a dor, nem prazer algum; quando, ao contrário, ela se concentra ao máximo em si mesma deixando o corpo à sua sorte; quando, rompendo o quanto lhe é possível, toda associação e todo contato com ele, ela aspira àquilo que é?²⁶⁹

Se, portanto, Sócrates aconselha seus discípulos a seguirem o caminho ou o método do reto filosofar, Gregório, por sua vez, adverte os seus sobre o momento oportuno de se falar de Deus. Quando então se pode fazê-lo? Responde o teólogo:

Quando não mais sofrermos as perturbações que nos são causadas pela lama e pela desordem das coisas exteriores, quando a nossa parte dominante não se deixar submergir pelas imagens importunas e errantes que nos vêm de fora, as quais, como algaravias, se confundem com letras bem escritas e, como se fossem lama, estragam o perfume dos unguentos.²⁷⁰

Em seguida a estas advertências, o Nazianzeno se mostrará ainda mais explícito e mais categórico sobre o falar de Deus. Ele não somente se refere ao momento oportuno de fazê-lo, mas também prescreve normas sobre quem devam ser os destinatários destes discursos e que tipo de argumentos eles devem desenvolver. Convém, no entanto, sublinhar que este Capítulo 3 é ele também permeado de ataques contra os teólogos dialéticos, que Gregório satiriza de maneira cáustica e espirituosa. Assim, devem ouvir estes discursos somente aqueles que os levam a sério e não os que o fazem levemente, como quando se ocupam de qualquer tipo de ofício, do qual, diz o teólogo, “se pode tirar prazer em palrar estupidamente como,

²⁶⁹ PLATÃO. *Phaedo*, op. cit., 65c.

²⁷⁰ GREGÓRIO NAZIANZENO. *I cinque discorsi teologici*, op. cit., 27,3. “A nossa parte dominante” (ηγεμονικόν), palavra técnica da linguagem filosófica que designa a razão.

por exemplo, depois das corridas de cavalos, nas representações teatrais, nas canções, nos prazeres do ventre e naqueles que estão abaixo do ventre”.²⁷¹ De resto, conclui o teólogo, estes argumentos devem ser acessíveis aos ouvintes e, fato importante, eles devem também levar em conta os dons naturais e as capacidades de cada um.

Ora, no capítulo seguinte (4), Gregório volta a atacar os teólogos dialéticos e ele o faz afirmando, já no início, que não recomenda que não se deva jamais pensar em Deus. Pelo contrário, ele enfatiza que a recordação de Deus deve ser em nós mais frequente que a nossa própria respiração e que, neste pensamento, devemos exercitar-nos dia e noite e, em suma, que não devemos fazer outra coisa senão pensar em Deus. Curiosamente, porém, Gregório introduz aqui uma inflexão no que diz respeito a pensar em Deus. Uma coisa, portanto, é o “falar de Deus” (περι Θεου φιλοσοφειν), outra coisa, porém, é o “falar sobre Deus” (το θεολογειν). Se, pois, no que concerne ao primeiro “falar”, ele emprega o verbo “filosofar” (φιλοσοφειν), no segundo ele se serve do verbo “teologizar” (θεολογειν). Convém notar que, em italiano, o primeiro verbo foi traduzido assim: “falar de Deus de modo filosófico” (*parlare di Dio in modo filosofico*); em inglês, traduziu-se por: “filosofar sobre Deus” (*to philosophise about God*). Com relação ao segundo verbo (θεολογειν), o italiano preferiu a tradução: “fazer discursos sobre Deus” (*far discorsi su Dio*); o inglês, ao invés, verteu-o por “falar sobre Deus” (*talking about God*). Já o francês, na tradução da *Sources Chrétiennes*, de que também nos servimos, preferiu traduzir ambos os verbos (φιλοσοφειν e θεολογειν) por: “disputar sobre Deus” (*disputer sur Dieu*).²⁷²

Não foi por acaso que Gregório se serviu do verbo “φιλοσοφειν” e, depois, do verbo “θεολογειν”. Devemos aqui lembrar-nos de que ele desenvolve estes *Discursos* em polêmica com os eunomianos e os macedonianos, para os quais a dialética é uma arma privilegiada nas disputas teológicas. Deve, pois, ser esta a razão pela qual o vocábulo “θεολογειν” adquire, sob a pena do Nazianzeno, um sentido pejorativo, diferente, porém, daquele que o termo “teologia” havia recebido nos dois primeiros séculos da era cristã. Conforme descrevemos no primeiro capítulo destas reflexões – ao tratarmos de Justino Mártir (1.3.1) –, o termo “filosofia”

²⁷¹ Ibid.

²⁷² A tradução inglesa a que aludimos é a seguinte: GREGORY OF NAZIANZUS. *Five Theological Orations*. Toronto: University of Toronto, 2013.

era empregado ao invés da palavra “teologia” porque, no período clássico grego, a “teologia” significava a narrativa sobre os deuses ou, simplesmente, a mitologia. Donde a preferência de Justino pela expressão, a “verdadeira filosofia”, quando ele fala da busca e do encontro da verdade que, para ele, se achava nas Escrituras. Certo, tanto Justino quanto Gregório se utilizam da palavra “filosofia” para significarem o estudo de Deus. Quanto ao vocábulo “teologia”, o primeiro o evita em virtude – como já dissemos – da sua possível confusão com a mitologia, ou com o estudo dos deuses; já o Nazianzeno se serve pejorativamente deste termo para justamente atacar os “charlariantos” da teologia, que fazem uso da dialética.

Em Gregório, portanto, *o paradoxo atinge o seu clímax*: a filosofia assume o papel de um discurso recomendável sobre Deus, na medida em que ela *tenta* conhecê-Lo e dele falar e transmitir a verdade. Já a teologia – aquela que ataca Gregório – tem a pretensão de defini-lo, delimitá-lo, analisá-lo e, em suma, dele conhecer a *natureza* (φυσικς). Quando, porém, ele se refere ao teólogo (θεολογος), ele o faz de maneira positiva com a ressalva, todavia, de que o teólogo deve passar por um processo de purificação e de transformação à maneira de uma estátua que deve ser plasmada, esculpida e burilada.²⁷³ É, pois, no Capítulo 7 deste *Discurso 27* que Gregório traça a imagem do teólogo ideal, aquele que deve manter-se distante da logomaquia, isto é, dos litígios decorrentes das querelas dialéticas. Estas representam para o Nazianzeno uma verdadeira doença e uma mórbida insaciabilidade.

Curioso, porém, é ver Gregório – ao terminar este *Discurso 27* – saltar bruscamente dos ataques dirigidos contra os teólogos dialéticos para uma crítica acirrada contra os próprios filósofos da antiguidade. Assim, no Capítulo 10, ele começa por atacar Pitágoras e, em seguida, Platão, a quem, paradoxalmente, recorre como a uma de suas principais fontes. Entram também no rol de suas críticas: Epicuro, Aristóteles, os estoicos e os cínicos. Ao final deste Capítulo 10, mais uma vez faz-se ressaltar o *paradoxo* fundamental que marca os ataques de Gregório contra os filósofos, porquanto, imediatamente após as suas investidas, ele

²⁷³ Cf. GREGÓRIO NAZIANZENO. *I cinque discorsi teologici*, op. cit., 27,7. A imagem da estátua de que se serve Gregório já se achava em Plotino com a diferença, porém, de que Plotino fala, não do teólogo, mas do filósofo, quando este se coloca no caminho da contemplação da beleza da alma. Diz o autor das *Enéadas*: “Retorna em ti mesmo e olha; se não te vês ainda interiormente belo, faz como o escultor de uma estátua que deve torná-la bela. Ele recorta, raspa, alisa, lima de novo até que no mármore apareça a bela imagem. Então como ele, retira de ti o supérfluo, endireita o que é oblíquo, purifica o que é fosco e torna-o brilhante; não cesses de esculpir a tua própria imagem até que não se manifeste o esplendor divino da virtude e não vejas a temperança sentar-se sobre um trono sagrado”. PLOTINO. *Enneadi*. Milano: Bompiani, 2004, I, 6,9.

afirma sob a forma de um estímulo: “Exercita, rogo-te, o teu raciocínio sobre o mundo, ou sobre os mundos, sobre a matéria, sobre a alma, sobre as naturezas racionais – tanto as melhores quanto as piores – sobre a ressurreição, o juízo final, a doutrina da retribuição e os sofrimentos de Cristo”.²⁷⁴ Ora, como explicar este repentino encorajamento de Gregório para que o discípulo exercite o seu raciocínio sobre questões de cunho nitidamente filosófico, tais como o mundo, a matéria, a alma e as naturezas racionais? Não havia ele justamente acabado de dirigir suas invectivas contra os filósofos que já haviam examinado estas mesmas questões? Isto é tanto mais paradoxal quando o teólogo conclui suas recomendações constatando: “Neste domínio, a consecução da verdade não é coisa inútil e o enganar-se não comporta perigos. Em todo caso, nós encontraremos a Deus: por enquanto, de modo limitado, porém, mais tarde, talvez, de maneira mais completa”.²⁷⁵ Não é, pois, por acaso que, no final deste *Discurso*, ele afirma que, pelo raciocínio, “nós encontraremos a Deus: por enquanto, de modo limitado”. É como se ele já estivesse antecipando o que irá desenvolver, no *Discurso* seguinte (28), a respeito da incognoscibilidade da natureza de Deus e da possibilidade de conhecer a sua existência.

3.3.4 Da natureza e da existência de Deus – *Discurso 28*

Com efeito, o Nazianzeno abre o *Discurso 28* retomando a figura do teólogo e evocando, mais uma vez, as metáforas da purificação, da luz e da exercitação no raciocinar, ao mesmo tempo em que ele lhe assinala um duplo papel: o do filósofo e o do teólogo. É neste ponto que ele introduz a distinção capital, no que diz respeito ao conhecimento, entre a natureza e a existência de Deus: a primeira não pode ser de modo algum conhecida, já a segunda se dá a conhecer pela própria visibilidade dos fenômenos na natureza e pela ordem que eles manifestam na obra da criação.

Para ilustrar esta distinção, o Nazianzeno se serve primeiramente de imagens e figuras que apontam para a impossibilidade de se conhecer a natureza de Deus, e ele o faz baseado em *Êxodo 24*, que descreve a subida de Moisés à montanha. Note-se, porém, que em *Êxodo 24, 15-18*, Moisés sobe à montanha somente com

²⁷⁴ GREGÓRIO NAZIANZENO. *I cinque discorsi teologici*, op. cit., 27,10.

²⁷⁵ Ibid.

Josué e não com as outras companhias que *Êxodo 24,1-9* menciona: Aarão, Nadab, Abiú e os setenta anciãos de Israel. Foi lá que lahweh falou a Moisés envolto em nuvens. Mas é curioso notar que, nesta última versão (*Êxodo 24, 15-18*), não se fala explicitamente da visão de lahweh. Certo, o texto se refere à glória de lahweh como “um fogo consumidor no cimo da montanha” (*Ex 24,17*), porém, ele não afirma que Moisés teria contemplado a face de lahweh. Com efeito, conclui o autor sacro: “Moisés, entrando pelo meio da nuvem, subiu à montanha. E Moisés permaneceu na montanha quarenta dias e quarenta noites” (*Ex 24,18*). Ora, depois de *Êxodo 24*, Gregório passa abruptamente para *Êxodo 33*, onde lahweh, antes da renovação da Aliança em *Êxodo 34*, disse a Moisés: “Eis aqui um lugar junto a mim; põe-te sobre a rocha. Quando passar a minha glória, colocar-te-ei na fenda da rocha e cobrir-te-ei com a palma da mão até que eu tenha passado. Depois tirarei a palma da mão e me verás pelas costas. Minha face, porém, não se pode ver” (*Ex 33, 21-23*). Embora o teólogo não dê explicitamente a referência desta passagem, ele a descreve com ricas imagens, colocando-se ele próprio no lugar de Moisés. É que Gregório quer precisamente enfatizar a impossibilidade de se ver a Deus face a face e, por conseguinte, de conhecer a sua substância ou a sua natureza. Esta é a razão pela qual ele declara:

Mas porque lancei para dentro um olhar, com dificuldade consegui ver a parte posterior de Deus, embora estivesse fora da fenda da rocha. E depois de ter eu emergido e olhado, eu vi, não a primeira e puríssima substância, aquela que é conhecida somente de si própria, mas a sua parte final, aquela que chega até nós.²⁷⁶

Esta substância que não pode ser vista nem conhecida é precisamente a natureza de Deus; ela permanece, para o teólogo, necessária e eternamente incognoscível, porquanto nenhuma visão e nenhuma linguagem poderiam jamais exprimir aquilo que é essencialmente indefinível e inefável. Somente a existência de Deus pode ser conhecida. Mas de que modo? Como já dissemos acima, pela visibilidade dos fenômenos da natureza e pela ordem que estes mesmos fenômenos manifestam enquanto criação e governo de Deus. Compreende-se então por que, logo em seguida, o teólogo ajunta que a grandeza de Deus se encontra nas criaturas e nos seres por ele criados e governados. Esta existência, ou esta visibilidade de

²⁷⁶ *Ibid.*, 28.3.

Deus nas criaturas, é o que Gregório significa pela metáfora: “a parte posterior de Deus”. Com efeito, explica ele:

Eis, pois, em que consiste a parte posterior de Deus: aquilo que se conhece dele depois da sua passagem, como se conhecem as sombras do sol sobre as águas e as imagens que representam o sol para olhos doentes, porque não é possível ver o próprio sol. Ele supera com a pureza de sua luz toda a nossa sensação.²⁷⁷

Curiosamente, Gregório fala não somente da visibilidade ou do reflexo de Deus na criação e na regularidade dos fenômenos, mas também enfatiza a questão da linguagem, e ele o faz referindo-se à famosa sentença de Platão, em *Timeu* (28c), segundo a qual é difícil compreender Deus, e falar de Deus é verdadeiramente impossível. No entanto, o teólogo reformula esta sentença radicalizando-a e exprimindo-a deste modo: “Falar de Deus é impossível e compreendê-lo é ainda mais impossível”.²⁷⁸ É aqui que ele faz ressaltar a importância da linguagem e do ouvir, na medida em que a palavra poderia talvez manifestá-lo, se não de maneira adequada, em todo caso, obscuramente, àquele que não seja afetado de alguma doença auditiva e que não seja tardo de mente. Todavia, ele volta a relevar: “Mas compreender com a mente uma substância tão grande é absolutamente impossível e irrealizável, não somente para aqueles que são pesados e voltados para a terra, mas também para aqueles que são de espírito elevado e amam a Deus”.²⁷⁹ Gregório, porém, não se dá por satisfeito com esta constatação; ele problematiza ainda mais a possibilidade de se conhecer a Deus, na medida em que, subindo na escala ontológica dos seres espirituais, ele mostra esta impossibilidade mesmo por parte daqueles que se encontram vizinho a Deus. Efetivamente, diz o teólogo:

E nem mesmo posso dizer se seria possível às substância inteligíveis, mais elevadas que nós e que, graça à sua vizinhança com Deus e ao fato de serem elas tocadas pela luz divina, poderiam também ser esclarecidas ou ser iluminadas, se não de maneira total, pelo menos de modo mais perfeito e mais nítido do que nós.²⁸⁰

Como se pode deduzir, Gregório antecipou, em mais de um aspecto, aquilo que, a partir do século V, Dionísio Areopagita desenvolverá sob o nome de “teologia apofática”. Coincidentemente, na sua última obra, *Teologia mística*, o autor da *Hierarquia celeste*, se servirá das mesmas metáforas e figuras de que também se

²⁷⁷ Ibid.

²⁷⁸ Ibid., 28, 4.

²⁷⁹ Ibid.

²⁸⁰ Ibid.

utilizara Gregório com relação à subida de Moisés à montanha. Assim, descreve o Areopagita:

Portanto, Moisés, libertando-se de todas as coisas que são vistas e daquelas que veem, penetra na nuvem verdadeiramente secreta da ignorância, na qual ele faz calar toda percepção cognoscitiva e adere Àquele que é completamente impalpável e invisível, porque ele pertence completamente Àquele que a tudo transcende e não pertence a nenhum outro, porquanto ele está unido de modo superior àquele que é completamente desconhecido, *mediante a inatividade de todo conhecimento, capaz, portanto, de conhecer além de toda inteligência com o não conhecer nada*.²⁸¹

Nesta última obra, Dionísio Areopagita extrapola a sua concepção segundo a qual Deus só pode ser conhecido de maneira negativa. Com efeito, aqui nem negativamente se pode falar de Deus, porquanto ele se apresenta como o inefável, o indizível, o indelimitável ou o inapreensível por excelência. Quanto a Gregório, e, mais especificamente, no *Discurso 28* do qual ora nos ocupamos, Deus – conforme explicamos mais acima – não pode ser conhecido na sua natureza, mas somente de maneira indireta, isto é, através de sua existência. Porém, no Capítulo 5 deste mesmo *Discurso 28*, o teólogo emite alguma ressalva quanto à possibilidade de conhecê-lo mesmo através de sua existência. Efetivamente, o Nazianzeno pondera que não se pode adquirir um conhecimento exato nem mesmo da criação, na medida em que desta podemos contemplar somente as sombras, as manifestações e os reflexos na própria natureza.²⁸² Aqui, ele evoca o *Salmo 8,4*, que diz: “Quando vejo o céu, obra dos teus dedos, a lua e as estrelas que fixaste”. Se, portanto, o teólogo supõe que é difícil conhecer rigorosamente mesmo as obras de Deus na criação, esta dificuldade só tenderá a aumentar quando nos transportamos para o próprio seio de Deus. De fato, sublinha ele: “O nosso argumento diz respeito à natureza que está acima daquelas substâncias, que delas é a causa; trata-se de uma natureza inapreensível e incompreensível. Portanto, o que estou a dizer não se refere à sua existência, mas à sua essência”.²⁸³

Todavia, conquanto Gregório insista sobre a incognoscibilidade da natureza de Deus, ele não abdica ao esforço e ao empreendimento de aduzir alguns argumentos que levariam à demonstração da existência de Deus e, conseqüentemente, ao seu conhecimento, mesmo sendo este de maneira indireta. A este respeito, ele

²⁸¹ DIONISIO AREOPAGITA. *Teologia mística*, capítulo I, [1001A]. In *Tutte le opere*, op. cit. Itálicos nossos. A este respeito, veja o que desenvolvemos supra: 2.1.3.5 *Do paradoxo e da significação*.

²⁸² Cf. GREGÓRIO NAZIANZENO. *I cinque discorsi teologici*, op. cit., 28, 5.

²⁸³ Ibid.

desenvolve aquilo que se denomina uma “teologia natural”, na qual se faz sentir uma inegável influência de Orígenes que, por sua vez, remonta a um dos três tipos de teologia que introduziram os estoicos: a teologia natural ou física, a teologia civil ou política e a teologia mítica ou fabulosa. Com efeito, como mostramos na seção 2.1.3.3 (*A fé, a razão, as Escrituras*), Orígenes se refere à possibilidade de um conhecimento a posteriori de Deus da seguinte forma: “Pois, embora ninguém possa falar dignamente de Deus Pai, ainda é possível dele adquirir alguma noção a partir da nossa experiência da criação visível e dos pensamentos instintivos da alma humana”.²⁸⁴ Quanto às análises que tece Gregório, esta possibilidade de se conhecer *naturalmente* a Deus se apresenta sob uma dupla modalidade: aquela veiculada pelos próprios olhos e outra que nos dá a própria lei natural. A primeira se manifesta à visão do sujeito a partir da própria regularidade dos fenômenos que se desenrolam no seio da natureza, enquanto que a segunda pressupõe uma dedução a partir desta mesma ordem que nos leva a inferir a existência de uma causa. É, pois, eminentemente *paradoxal* o fato de o Nazianzeno que, ao final do *Discurso 27* (10), havia enumerado toda uma série de ataques contra os filósofos antigos – inclusive contra os estoicos – basear-se agora num raciocínio essencialmente filosófico para justamente demonstrar a existência de Deus. Esta demonstração, a partir da lei natural, pressupõe a ordem, a conservação e o governo do mundo. Estes conceitos e estas noções são típicas do estoicismo, com a ressalva, porém, de que Gregório, enquanto teólogo cristão, aqui também inclui o conceito de criação. Com efeito, declara ele sob o modo de interrogação: “Como, de fato, teria podido começar ou subsistir todo este universo se Deus não tivesse dado substância ao todo e não o conservasse?”²⁸⁵ Neste ponto, o teólogo introduz uma metáfora que ele toma de empréstimo a Platão, ao qual, paradoxalmente, havia igualmente dirigido as suas críticas. Trata-se da imagem da lira de que Platão se servira no *Fédon* e através da qual ele ilustra a sua doutrina da reminiscência. Diz o filósofo:

Ora, sabes bem o que experimentam os amantes à vista de uma lira, de uma vestimenta ou de qualquer outro objeto habitualmente utilizado por aquele que eles amam: desde que eles percebem a lira, imediatamente formam no seu pensamento a ideia do jovem a quem pertence esta lira. Pois bem, é isto que significa uma reminiscência.²⁸⁶

²⁸⁴ ORÍGENES. *On First Principles*, op. cit., Book I, Chapter III, 1.

²⁸⁵ GREGÓRIO NAZIANZENO. *I cinque discorsi teologici*, op. cit., 28, 6.

²⁸⁶ PLATÃO. *Phaedo*, op. cit., 73d.

Quanto a Gregório, logo após ter falado da criação, da conservação e da ordem do mundo, ele ilustra esta concepção introduzindo o mesmo exemplo da lira, mas reformulando-o da seguinte maneira:

Se alguém visse uma lira perfeitamente disposta, a ordem e o jogo de suas várias partes, ou se dela escutasse o som, não pensaria talvez em quem a construiu e não remontaria imediatamente a ele com o pensamento, mesmo se não pudesse conhecê-lo com os olhos? Do mesmo modo, é-nos evidente o princípio criador do universo que move e conserva tudo aquilo que ele criou, mesmo se não conseguimos compreendê-lo com o pensamento. Demasiado estulto seria, pois, aquele que não quisesse proceder até este ponto e não seguisse as indicações que, neste sentido, lhe deu a natureza.²⁸⁷

Resta, porém, que mesmo deduzindo a existência de Deus a partir da lei natural, melhor, mesmo imaginando a substância divina, o sujeito jamais poderá, segundo Gregório, alcançá-la e demonstrá-la cabalmente. Com efeito, interroga-se ele: “Quem jamais poderia atingir, deste modo, o extremo cume da sapiência?”²⁸⁸ Esta é a razão pela qual o teólogo se serve novamente de ricas metáforas – inspiradas no *Salmo 118, 131* e em Paulo (*1Cor 2,10*) – para ressaltar a inefabilidade de Deus. E ele ilustra este pensamento se interrogando, mais uma vez: “Quem jamais ‘abriu’ de tal maneira a ‘boca’ do pensamento e ‘levou o espírito’ para poder compreender Deus por meio do espírito, ‘que sonda todas as coisas, até mesmo as profundezas de Deus?’”²⁸⁹ Neste ponto, Gregório se mostra ainda mais paradoxal, na medida em que releva, sobremaneira, a impossibilidade de se conhecer a Deus. De fato, é impossível lançar a última palavra sobre aquilo que se esquiva e, conseqüentemente, resiste a toda significação, a toda denominação, a toda qualificação e, em suma, a todo conhecimento. O objeto do conhecimento ou, melhor ainda, o objeto do desejo do conhecimento permanece sempre em outro lugar. É o próprio Gregório quem o diz: “Assim, não haveria mais necessidade de proceder-se além, porque se possuiria definitivamente o cume daquilo que se pode desejar, que é o objeto ao qual tende todo o comportamento e toda a mente do homem elevado”.²⁹⁰

Como se pode constatar, o teólogo tocou o cerne da problemática do desejo, na medida em que o objeto do desejo faz tanto mais gozar quanto mais este objeto permanece ausente ou, no caso do conhecimento, quanto mais ele resistente à

²⁸⁷ GREGÓRIO NAZIANZENO. *I cinque discorsi teologici*, op. cit., 28, 6.

²⁸⁸ Ibid.

²⁸⁹ Ibid.

²⁹⁰ Ibid.

significação enquanto tal. Isto é eminentemente paradoxal, porquanto o gozo, ou o deleite, é tanto mais intenso quanto mais *faltante*, *ausente* e resistente se “mostra” aquilo que se quer alcançar. Isto nos faz lembrar o dito do Apóstolo Paulo com relação à esperança da salvação. É curioso notar que, assim como o Nazianzeno, o Apóstolo Paulo também já antecipa, em mais de um aspecto, aquilo sobre o qual a psicanálise dará tanta ênfase: a questão do desejo e, mais precisamente, a *falta* que este mesmo desejo acarreta, ou melhor, manifesta. Com efeito, na *Carta aos Romanos* (8, 24), o Apóstolo declara: “Pois nossa salvação é objeto de esperança; e 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”.²⁹¹ É, pois, repita-se, *altamente paradoxal* o fato de Gregório terminar o Capítulo 7 do *Discurso 28* apontando justamente para a impossibilidade de se conhecer completamente a Deus, ao mesmo tempo, deixando pressupor que esta busca se prossegue na medida mesma em que o objeto do desejo escapa à nossa tentativa de apreendê-lo.

Este paradoxo da relação fé e razão, e as implicações que ele suscita – tais como a questão da linguagem, da significação, da interpretação, do conhecimento e, em suma, do desejo – nós vimos tentando mostrá-lo, ao longo deste estudo, sob a modalidade de três tendências principais. Assim, demos ênfase a pensadores tais como o Apóstolo Paulo, Justino, Taciano, Tertuliano, Clemente de Alexandria, Orígenes, Basílio de Cesareia e, por fim, Gregório Nazianzeno. Avancemos desde já que, dos três Capadócijs – Basílio de Cesareia, a Gregório Nazianzeno e Gregório de Nissa – este último é considerado como aquele que mais acentuou a relação da teologia com a filosofia. Em outros termos, se Basílio é habitualmente visto como o pastor e o educador, se Gregório Nazianzeno é denominado o “Teólogo”, Gregório de Nissa é, por sua vez, colocado na categoria de “filósofo”. Mas em que propriamente consiste o seu pensamento e, mais exatamente, a sua concepção da relação fé e razão? Vejamos.

3.4 Gregório de Nissa: Deus – o *Nous* – o homem

Gregório nasceu por volta de 335, possivelmente no Ponto, em Neocesareia. Sua educação inicial foi feita no seio de sua própria família, sob forte influência da irmã

²⁹¹ Itálicos nossos.

Macrina, a quem chamava de “mestra”, e do irmão Basílio, por ele designado “meu pai e mestre, o admirável Basílio”.²⁹²

Gregório seguiu o ciclo da *paideia* grega antiga; isto significa que ele adquiriu um sólido conhecimento da literatura clássica e, juntamente com este conhecimento, um perfeito domínio da retórica e, mais exatamente, da retórica sofística. Com efeito, os seus escritos testemunham que ele foi, sobretudo, influenciado pela Segunda Sofística. De acordo com Louis Méridier, no seu estudo intitulado, *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse*, o teólogo critica a retórica sofística e a apresenta como incompatível com as Escrituras. Paradoxalmente, porém, mormente no *Diálogo com Macrina*, ele se serve abundantemente da arte retórica – com o emprego de metáforas, metonímias, imagens eloquentes, sintaxes singulares e preciosismos – para melhor convencer o leitor sobre as ideias que ele desenvolve nesta obra.²⁹³ Na verdade, pondera Méridier, o uso da retórica na segunda metade do século IV não era uma característica exclusiva de Gregório de Nissa. Neste período, ele já se havia generalizado em pensadores cristãos, tais como os outros dois capadócijs – Basílio e Gregório Nazianzeno – e será também característico de teólogos como Agostinho, Jerônimo e Sinésio. Releve-se que também estes escritores, segundo o estudioso francês, expressavam o paradoxo de criticar a retórica profana, ao mesmo tempo em que dela se serviam.²⁹⁴ É esta também a visão de Werner Jaeger, segundo a qual, não somente Gregório de Nissa, mas também Gregório Nazianzeno e Basílio estavam profundamente imbuídos de uma formação retórica e literária gregas. De resto, o livre uso que eles faziam da tradição grega era abertamente criticado pelos seus contemporâneos. Para defender-se destas acusações, os capadócijs – inclusive Gregório de Nissa – evocavam a figura de Moisés que, segundo eles, havia não somente aprendido, mas também utilizado a sabedoria dos egípcios, na qual ele tinha sido iniciado. É neste

²⁹² Cf. GREGÓRIO DE NISSA. *The letters*. Vol. 83. Boston: BRILL, 2007. *Letter 13*, 4. Com relação à sua irmã Macrina, na obra intitulada, *A alma e a ressurreição*, também chamada *Diálogo com Macrina*, ela não é mencionada pelo seu próprio nome ao longo de todo o diálogo, mas é designada pelos termos “virgem” (παρθενος) e “mestra” (διδασκαλος). Note-se, contudo, que estes vocábulos estão no gênero masculino. Vejamos, pois, o que diz Gregório: “Basílio, grande entre os santos, passou desta vida humana para Deus; apresentou-se então um motivo comum de luto para as Igrejas: e eu, enquanto estava em vida a nossa irmã e mestra, me aprestei a dividir com ela o infortúnio do nosso irmão”. GREGÓRIO DE NISSA. *Sull'anima e la resurrezione*. Milano: Bompiani, 2007, Prologo, 1.

²⁹³ Cf. MÉRIDIER, Louis. *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse*. Paris: Hachette, 1906, p. 61.

²⁹⁴ Cf. *ibid.*, 58-60.

sentido que Gregório de Nissa reivindica uma prática liberal referindo-se expressamente ao exemplo de seu irmão, Basílio. Ainda segundo Jaeger, a filosofia dos capadócijs mostra que a sua admiração pela investigação grega das coisas vai além de uma simples forma. Se assim não fosse, como então explicar a crítica que endereçavam os cristãos a Gregório de Nissa, segundo a qual ele interpolava “filosofia estrangeira” à leitura da Bíblia? A este propósito, o estudioso de Aristóteles supõe que *A vida de Moisés* fora escrita justamente como uma resposta a estas acusações. Em contrapartida, pondera Jaeger, não se verifica em Gregório de Nissa um entusiasmo cego e acrítico com relação a tudo aquilo que é grego. A este respeito, ele cita uma frase do teólogo, extraída da obra *Contra Eunômio*, segundo a qual: “Nada é mais característico dos gregos do que a sua crença de que a força do cristianismo reside no dogma”.²⁹⁵

As obras de Gregório de Nissa são marcadamente influenciadas pelo platonismo e, mais particularmente, pelo medioplatonismo e os inícios do neoplatonismo. Isto se verifica sobretudo no *Diálogo com Macrina*, cujo paralelo com o *Fédon* de Platão é inegável. Temas evidentemente platônicos, como a imortalidade da alma, a *participação* e a aspiração do homem para o transcendente recorrem constantemente nos escritos e no pensamento do teólogo. Todavia, nota-se também um esforço e um empreendimento da parte de Gregório por fazer corresponder estes temas filosóficos àqueles que se encontram nas Escrituras, tais como a ressurreição dos mortos e a “imagem e semelhança” do homem vis-à-vis do Criador. Do ponto de vista teológico, e a exemplo dos outros dois capadócijs, Gregório se baseia essencialmente na tradição alexandrina de Filão e de Orígenes. Deste último ele é tributário, por exemplo, da doutrina da apocatástase. A este propósito, é curioso notar que o II Concílio de Constantinopla (553), proferiu anátemas contra Orígenes, condenando mais tarde esta doutrina, sem no entanto anatemizar o teólogo capadócio. Ademais, é bem provável que Gregório, graças ao influxo do médico Galeno, tenha também recebido uma consistente formação médica. Testemunha disto é a sua linguagem – especialmente no capítulo XXX (Algumas considerações tiradas da medicina sobre a constituição de nosso corpo) de *A criação do homem* – em que frequentemente ressurgem figuras, imagens e

²⁹⁵ Cf. JAEGER, Werner. *Early Christianity and Greek Paideia*, op. cit., pp. 80-82.

comparações típicas da medicina.²⁹⁶ Além dos conhecimentos da medicina, Gregório demonstra também uma evidente familiaridade com os conhecimentos da astronomia, da geometria e da música.

Ainda do ponto de vista biográfico, Gregório se dedicou inicialmente ao ensino e se casou. Mas depois, a exemplo do irmão Basílio e da irmã Macrina, consagrou-se à vida ascética. Foi então nomeado bispo de Nissa por Basílio em 371. Contudo, acusado de má administração econômica pelos adversários heréticos, abandonou por um breve período a sua sede episcopal, à qual retornou em seguida.²⁹⁷ Pouco depois do Sínodo de Constantinopla, em 394, do qual tomou parte, Gregório faleceu. Em meio às suas atividades de pastor e de teólogo, ele pronunciou importantes homilias e discursos fúnebres e dedicou-se a compor várias obras de caráter filosófico-teológico, dentre as quais se destacam: *A grande catequese*, *A criação do homem*, *Sobre a virgindade*, *A vida de Macrina*, *Contra Eunômio*, *Contra fatum* e *A vida de Moisés*. Dado, porém, que o nosso principal objeto de estudo é o das relações entre a fé e a razão, urge, pois, perguntarmo-nos: em que propriamente consiste a concepção de Gregório vis-à-vis da filosofia?

3.4.1 A filosofia como ideal e como virtude

Quando se fala de filosofia em Gregório de Nissa, não se pode dissociá-la das Escrituras e da doutrina cristã em geral, que ele toma como a sua referência principal. Consoante ao que mais acima antecipamos, Gregório se serve de conceitos gregos e, mais especificamente, medioplatônicos e neoplatônicos, na leitura que faz das Escrituras, e vice-versa. Mas o que entende ele por filosofia? Esta é, de fato, uma questão não facilmente respondível, na medida em que – conforme explicamos no início deste estudo – o termo “filosofia” adquiriu um significado especial nos primeiros séculos da era cristã.²⁹⁸ A este propósito, o estudioso Pierre Maraval nos informa, sob a forma de sinopse, que a “verdadeira filosofia” equivale para Justino à “sabedoria cristã” ou, nas suas próprias palavras, à

²⁹⁶ Outras comparações tiradas da área da medicina podem ser encontradas na sua obra, *A grande catequese*, de modo especial nos Capítulos VIII, XXVIII, XXIX, XXXII, XXXV. Na obra *A alma e a ressurreição*, na Parte II, “A natureza da alma”.

²⁹⁷ Cf. GREGÓRIO DE NISSA. *The letters*, op. cit., *Letter 6*.

²⁹⁸ Veja supra: 1.3.1 Justino Mártir: a Verdade e as sementes do Logos.

revelação e à doutrina cristã.²⁹⁹ Já para Clemente de Alexandria, pelo menos no *Pedagogo*, a filosofia assume um papel essencialmente moral, na medida em que a própria vida moral é animada pela fé.³⁰⁰ Ainda segundo Maraval, foi graças sobretudo aos capadócijs que a palavra filosofia se integrou na linguagem dos cristãos adquirindo, porém, significados diversos. No que diz respeito, por exemplo, à *Vida de Macrina*, a filosofia equivale praticamente à “vida monástica”, pois foi num quadro explicitamente monástico que Macrina vivenciou o seu ideal ascético. Todavia, não se deve tomar nem o termo “monástico”, nem tampouco o termo “filosofia” num sentido rígido e cristalizado. Nesta questão, Gregório, à semelhança de seu irmão Basílio, mostra que o ideal da filosofia não se reduz à vida monástica, mas reenvia, de maneira mais ampla, à perfeição da vida cristã. É neste sentido que, já no Prólogo da *Vida de Macrina*, o teólogo afirma que a sua irmã, “graças à filosofia, se alcançou até os mais elevados píncaros da virtude humana”.³⁰¹ De resto, esta dinâmica da virtude inclui um progresso que não cessa de desdobrar-se, de sorte que, se Macrina alcançou o ápice da perfeição, isto se deu a uma vida que, “sem cessar, cresceu na virtude”. Mas este crescimento é também um crescimento de sua própria filosofia que, “sem cessar, progrediu em direção da maior pureza e se enriqueceu dos bens que ela descobrira”.³⁰² Gregório tem a filosofia em tão alto apreço que ela é o meio privilegiado de se desenvolverem meditações sobre as realidades humanas e celestes. Assim, diz ele na mesma obra: “Através da mais alta filosofia, ela se pôs a proferir discursos elevadíssimos, tratando da natureza humana e desvelando, com suas palavras, o plano da providência divina e expondo conceitos relativos à vida futura como se estivesse inspirada pelo Espírito Santo”.³⁰³

Urge relevar que Gregório, a exemplo dos outros dois capadócijs, como também à semelhança de Clemente de Alexandria e de Orígenes, não vê nem uma antinomia (Tertuliano e Taciano) nem tampouco uma pura e simples identificação da filosofia com a teologia (Justino). Ele parece antes pressupor uma complementariedade ou uma inter-relação harmoniosa entre uma e outra. Melhor ainda: segundo ele, pode-se discutir filosoficamente, utilizando-se de uma chave

²⁹⁹ Cf. MARAVAL, Pierre. In GRÉGOIRE DE NYSSE. *Vie de Sainte Macrine*. Paris: CERF, 1971, p. 90.

³⁰⁰ A este respeito, Clemente de Alexandria se exprime, sob a forma de interrogação, da seguinte maneira: “Como, pois, chegaste à fé? Como, pois, ainda amas a Deus e ao teu próximo sem praticar a filosofia?” CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Le Pédagogue*, op. cit., III, 78,1.

³⁰¹ GREGÓRIO DE NISSA. *La vita di S. Macrina*. Milano: Paoline, 1988, 1. Premessa.

³⁰² Op. cit., 10-11.

³⁰³ Op. cit., 16.

cristã de leitura, sobre temas que de fato se colocam na intersecção da filosofia com a teologia. É assim que ele narra que Macrina discutia filosoficamente, numa perspectiva cristã, sobre questões tais como a alma, o nascimento, a mortalidade e a libertação da alma através da morte, que nos faz passar de novo à vida.³⁰⁴ Aqui também é inegável a influência do *Fédon* de Platão sobre a questão da relação corpo e alma. Com efeito, diz Sócrates:

Porque se é impossível, na companhia do corpo, obter algum conhecimento puro, então de duas uma: ou não existe nenhuma maneira possível de adquirir o saber, ou o conseguiremos apenas quando estivermos mortos, pois é então que a alma, ao estar separada do corpo, existirá em si mesma e por si mesma, mas nunca antes.³⁰⁵

Se as coisas se apresentam assim em Platão, como se dá então a relação entre o corpo e a alma em Gregório de Nissa? Na verdade, a questão da relação entre o corpo e alma pressupõe uma problemática ainda mais ampla e mais profunda, na medida em que, para Gregório, o homem se apresenta como um ponto de convergência entre a natureza e o espírito. Isto nos leva também à questão da inteligência, ou do *nous*, porquanto é esta faculdade que opera a ligação entre o reino da natureza e os seres inteligíveis e faz, por conseguinte, o homem deles participar. Mas como se estabelecem este vínculo e esta participação? É o que veremos a seguir.

3.4.2 O homem, a doutrina da participação, o *nous*

Na *Grande catequese*, ao tratar do homem e da causa do mal, Gregório de Nissa faz uma divisão bipartida do mundo, cuja concepção de fundo remete à dualidade platônica da esfera inteligível e da esfera sensível. Com efeito, ele declara que o

³⁰⁴ Op. cit., 17.

³⁰⁵ PLATÃO. *Phaedo*, op. cit., 66e-67a. O consenso geral, desde a antiguidade, é que Gregório de Nissa procurou, com este tratado, não somente enaltecer a figura da irmã, tendo como modelo a personalidade de Sócrates, mas também tentou construir toda a obra num gritante paralelo com o *Fédon* de Platão. Com isto, o teólogo teria tentado equilibrar ou fazer equivaler a cultura cristã àquela grega, que lhe aparecia como digna de imitação e, portanto, superior àquela. Ora, a estudiosa Ellen Muehlberger, num artigo intitulado, *Salvage: Macrina and the Christian Project of Cultural Reclamation*, sustenta exatamente o contrário. Na sua perspectiva, Gregório teria antes procurado engrandecer a figura de Sócrates a partir dos próprios dons filosóficos e das próprias intuições de Macrina que, de certa maneira, corroboravam as descobertas do filósofo grego. Em outros termos, a tradição cultural cristã em nada teria a invejar da cultura antiga grega. Cf. MUEHLBERGER, Ellen. *Salvage: Macrina and the Christian Project of Cultural Reclamation*. Church History, Santa Rosa, v. 81, n. 2, p. 273-297, 06 2012; veja especialmente p. 279.

pensamento distingue dois mundos na realidade. Nestes dois mundos, a faculdade especulativa humana divisa um mundo inteligível (νοητον) e um mundo sensível (αισθητον). Entre estes dois se intercala, na visão do teólogo, um incomensurável *intervalo*, de sorte que a natureza sensível não traz as marcas da inteligível nem esta última apresenta indícios daquela. Isto se explica pelo fato de que a natureza inteligível é incorpórea, intangível e sem forma, enquanto que a natureza sensível, como o seu próprio nome já o indica, é passível de ser percebida pelos sentidos.³⁰⁶ Ora, tudo isso dá a entender que aqui se trata de um “dualismo” insuperável, ou cuja superação seria impossível de realizar-se completamente, porquanto estes dois mundos – parece – nada têm a ver um com o outro. No entanto, para a nossa surpresa, Gregório pondera logo em seguida que no próprio mundo sensível, malgrado a oposição profunda que se verifica entre os seus elementos, a sabedoria que governa o universo estabeleceu um acordo equilibrando os seus contrários. Não contente em evocar este acordo, o teólogo vai mais longe ainda, na medida em que declara:

Assim se encontra realizada a harmonia interior de toda a criação, sem nenhuma dissonância natural que venha interromper a continuidade do acordo. Do mesmo modo, opera-se, por um efeito da sabedoria divina, uma mistura (μικςις) e uma combinação do sensível e do inteligível para que tudo possa participar igualmente do bem e para que nada do que existe seja excluído da natureza superior.³⁰⁷

Esta questão manifesta a própria concepção de base de Gregório de Nissa, que vê no cosmos e, por conseguinte, na própria criação uma escala gradativa dos elementos, dos entes e das realidades em geral que culminam no Ser enquanto Ser. Em outros termos, as oposições e as contradições terminam, por assim dizer, cedendo o passo à harmonia do todo. Tudo isto aponta para um pano de fundo platônico e estoico, com a diferença – repita-se – de que em Gregório o conceito de cosmos é essencialmente indissociável da doutrina da criação. Esta ordem e esta gradação dos seres são visíveis, sobretudo, no Capítulo VIII da *Criação do homem*. Com efeito, Gregório hierarquiza a realidade do mundo da seguinte maneira: primeiramente, aparecem os germes e os rebentos das plantas que brotam da terra; depois, pela ordem da criação, surgem os animais irracionais, ou seja, os brutos de toda espécie; finalmente, como que para coroar toda a obra do Criador, é plasmado

³⁰⁶ Cf. GREGÓRIO DE NISSA. *Discours catéchétique*. Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils, 1908, VI, 2.

³⁰⁷ *Ibid.*, VI, 3.

o homem. Não é, pois, por acaso que, neste ponto, Gregório introduz o conceito de *finalidade*, que também remonta à filosofia grega antiga. E ele o diz de maneira explícita na medida em que afirma que as ervas dos campos foram feitas para alimentar as feras que, por sua vez, foram criadas em vista do homem. Esta é razão pela qual, conclui o teólogo, Deus criou o alimento antes dos animais e, antes de plasmar o homem, ele criou tudo aquilo que deveria servir à sua vida.³⁰⁸

Esta questão da finalidade, ele a prolonga – elucidando-a – neste mesmo Capítulo VIII. Para o autor da *Criação do homem*, a potência que está nos seres animados e nos viventes em geral se manifesta sob uma tríplice ordem. Há primeiramente a força “natural” que permite aos seres crescerem e nutrirem-se; ela é característica das plantas. Em seguida, surge outra forma de vida que encerrando nela própria a primeira forma vital, é, ademais, dotada de um organismo sensorial; trata-se dos animais irracionais que se alimentam e se desenvolvem e que, além da atividade sensível das plantas, possuem também a percepção. Finalmente, esta hierarquização irá culminar na vida corporal, na natureza humana ou, mais precisamente, na natureza racional. Esta última subsume, portanto, as duas forças anteriores, na medida em que ela se nutre, é dotada de sensação, participa da vida racional e, portanto, é governada pela inteligência.³⁰⁹ Em seguida, no mesmo capítulo, Gregório se mostra ainda mais explícito com relação a esta estruturação hierárquica na criação, que culmina com o homem como animal racional. Esta é a razão pela qual ele declara: “No final, depois das plantas e dos animais, foi criado o homem, porquanto a natureza avança para um caminho lógico em direção à perfeição”.³¹⁰ É, pois, eminentemente digno de nota a insistência deste pensador não somente sobre a subsunção do homem vis-à-vis dos outros entes da criação, mas também sobre o entrelaçamento, a mediação e a combinação que se desenrola nesta mesma hierarquização dos seres. Assim, enfatiza ele: sendo o homem um animal racional, ele se forma através da mistura de todos os gêneros que o compõem, pois ele se nutre através da parte física da alma e a esta potência do crescimento ele une as outras forças dos sentidos que se mantêm no entre-dois (μεσως) da substância inteligível e daquela material. A conclusão de Gregório não poderia, portanto, ser outra senão esta: “Faz-se a mistura proporcional entre a

³⁰⁸ GREGÓRIO DE NISSA. *L'uomo*. Roma: Città Nuova, 2000, VIII, p. 44.

³⁰⁹ *Ibid.*, pp. 44-45. Esta mesma ideia recorre em *Sull'anima e la resurrezione*, op. cit., 60.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 45.

substância inteligível (νοερας ουσιας) e o que é luminoso na natureza sensível, de modo que o homem consiste nestas três substâncias”.³¹¹

Ele é, pois, o ápice da criação e, ao subsumir tudo aquilo que compõe os demais entes, ele se apresenta como um ser perfeito vis-à-vis dos outros seres da natureza. Isto é corroborado pela doutrina da *participação*, tão cara a Gregório, segundo a qual: “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que ele domine sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as fera e todos os répteis que rastejam sobre a terra’” (*Gn 1, 26*). Gregório faz esta citação do *Gênesis* no Capítulo III da *Criação do homem*. Note-se que, ao fazê-lo, ele pondera que o sol fora criado sem que nenhuma deliberação precedera o seu surgimento; igualmente foram criados o céu e a terra sem que o discurso sagrado indicasse de onde eles vêm, nem como foram feitos. Com o homem, porém, tudo se passa de maneira diferente, porquanto ele fora feito à “imagem e semelhança de Deus”. Nas *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos*, Gregório volta a ressaltar esta semelhança focalizando, desta vez, a superioridade da beleza do homem vis-à-vis das outras criaturas. Com efeito, diz ele: “Todas as coisas que Deus criou são muito belas, como o atestam as palavras do *Gênesis*. Uma das coisas muito belas era o homem, melhor ainda, ele era o adorno da beleza por excelência. De resto, que outra coisa poderia ter sido bela quanto a semelhança com a beleza perfeita?”³¹² Isto nos transporta automaticamente para outra Homilia da mesma obra, onde o teólogo declara:

Não foi o céu que foi feito à imagem de Deus, nem a lua, nem o sol, nem a beleza das estrelas e nenhuma das outras coisas que aparecem na criação. Somente tu foste feito à imagem da natureza que se sobreleva a todo intelecto, semelhança da beleza incorruptível, vestígio da verdadeira divindade, receptáculo da vida beata, imagem da verdadeira luz que, ao contemplá-la, tu te tornas aquilo que ele é, porque tu imitas aquele que brilha em ti mediante o raio refletido que provém da tua pureza.³¹³ Nenhuma coisa que existe é tão grande que possa ser comparada à tua grandeza.

O que faz então Gregório assinalar ao ser humano esta superioridade com relação às plantas, aos animais e a todos os outros seres que compõem o universo?

³¹¹ Ibid., p. 46.

³¹² GREGÓRIO DE NISSA. *Omélia sul Cântico dei Cântici*. Roma: Città Nuova, 1996, Omelia XII, p. 242.

³¹³ GREGÓRIO DE NISSA. *Omélia sul Cântico dei Cântici*, op. cit., Omelia II, p. 71. Um amplo e pormenorizado estudo sobre a questão da “imagem” se encontra em Salvatore Taranto, no estudo intitulado, *Gregorio di Nissa: un contributo alla storia dell'interpretazione*. Brescia: Morcelliana, 2009, pp. 398-424.

É a inteligência, o *nous* (νοῦς). Esta inteligência – sublinhe-se – situa-se acima dos brutos e abaixo de Deus; ela é, portanto, o meio termo, o *entre-deux*, o intermédio, a passagem ou o vínculo que une o homem aos seres vivos e ao Criador. É o próprio teólogo quem o afirma, ao descrever a dinâmica do *nous* enquanto constituinte essencial do ser humano: “No composto humano, a inteligência (νοῦς) é governada por Deus e a vida material é, por sua vez, governada pela inteligência quando ela guarda a ordem natural; se se afasta desta ordem, torna-se estranha à atividade da inteligência”.³¹⁴

Consequentemente, na perspectiva gregoriana, sobressai em toda a obra da criação uma harmonia que governa todo o cosmos e que aponta para a sua causa por excelência – *causa final, causa criadora* – que é o próprio Deus. Mais precisamente, o teólogo extrapola esta mesma harmonia conduzindo-a para uma sabedoria superior que, ela mesma, opera uma mistura do inteligível com a criação sensível para que nada na criação venha a ser rejeitado. É neste ponto que Gregório confere ao homem o privilégio de ser o portador desta mistura do inteligível e do sensível. E ele o faz baseando-se nas Escrituras e, mais exatamente, em Gênesis, onde se lê: “Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente” (Gn 2,7). Deste modo – conclui o autor da *Grande catequese* –, o elemento terrestre ter-se-ia elevado pela sua união com a divindade e esta mesma graça teria podido igualmente estender-se, através de toda a criação, “pela mistura (μιγμα) da natureza inferior com aquela que domina o mundo”.³¹⁵

Ora, na *Criação do homem*, ele irá enfatizar, juntamente com a noção de participação, o lugar privilegiado que ocupa o ser humano como uma mediação, um meio termo ou um *intermediário* entre o céu e o mundo. O homem se situa – repita-se – a *meio caminho* entre a natureza divina e incorpórea e a vida sem razão dos brutos. Neste composto, podem-se constatar, segundo o teólogo, duas ordens que caracterizam os seres humanos na sua mais profunda antropologia: do divino ele tem o elemento racional (λογικον) e o inteligível (διανοητικον), que não admitem distinção entre macho e fêmea; do irracional (αλογον), porém, ele participa pela constituição somática que encerra a divisão entre macho e fêmea. Por conseguinte, a conclusão de Gregório não poderia ser outra: cada um destes dois elementos se

³¹⁴ GREGÓRIO DE NISSA. *L'uomo*, op. cit., XII, p. 61.

³¹⁵ GREGÓRIO DE NISSA. *Discours catéchétique*, op. cit., VI, 4.

encontra em tudo aquilo que participa (μετεχοντι), na sua integralidade, da vida humana.³¹⁶ Foi este paradoxo da participação, do *entre-dois* e da *inclusão* que o autor da *Criação do homem* levou à sua manifestação e expressão máximas.

3.4.3 O paradoxo do *entre-dois* ou dos *intermediários*

Chama, pois, a atenção esta constante preocupação de Gregório com relação ao *meio-termo*, à medianidade e complementariedade. Assim, já no primeiro capítulo da *Criação do homem*, ele enfatiza o papel das substâncias intermediárias no entrelaçamento que, mutuamente, elas realizam no seio da criação. Note-se que não se trata especificamente da criação do homem, mas da criação em geral e dos elementos que a compõem de maneira essencial, *radical*, inerente. Neste sentido, o céu e a terra, que se encontram diametralmente opostos devido às suas posições e atividades, são, no entanto, vinculados entre si pela própria criação que se encontra no meio (μεταξυ) dos seus extremos. Mas Gregório vai tão longe a ponto de afirmar, paradoxalmente, que tudo isso é feito “a fim de que se torne manifesta a *ligação* que possuem entre si (μεσος) as coisas contrárias”.³¹⁷ Deve-se, pois, relevar que a ênfase recai não sobre as evidências das coisas contrárias, mas antes, sobre a “*ligação* que possuem entre si as coisas contrárias”.

Como se pode deduzir, aqui se ressaltam três perspectivas fundamentais. Primeiramente, a divisão platônica do cosmos, com a diferença, no entanto, de que, em Gregório, se introduz a doutrina da criação. Em segundo lugar, vemos o teólogo colocar o acento no vínculo, no liame ou na passagem que se desenrola entre (μεταξυ) os diferentes contrários. Em seguida, verifica-se o papel de uma finalidade na própria dinâmica da criação. É como se, ao criar o mundo, Deus tivesse como meta fundamental a de estabelecer uma ligação ou um *entre-dois* que faz justamente a ponte entre as coisas que *se opõem recíproca e paradoxalmente*.

A noção de *metaxy* (μεταξυ), juntamente com o verbo que dela deriva, *metecho* (μετεχω), e os termos *mésos* (μεσος = o ponto médio, o termo médio), *mixis* (μιξις = mistura, união), *migma* (μιγμα = mistura, mescla, composição) são frequentes na obra de Gregório de Nissa. Por μεταξυ se entende, do ponto de vista

³¹⁶ Cf. GREGÓRIO DE NISSA. *L'uomo*, op. cit., XVI, p. 76.

³¹⁷ Op. cit., I, p. 30. Itálicos nossos.

do espaço: “no meio”, “no intervalo”, “no entre-dois”, “no intermédio” e, do ponto de vista do tempo, “entretanto”, “no ínterim”, “entrementes”. Já o verbo *μετεχω* significa: “ter parte em”, “participar de”. Curiosamente, estas palavras recorrem frequentemente também em Platão. Certo, pretender que tenha havido uma influência direta de Platão sobre o teólogo capadócio neste ponto particular seria emitir uma conclusão precipitada. É bem mais provável que as intuições de ambos os pensadores tenham coincidido tanto do ponto de vista ontológico e cosmológico – a divisão bipartida do cosmos, com a criação (Gregório de Nissa) operando entre o céu e a terra uma ligação essencial – quanto do ponto de vista epistemológico. Na verdade, esta noção de *intermediário* (*μεταξύ*) se encontra em obras bem mais antigas do que os diálogos de Platão. De acordo com Joseph Souilhé, no seu estudo clássico, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, esta noção já pode ser identificada nas concepções dos filósofos pré-socráticos jônicos. Segundo o estudioso francês que, aqui, segue as descobertas de Eduard Zeller, alguns físicos jônicos, inspirados em Tales e em Anaxímenes, consideravam a substância primitiva como um intermediário entre a água e o ar; já outros, mais identificados com Anaxímenes e Heráclito, a colocavam entre o ar e o fogo.³¹⁸

Quanto a Platão, é recorrente o uso dos termos *μεταξύ* e *μεσος*. No *Protágoras*, por exemplo, eles são empregados tanto no sentido temporal quanto numa perspectiva puramente espacial (Cf. 337e; 338a; 346d). Já em *Lísias*, o *μεταξύ* exprime a ideia de um intermediário entre o bem e o mal (Cf. 220d). No *Eutidemo*, Platão caricatura os personagens que participam do, ou que estão a meio caminho (*μετεχειν*) entre o filósofo e o político (Cf. 305e). No *Fédon*, segundo Souilhé, um elemento novo parece generalizar-se quanto ao emprego do *μεταξύ*. É quando Platão fala da teoria dos contrários: o maior e o menor, o mais forte e o mais fraco, o mais rápido e o mais lento, o pior e o melhor. Com relação ao maior e ao menor, o intermediário é, justamente, aquele que efetua o crescimento e a diminuição (Cf. 71b).³¹⁹ Na *República*, esta noção de intermediário assume um papel de capital importância na medida em que ele efetua a participação ou a ligação entre o ser e o não ser (Cf. 479d). No *Banquete*, o *μεταξύ* faz a ponte entre a sabedoria e a

³¹⁸ Cf. SOUILHÉ, Joseph. *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*. Paris: Félix Alcan, 1919, p. 18.

³¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 52. Veja ainda, com relação ao *Fédon*, 90a, onde Platão chama a atenção para o intermediário que se situa entre a bondade e a maldade.

ignorância (Cf. 202a, 204b). Segundo Rogério Miranda de Almeida, a noção de μεταξυ representa um papel fundamental não somente no *Banquete*, e não somente no discurso de Diotima em particular, mas também nos demais escritos de Platão. De acordo com o mesmo autor, dá mostras de uma flagrante inconsistência e ignorância aquele que emprega a expressão “dualismo platônico” para referir-se a um filósofo, cujo pensamento se desenrola, literalmente, através do *diá-logo*, isto é, através de passagens, gradações, mutações, rupturas, retomadas e inclusões. Com efeito – ressalta o autor de *Eros e Tânatos* – se não se tem presente a noção de μεταξυ, que recorre incessantemente nos diálogos de Platão, corre-se o risco de nada entender do *Banquete* e do *corpus* platônico em geral. Esta é a razão pela qual ele conclui:

Falar, pois, de “dualismo” – que supõe uma dicotomia irreduzível entre dois princípios religiosos, duas teorias ou dois estados de coisas – numa obra que se desenvolve essencialmente sob a forma de *diá-logo*, ou seja, de um incessante deslocamento da cadeia significativa, é simplesmente dar prova de que nada leu ou nada entendeu de Platão.³²⁰

Isto nos leva a interrogar-nos também sobre a presença recorrente da noção de intermediário, ou de *entre-dois*, na obra de Gregório de Nissa, cujos exemplos, caso fôssemos elencá-los na sua totalidade, formariam uma infindável e inesgotável lista. Na verdade, esta questão é tanto mais profunda quanto nos é lícito indagarmos: não seria esta obsessão de Gregório pela *medianidade* a manifestação de uma preocupação mais primordial e mais elementar ainda? Estamos nos referindo à própria *inter-ação* que existe entre estas duas esferas do saber: a fé e a razão, a revelação e a filosofia e, em última instância, ao próprio método fundamental, radical, do Nisseno. Em outras palavras, não seriam o seu desejo, a sua própria vontade, que estariam aqui em jogo, vale dizer, situados num *entre-dois*, num meio termo ou num intervalo que nunca cessa de se desdobrar, de se desenrolar e de efetuar passagens? De fato, embora Gregório assinale – na tradição platônico-aristotélica – uma finalidade à vontade, este impulso *já* jamais cessa de se satisfazer e de se aplacar. É ele próprio quem o declara, ao ponderar: “Ora, na tendência e no movimento que se acompanha de variação e de mudança, *é impossível à natureza permanecer imutável nela mesma*, mas a nossa vontade tende inteiramente para um

³²⁰ ALMEIDA, Rogério Miranda. *Eros e Tânatos: a vida, a morte, o desejo*, op. cit., p. 165. Itálicos do autor.

fim, porque o seu desejo (επιθυμία) do bem a coloca naturalmente em movimento”.³²¹ Vemos, assim, habitarem paradoxalmente juntas as noções de finalidade da vontade e de impossibilidade de ela alcançar esta finalidade, pois “o seu desejo do bem a coloca naturalmente em movimento”.³²²

Sintomático a respeito do paradoxo gregoriano do *entre-dois* e, portanto, das mudanças de perspectiva de que os intermediários são a manifestação é o Capítulo XVI da *Criação do homem* e o Capítulo XVIII da *Grande catequese*. No primeiro, ao retomar a questão da *participação*, o teólogo afirma:

Retornemos às palavras divinas: “Façamos o homem segundo a nossa imagem e semelhança”. *Filósofos pagãos imaginaram coisas mesquinhas e indignas da nobreza do homem* na medida em que tentaram glorificar a humanidade comparando-a a este mundo. Eles designaram o homem pelo nome de “microcosmo”, composto dos mesmos elementos que compõem o universo.³²³

Ora, surpreendentemente, no Capítulo XVIII da *Grande catequese*, ao descrever o desaparecimento da idolatria, Gregório conclui suas ponderações fazendo um evidente e direto encômio à filosofia: “Em seu lugar se erigiram, sobre toda a terra, para a glória do nome de Cristo, templos e lugares de sacrifício, o sacerdócio augusto e puro de sangue, e a *sublime filosofia* (φιλοσοφία) que se guia mais pelos atos que pelas palavras”.³²⁴ Mais surpreendente ainda é vê-lo começar esta mesma seção fazendo suas as palavras do Apóstolo Paulo que, como vimos no início deste estudo, é reticente, resistente e ambíguo com relação à filosofia ou, para usarmos a sua própria expressão, à “sabedoria do mundo”.³²⁵ No entanto, Gregório afirma sem rodeios: “Mas desde que se manifestou, segundo a palavra do Apóstolo, a graça de Deus, salutar para toda a humanidade, por meio da natureza humana que ela revestira para nos visitar, tudo (a idolatria) se aniquilou como uma fumaça”.³²⁶ É,

³²¹ GREGÓRIO DE NISSA. *Discours catéchétique*, op. cit., XXI, 3.

³²² Isto nos lembra em mais de um aspecto o conceito schopenhaueriano da vontade, segundo o qual esta impulsão básica da natureza jamais alcança uma finalidade última, embora os alvos que os humanos se propõem realizar sejam atingidos, pelo menos temporariamente. Com efeito, diz o autor do *Mundo como vontade e representação*: “Todo fim alcançado não faz senão marcar o ponto de partida de uma nova meta a ser atingida, e assim ao infinito. (...) Um eterno vir-a-ser e um infundável fluir são a manifestação e a essência da vontade. Finalmente, o mesmo se revela nos esforços e nos desejos humanos, que fazem brilhar diante de nós a sua satisfação como sendo o alvo último da vontade. Uma vez, porém, satisfeitos, não mais se assemelham ao que eram antes e, portanto, são logo esquecidos ou relegados como antiquilhas e, admita-se ou não, são sempre postos de lado como ilusões que se dissipam”. In *Eros e Tânatos*, op. cit., p. 260.

³²³ GREGÓRIO DE NISSA. *L'uomo*, op. cit., XVI, pp. 72-73. Itálicos nossos.

³²⁴ GREGÓRIO DE NISSA. *Discours catéchétique*, op. cit., XVIII, 3. Itálicos nossos.

³²⁵ Veja supra: 1.1 Paulo: a sabedoria do mundo e a sabedoria cristã.

³²⁶ GREGÓRIO DE NISSA. *Discours catéchétique*, op. cit., XVIII, 3.

pois, eminentemente paradoxal o fato de, no Capítulo XVI da *Criação do homem*, Gregório haver tratado acerba e sarcasticamente os filósofos pagãos, enquanto que, no Capítulo XVIII da *Grande catequese*, ele não somente enaltece a filosofia, mas se utiliza do próprio Apóstolo Paulo para corroborar a sua visão da filosofia que, aqui, se mostra inegavelmente positiva. De resto, não esqueçamos de que o Nisseno é tributário – em muitos pontos de sua doutrina – da filosofia de Platão, no que diz respeito, por exemplo, à relação corpo e alma e à questão da imortalidade da alma, assim como da filosofia medioplatônica no que concerne ao papel central do *logos*.³²⁷

Mas o paradoxo gregoriano do *entre-deux* reside não somente na sua própria posição vis-à-vis da relação fé – razão, “sabedoria cristã” – “sabedoria grega”. Ele retorna insistentemente também na sua própria perspectiva da encarnação e do concomitante esvaziamento de um Logos que abraça a debilidade, a vilania e a baixeza humanas. Neste sentido, o teólogo é explícito ao tratar, no Capítulo XIV da *Grande catequese*, do paradoxo que se intercala entre a fé e a razão, porquanto nenhum raciocínio jamais seria apto a esclarecer por que a divindade “se abaixou até esta condição tão vil”, que é justamente a condição humana. Como então explicar – interroga-se o teólogo – que “Deus, o infinito, o incompreensível, o inefável, superior a toda concepção e a toda grandeza se misture (καταμιγνυται) com a impureza da natureza humana, aviltando neste comércio (επιμιξια) com a baixeza as formas sublimes de sua atividade?”³²⁸ Ora, dez capítulos depois, na mesma obra, Gregório irá apresentar – de maneira essencialmente paradoxal e, portanto, numa perspectiva totalmente diferente – as razões pelas quais Deus se rebaixara, fazendo-se carne. Com efeito, diz ele: “Mas o abaixamento de Deus mostra a superabundância da sua potência, que não encontra nenhum empecilho em meio às condições contrárias à sua natureza”.³²⁹

Esta mudança de perspectiva causa tanto mais perplexidade quanto, na sequência deste mesmo capítulo, Gregório busca esclarecer racionalmente aquilo

³²⁷ Veja, por exemplo, *Discours catéchétique*, VIII, 9; V, 3.

³²⁸ GREGÓRIO DE NISSA. *Discours catéchétique*, op. cit., XIV.

³²⁹ *Ibid.*, XXIV, 2. Este paradoxo da “fortaleza na fraqueza” remonta, na verdade, à doutrina paulina de uma cristologia do rebaixamento, segundo a qual existe uma dialética pela qual os dois extremos se tocam. Assim, em *2Cor 12, 8-9*: “A esse respeito, três vezes pedi ao Senhor que o afastasse de mim. Respondeu-me, porém: ‘Basta-te a minha graça, pois é na fraqueza que a força manifesta todo o seu poder’”. Igualmente em *2Cor 13, 4*, lemos: “Por certo, foi crucificado em fraqueza, mas está vivo pelo poder de Deus. Também nós somos fracos nele, todavia, com ele viveremos pelo poder de Deus em relação a vós”.

que, no Capítulo XIV, ele havia mostrado como totalmente recalcitrante e infenso a toda e qualquer tentativa de explicação lógica. Ajunte-se que, no Capítulo XXIV, para corroborar o seu raciocínio, ele se serve da metáfora do fogo – como, aliás, é frequente em Gregório servir-se de metáforas, de figuras e imagens, sobretudo aquelas que dizem respeito ao domínio da medicina. Aqui, ele parte de uma observação empírica segundo a qual ninguém se admiraria ao ver a chama movimentar-se para o alto, porquanto este fenômeno é naturalmente peculiar à chama. Não natural seria, porém, que ela tendesse para baixo, como o fazem os corpos pesados. No entanto – imagina o teólogo – caso tal fenômeno ocorresse, isto é, o de a chama voltar-se para baixo, não se poderia evitar o espanto de se perguntar: como o fogo, sem deixar de ser fogo, abdica à sua tendência natural e tende para baixo? Por analogia, deduz o Nisseno, assim também deve ter sucedido com a divina e suprema potência de Deus, pois:

Nem a imensidão dos céus, nem o esplendor dos astros, nem a ordem do universo, nem o contínuo governo (οικονομία) dos seres fazem ver esta potência como o faz a condescendência que a inclina em direção da debilidade de nossa natureza. Nisto vemos como a grandeza, encontrando-se colocada na baixa, deixa-se perceber nesta mesma baixa sem nada derogar de sua elevação; como a divindade, tendo se unido à natureza humana, torna-se esta sem deixar de ser aquela.³³⁰

Não menos perplexos ficaremos quando, no Capítulo XXVII, depararmos com mais uma tentativa de Gregório explicar logicamente o mistério da encarnação. Isto é tanto mais *paradoxal* quanto ele afirma categoricamente, já no início deste capítulo: “Era *rigorosamente lógico* que aquele que se havia misturado com a nossa natureza aceitasse revestir todos os caracteres distintivos para se unir estreitamente a nós”.³³¹ Mais sintomático ainda é vê-lo declarar, neste mesmo capítulo, e utilizando-se das noções de *meio termo*, de *entre-dois*, ou de *intermediário*:

Esta é a razão pela qual a nossa vida, estando compreendida entre duas extremidades, quero dizer, entre o início (αρχήν) e o fim (τέλος), encontra em cada uma das extremidades a força que levanta a nossa natureza. Ela entrou em contato com o começo, ela estendeu-se até o fim e ocupou todo espaço que acha incluído no intervalo (μεσού).³³²

Com estas ponderações, Gregório extrapola, portanto, todo limite, toda fronteira e toda delimitação. E ele atinge o cume do paradoxo ao afirmar, neste mesmo

³³⁰ Ibid., XXIV, 3.

³³¹ Ibid., XXVII, 1. Itálicos nossos.

³³² Ibid., 2.

capítulo, que se a divindade não tivesse assumido toda a parte enferma do gênero humano, isto é, todo o mal que em nós habita, inútil teria sido para o homem a solícitude de sua potência. *Ela o teria feito por algo que nada tem em comum conosco*. Como se pode, pois, deduzir, o paradoxo gregoriano – enquanto meio termo, intermediário, *entre-deux* e participação – está presente tanto no plano ontológico quanto no plano epistemológico e ético.

Uma vez, portanto, que chegamos a estas conclusões com os Padres Capadócijs, a questão que se impõe agora é a de saber qual é a perspectiva fundamental de Agostinho de Hipona, ele que, do ponto de vista do tempo, do pensamento e da cultura cristã, se coloca *entre* o fim da Antiguidade e o começo da Idade Média.

4 AGOSTINHO DE HIPONA E OS PARADOXOS DO SEU FILOSOFAR

No estudo clássico, intitulado, *Santo Agostinho e o fim da cultura antiga*, Henri-Irénée Marrou afirma que dois pontos de vistas opostos se ofereceram a ele ao começar as suas pesquisas: 01) considerar a civilização antiga como uma época de decadência e, portanto, como o fim de um período que se vinha esboroando, 02) ver nesta mesma época “os começos da Idade Média”.³³³ Ele ilustra e confirma esta escolha colocando, como centro de sua *tese*, a personalidade de Agostinho de Hipona (354-430) pelo valor representativo que, justamente, ele encerra como aquele que está a *meio caminho* entre os valores do mundo antigo e os novos valores cristãos que iriam caracterizar a Idade Média. Era preciso, pois, escolher entre dois domínios: o grego ou o latim, porquanto a Idade Média era marcada por duas civilizações autônomas que partilhavam a Europa cristã, mostrando assim o limite das zonas de influência das duas línguas peculiares a estas culturas. No entanto, enfatiza Marrou, a distinção entre o Ocidente latino e o Oriente bizantino se fez sentir desde muito cedo, porquanto no domínio intelectual esta separação já se tinha consumado desde o fim da antiguidade. Esta é a razão pela qual o historiador optara, segundo as suas próprias palavras, pela história da cultura ocidental.³³⁴

A explicação que, para isso, ele nos fornece é a de que o essencial do problema a ser elucidado não mais residia na *transmissão* da cultura antiga para a Idade Média. Em outros termos, não se tratava dos episódios pelos quais, através da crise das invasões bárbaras, certa atividade intelectual havia, apesar de tudo, conseguido manter a tradição da cultura antiga fazendo assim penetrar, no limiar da era carolíngia, os componentes propiciadores de uma renascença. O intento de Marrou é antes o de analisar a *preparação* da Idade Média no seio mesmo da antiguidade que expirava ou, mais precisamente, mostrar que muitos dos elementos da cultura medieval já estavam potencialmente presentes nos últimos estágios da cultura antiga.³³⁵ Esta é a razão pela qual – conclui o historiador – não havia mais hesitação em ver no teólogo africano (Agostinho) a figura representativa desta *transição*, ou desta *preparação*. Mas em que sentido propriamente? É que, pela extensão de sua obra e pela riqueza dos ensinamentos que ela nos oferece, Agostinho ocupa, na

³³³ Cf. MARROU, Henri-Irénée. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. de Boccard, 1938, p. III.

³³⁴ Cf. *Ibid.*, p. IX.

³³⁵ Cf. *Ibid.*, p. X.

perspectiva de Marrou, uma posição dificilmente superável. Ele vai tão longe a ponto de afirmar que o teólogo é, juntamente com Cícero, o homem da antiguidade que ele melhor conhece e que lhe ensinara o maior número de coisas. Lembra ainda que, para o estudo específico que desenvolve nesta sua obra, a variedade e complexidade da evolução intelectual agostiniana conferem ao autor da *Cidade de Deus* uma imprescindível importância e uma inigualável riqueza. Ainda segundo Marrou, a vida e a obra agostinianas oferecem uma espécie de resumo, ou de condensação de todos os aspectos essenciais da evolução da civilização que o autor intenta estudar e explorar.³³⁶

Cabe-nos, pois, perguntarmos: em que medida Agostinho pode ser considerado como um *entre-deux* não somente naquilo que separa e reúne duas culturas diferentes – a da Antiguidade e a da Idade Média –, mas também na esfera que está *a meio caminho* entre a fé e a razão, ou entre a teologia e a filosofia? Segundo Rogério Miranda de Almeida, o papel da filosofia na obra e no pensamento de Agostinho se revela mais paradoxal do que uma primeira leitura poderia supor. É que esse paradoxo se faz sobressaltar não somente nos últimos escritos – aqueles em que o bispo de Hipona, cada vez mais envolvido nas controvérsias relativas à graça e à liberdade – privilegiará questões de ordem mais teológica. Ele se faz também presente nos primeiros escritos, sobretudo naqueles produzidos entre 386 e 387, durante o chamado “período de conversão”, e que hoje são conhecidos como os “diálogos de Cassiciaco”. Tratava-se de uma pequena localidade nos arredores de Milão onde Agostinho, juntamente com sua mãe Mônica, o amigo Alípio, os discípulos Licêncio e Trigésio, o irmão Navígio, o filho Adeodato e mais dois primos, entabularam e desenvolveram diálogos que depois foram redigidos pelo jovem retor. Ainda segundo Almeida, o paradoxo agostiniano vis-à-vis da filosofia se deixa também identificar nas obras elaboradas depois de seu retorno à pátria e, mais precisamente, antes de sua ordenação presbiteral, em 391. Terminada, portanto, a sua estadia na Itália (383-388), durante a qual ele fora influenciado pelas pregações de Ambrósio, pelas conversas que com o bispo entretivera, pela leitura das Escrituras e pela familiarização com o pensamento neoplatônico, Agostinho continuará ruminando e reinterpretando aquelas questões, cujas respostas ele julgara poder encontrar no maniqueísmo: o mal, a matéria, a natureza e a liberdade.

³³⁶ Cf. *Ibid.*

Não esqueçamos, aliás, de que a retórica, a linguagem, a literatura, o direito romano e a música são também elementos essenciais no pensamento e na evolução do autor da *Cidade de Deus*.³³⁷

O que, portanto, intentamos desenvolver e analisar neste capítulo é o paradoxo agostiniano nas suas relações com a fé e a razão, a doutrina cristã e a filosofia. Ora, a despeito das diferenças de perspectivas e de ênfase que distinguem Agostinho daqueles outros pensadores que também se movem numa esfera *mediana*, ou *intermediária* – Clemente de Alexandria, Orígenes, Basílio de Cesareia, Gregório Nazianzeno, Gregório de Nissa – existe também no autor das *Confissões* um *meio termo* ou uma complementariedade entre estes dois domínios: fé e razão. Em Agostinho, porém, dada a vastidão e a complexidade da sua obra, esta questão, como acima lembramos, se revela ainda mais problemática e ambígua. Esta é a razão pela qual nós nos ateremos mais especificamente a duas vertentes principais do seu pensamento: 01) a questão da relação entre filosofia e religião cristã, 02) e o espinhoso problema da influência do platonismo e/ou neoplatonismo sobre as doutrinas do teólogo africano. Para prolongar e completar as reflexões em torno dessas duas questões principais, nós analisaremos aqueles conceitos agostinianos, que, direta ou indiretamente, estão a elas vinculados: o mal, a liberdade e a criação. Antes, porém, vejamos, nos seus grandes traços, as balizas que marcaram e pontilharam a evolução e as vicissitudes do seu itinerário intelectual.

4.1 Gênese, desenvolvimento e vicissitudes do pensamento agostiniano

Conquanto se trate de um pensador antigo, os estudiosos dispõem de informações extraordinariamente numerosas e, de certo modo, seguras sobre a vida e o desenvolvimento intelectual de Agostinho. Do próprio teólogo, existem as *Confissões*, as cartas, as homilias e a sua última obra, intitulada, *Retratações*. Há também uma biografia composta por seu amigo, igualmente bispo, Possídio.

Agostinho, filho de Mônica, nasceu na cidade de Tagaste, hoje Souk-Ahras, no dia 13 de novembro de 354. Encontrava-se esta pequena localidade perto de Hipona, na província da Numídia. Seu pai, Patrício, era pagão e se converteu antes de morrer. O adolescente Agostinho foi primeiramente a Madaura para efetuar seus

³³⁷ Cf. ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Agostinho de Hipona e as ambivalências do seu filosofar*. Veritas, v. 57, n. 2, maio/agosto 2012, pp. 196-197.

primeiros estudos e, depois, para Cartago afim de estudar letras e retóricas, das quais seria mais tarde professor. Não obstante a sua mãe, Mônica, lhe houvesse inculcado os primeiros elementos da doutrina cristã, ele não recebeu o batismo. Em 373, em meio aos prazeres que lhe proporcionava a grande cidade de Cartago, Agostinho – conforme ele mesmo narra nas *Confissões* – leu a obra protréptica de Cícero, intitulada, *Hortensius*.³³⁸ Esta obra, que é uma exortação à filosofia, infelizmente se perdeu. Todavia, ela deve ter despertado no jovem estudante de retórica um vivo amor pela sabedoria. Neste mesmo ano, ele travou relações com o maniqueísmo que, como se sabe, era oriundo da Pérsia e fora fundado pelo rei Mani (216-277) no século III. Esta seita baseava suas crenças na oposição radical de dois princípios, ambos divinos: o bem, representado pela luz, e o mal, simbolizado pelas trevas. De resto, ela tentava explicar o mundo – incluindo a matéria e a existência do mal – de maneira puramente racional. Do ponto de vista ético, o maniqueísmo estava radicalmente alicerçado na luta entre o bem e o mal, de modo que a alma deveria exercitar-se através de duras e rigorosas práticas ascéticas para, enfim, libertar-se do princípio material do mal, ou das trevas e, assim, encontrar novamente a Luz, ou o Bem.

Após haver aderido ao maniqueísmo, Agostinho retorna a Tagaste para ali ensinar letras. Retornou em seguida a Cartago, onde compôs seu primeiro tratado, hoje perdido, *De pulchro et apto*. O seu espírito, todavia, continuava inquieto e em busca de uma elucidação convincente para a existência do mal, pois as explicações que ele tentara obter dos maniqueus não satisfizeram o seu espírito inteligente e ávido de uma fundamentação sólida que viesse aclarar as suas interrogações. Ele próprio narra a decepção que tivera com o famoso bispo maniqueu, Fausto, que não soubera responder ou, melhor, que não entendera nenhuma das perguntas que lhe endereçara Agostinho no seu zelo indagador.³³⁹

Finalmente, em 383, ele deixa o maniqueísmo e se dirige para Roma para ali ensinar retórica. No ano seguinte, porém, pela intervenção do prefeito de Roma, Símaco, o jovem retor obtém a cátedra municipal de Milão. Foi então que ele teve a oportunidade de conhecer o bispo da cidade, Ambrósio, do qual assistiu às pregações e, ao mesmo tempo, começou a ler as Escrituras, tentando delas

³³⁸ AGOSTINHO (Santo). *Le Confessioni*, op. cit., III, 4.7.

³³⁹ Cf. *ibid.*, V, 3.

descobrir a existência de um sentido alegórico por traz do sentido literal.³⁴⁰ Não obstante isto, o seu espírito permanecia insaciável e sedento de descobertas. Foi então que ele leu alguns escritos neoplatônicos, notadamente uma parte das *Enéadas* de Plotino, na tradução do recém convertido, também africano e igualmente professor de retórica, Mario Vitorino. Este foi o seu primeiro, verdadeiro e decisivo contato com a metafísica. Libertado, pois, do materialismo grosseiro dos maniqueus, Agostinho tinha, no entanto, um sinuoso caminho ainda a percorrer. É que os atrativos da carne o atormentavam acima de suas forças. Um certo dia, porém, em Cassiciaco, que era a propriedade de um amigo nos arredores de Milão, Agostinho finalmente abraçou a fé cristã. A cena tocante de sua conversão, em 386, se acha descrita no Livro VIII, Capítulo 12, parágrafo 29, das *Confissões*. Trata-se do famoso “Toma e lê!”, que tanta inspiração despertou e tantas obras de arte suscitou entre poetas, pintores, músicos e escritores. Finalmente, no dia 24 de abril (sábado Santo) de 387, ele recebe das mãos do bispo Ambrósio o batismo. Reparte então para a África. Em Óstia, porém, durante uma parada na viagem, a sua mãe, Mônica, adoece e morre. Agostinho retorna então a Roma, permanecendo lá cerca de um ano. Em seguida, parte definitivamente para a sua pátria, primeiramente para Cartago, transferindo-se em seguinte para Tagaste, onde, numa propriedade do pai, juntamente com alguns amigos, segue uma regra religiosa. Em 391, o bispo de Hipona, Valério, o ordena sacerdote. Em 395, o mesmo Valério o consagra bispo auxiliar. No ano seguinte, após a morte de Valério, Agostinho se torna bispo de Hipona. Ele morre aos 28 de agosto, de 430, no momento em que a cidade era assediada pelos Vândalos.

As obras de Agostinho caminham *pari passu* com as suas dúvidas, as suas angústias, o seu drama existencial e as suas descobertas. A primeira de todas elas, escrita entre 380 e 381, cujo título é *De pulchro et apto*, infelizmente se perdeu, conforme acima indicamos. Durante o chamado período de conversão e, mais precisamente, em 386, Agostinho, retirado em Cassiciaco e discutindo com a sua mãe Mônica, o amigo Alípio, os discípulos Licêncio e Trigésio, o irmão Navígio e o

³⁴⁰ Com relação à passagem de Agostinho pelo maniqueísmo, à sua leitura do *Hortensius* de Cícero e à sua descoberta das Escrituras, existe uma acurada análise de Roland J. Teske, intitulado, *Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete, and Theologian*. Milwaukee: Marquette University Press, 2009 (*6 Augustine, the Manichees, and the Bible*). No que diz respeito à sua descoberta da filosofia em geral, e dos platônicos em particular, há o estudo de caráter biográfico e didático de Peter Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2000, Part II, Chapters 9-10.

filho Adeodato, escreveu os diálogos: *Contra Academicos*, *De beata vita* e *De ordine*. Começa também a redigir os *Soliloquia*. Em 387, completa os *Soliloquia* e escreve *De immortalitate animae*. Simultaneamente, ele projeta uma série de obras sobre as disciplinas liberais: a gramática, a dialética, a retórica, a geometria, a música e a própria filosofia. Destas, porém, só se materializaram *De grammatica*, que se perdeu, e uma parte do *De musica*, relativo ao ritmo. Já em Roma, em 388, ele escreve *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*. Com base nas conversações que entretteve com Evódio, ele compôs *De quantitate animae* e começou a redação do *De libero arbitrio*, que seria concluído depois de sua ordenação sacerdotal, em Hipona. Entre 388 e 391, ele escreve: *De Genesi contra Manichaeos*, *De musica*, *De magistro* – o primeiro tratado de linguística que possuímos na era cristã –, *De vera religione*, onde o filósofo retoma a sua doutrina fundamental do método da introspecção, ou da “iluminação interior”. Depois de 391, a produção agostiniana se centra mais sobre questões de ordem teológica e exegética. Durante o período de sua vida sacerdotal e episcopal, salientam-se as obras: *De doctrina christiana*, que trata, entre outras, da questão do signo e que foi composta entre 396 e 427; *Confessiones*, redigida entre 397 e 401; *De Trinitate*, composta entre 399 e 426; *De civitate Dei*, escrita em 413 e 426. Entre 426 e 427, Agostinho redige as *Retractationes*, que comentam, reinterpretam e fornecem detalhes importantes sobre a gênese e o desenvolvimento de sua produção filosófico-teológica.

A partir destas considerações sobre a vida e a bibliografia do autor das *Confissões*, a questão que agora se nos impõe é a de saber – conforme avançamos no início deste capítulo – em que consiste a visão de Agostinho vis-à-vis da relação fé e razão ou doutrina cristã e filosofia.

4.2 Um pensador do *entre-deux*?

Não é à-toa que intitulamos esta seção sob a forma de interrogação, pois, conforme acima avançamos, o pensamento agostiniano é mais paradoxal do que uma primeira leitura poderia supor. E isto é devido, sobretudo, à vastidão, à complexidade de sua obra e, portanto, às sinuosidades e à evolução do seu próprio pensamento. Começemos por afirmar que a filosofia tem uma presença mais

frequente e mais dominante nas obras iniciais de Agostinho, porquanto foi pela leitura dos chamados “filósofos platônicos” que o jovem retórico começou a elucidar os problemas cruciais que até então o dilaceravam: a questão da possibilidade de ser Deus finito ou infinito, material ou incorpóreo, mutável ou imutável. É ele próprio quem o declara nas *Confissões*:

Mas então, depois da leitura dos livros dos filósofos platônicos, a partir dos quais aprendi a buscar uma verdade incorpórea, vi que *as tuas perfeições invisíveis se percebem por meio daquilo que é criado*. (...) Experimentei a certeza de que existes, que és infinito sem, todavia, estender-te através dos espaços finitos ou infinitos; que és verdadeiramente, porque és sempre o mesmo sem que te transformes em outro ou mudes em algum lugar, ou por outro qualquer movimento.³⁴¹

Estas questões estão radicalmente ligadas à problemática do mal, que se apresentava para Agostinho – quando ainda se encontrava sob a influência da doutrina maniqueia – sob a forma da matéria. Na verdade, o mal era identificado à matéria, melhor, ele era a própria matéria. Foi, no entanto, a leitura dos “livros platônicos” que também levaram o jovem filósofo a descobrir que as coisas materiais não são más em si mesmas, já que elas provêm de Deus enquanto criador. É isto também que ele esclarece na mesma linha de reflexões a que acima nos referimos: “Sabia que todas as outras coisas provêm de ti, pelo único e seguríssimo motivo que elas existem”.³⁴² Retomaremos a questão do mal na seção 4.6 deste mesmo capítulo. Todavia, convém desde já avançar que esta é também uma problemática essencialmente paradoxal nos escritos e no pensamento de Agostinho. De resto, para a sua solução ele se inspira na doutrina estoica do “apesar de”, na medida em que, não obstante a presença do mal, existe o bem. Melhor ainda, se prevalecesse a desordem na natureza, teríamos o caos; no entanto, é a regularidade dos fenômenos que prevalece sobre a irrupção da transgressão nesta mesma ordem. Mas a visão do autor da *Cidade de Deus* se revela paradoxal não somente com relação ao mal, mas também vis-à-vis das questões que têm norteado estas reflexões, a saber, a relação da filosofia com a doutrina cristã.

Efetivamente, conforme dissemos no início desta seção, a preocupação de Agostinho com relação a esta problemática se mostra de maneira mais evidente, e mais frequente, no começo de sua produção intelectual. É que, como já sabemos, a

³⁴¹ AGOSTINHO (Santo). *Le Confessionni*, op. cit., VII, 20.26. As palavras que estão em itálicos são tiradas das Escrituras, que Agostinho cita visivelmente de memória.

³⁴² Ibid.

sua conversão se deu concomitantemente com as pregações de Ambrósio, com a leitura das Escrituras e dos escritos neoplatônicos.³⁴³ O seu entusiasmo com a descoberta da filosofia pode, pois, ser constatado já na sua primeira obra, publicada sob o título: *Contra os acadêmicos*. Esta obra fora composta no contexto dos diálogos de Cassiciaco em 386. Ora, já no capítulo 3 da primeira seção, o jovem retor faz um encômio inflamado da filosofia que é, evidentemente, a filosofia platônica. Assim, diz ele:

É ela (a filosofia) que agora me nutre e me aquece neste retiro *que eu desejei com tanto ardor*; é ela que me livrou do fundo do abismo daquela superstição onde eu me havia precipitado contigo (Romaniano). É ela, com efeito, que ensina – *e ensina com verdade* – que absolutamente nada do que se vê com os olhos mortais, e do que é acessível aos sentidos, merece ser cultivado. É ela que promete fazer-nos conhecer em plena luz o Deus verdadeiro e abscôndito; já agora ela nos faz entrevê-lo como que através de uma nuvem transparente.³⁴⁴

Como se pode deduzir, este texto encerra mais de um ponto em comum com aquilo que já tratamos a respeito da busca, da inquietação e do encontro de Justino com a filosofia platônica.³⁴⁵ Assim como o autor das *Apologias*, Agostinho também vê na filosofia um refúgio e um caminho de libertação do passado de erros em que, segundo eles, haviam incorrido. Melhor ainda, ambos consideram a filosofia platônica como sendo a filosofia por excelência, na medida em que ela incita ao conhecimento das realidades suprassensíveis e à contemplação das Ideias. É o próprio Justino quem o admite ao declarar, no *Diálogo com Trifão*:

Eu era atraído pelo conhecimento das realidades suprassensíveis e a contemplação das Ideias dava asas à minha mente, de sorte que, pouco tempo depois, pensava ter-me tornado sábio e esperava ingenuamente alcançar o mais rapidamente possível a visão de Deus, pois é este, de fato, o escopo da filosofia de Platão.³⁴⁶

Vemos nesta passagem de Justino insinuar-se uma ambiguidade, na medida em que ele diz: “esperava ingenuamente alcançar o mais rapidamente possível a visão

³⁴³ Segundo Stuart Squires, durante o período da conversão de Agostinho, foi decisiva a influência da literatura neoplatônica no seu pensamento. A prova disto é que, sustenta o autor, a sua primeira obra, *Contra os acadêmicos*, não é um escrito autobiográfico, mas um tratado que se dirige essencialmente a um público pagão filósofo. Cf. SQUIRES, Stuart. *Contra Academicos as autobiography: a critique of the historiography on Augustine's first extant dialogue*. Scottish Journal of Theology, Edinburgh, v. 64, n. 3, pp. 251-264, 08/2011.

³⁴⁴ AGOSTINHO. *Contre les académiciens*, Livre Premier, 1ère section, I, 3. In *Œuvres de Saint Augustin*, 12 vols, IV. Paris: Desclée de Brouwer, 1948.

³⁴⁵ Veja *supra*: 1.3.1 Justino Mártir: a Verdade e as sementes do Logos.

³⁴⁶ JUSTINO. *Diálogo con Trifone Ebreo*, Prologo, 6. In *Apologie*, op. cit.

de Deus, pois é este, de fato, o escopo da filosofia de Platão”. A que finalmente este “esperava ingenuamente” está querendo referir-se? Tudo indica que Justino não esteja negando que “é este, de fato, o escopo da filosofia de Platão”. Pelo contrário, ele o afirma cabalmente como conclusão de seu raciocínio. O “esperava ingenuamente” parece, pois, estar antes a relacionar-se com “alcançar o mais rapidamente possível a visão de Deus”. Em todo caso, resulta evidente que a Verdade não habita na filosofia de Platão; esta se apresenta antes como um meio, uma ponte ou uma passagem para Deus que, na visão de Justino, é a Verdade.

Se compararmos esta passagem com o texto de Agostinho que acima aduzimos, o autor das *Confissões* parece ser mais direto, na medida em que afirma com mais ênfase e com mais evidência o papel da filosofia – a filosofia platônica – enquanto caminho que conduz ao conhecimento de Deus. Com efeito, conclui o jovem retor: “É ela que promete fazer-nos conhecer em plena luz o Deus verdadeiro e abscôndito; já agora ela nos faz entrevê-lo como que através de uma nuvem transparente”. Se agora nos transpusermos para o final de *Contra os acadêmicos*, veremos Agostinho ser mais explícito ainda na sua exaltação vis-à-vis da filosofia e, mais precisamente, da filosofia de Platão. Certo, ele aqui menciona explicitamente os nomes de Platão e de Aristóteles, todavia, a descrição que ele faz de suas filosofias refere-se mais particularmente àquela de Platão. Efetivamente, assevera o retor:

Necessitou-se de vários séculos e de muitas discussões para que se elaborasse *uma filosofia perfeitamente verdadeira*, mas tudo isto já parece consumado. Porque esta filosofia não é deste mundo, que os nossos mistérios, a justo título, abominam. Ela pertence antes ao mundo inteligível, ao qual a subtilidade da razão não teria jamais conduzido as almas cegas pelas trevas multiformes do erro e imersas sob uma enorme multidão de manchas corporais, se o Deus soberano, tocado de misericórdia pelo seu povo, não tivesse inclinado e abaixado até o corpo humano a autoridade da Razão divina. De modo que, estimuladas não somente pelos preceitos, mas também pelas obras desta Razão, as almas puderam, mesmo sem as disputas de escolas, entrar nelas mesmas e olhar para a pátria.³⁴⁷

Somos, pois, forçados a concluir que a visão de Agostinho concernente à relação “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”, ou fé e razão, se assemelha àquela de Justino. Mas, neste caso, estaria o autor das *Confissões* movendo-se naquela mesma esfera, que é também a do apologeta e segundo a qual fé e razão, ou

³⁴⁷ AGOSTINHO. *Contre les académiciens*, Livre Troisième, IVme section, XIX, 42. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., IV.

“sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”, de certa maneira se equivalem e se identificam? Não defende ele antes, conforme já avançamos, aquela tendência *mediana, intermediária, ou complementar* que vê entre esses dois domínios um entrelaçamento, uma inclusão ou uma imbricação radical? Urge, porém, ressaltar – de acordo com o que também antecipamos – que, dada a complexidade dos escritos agostinianos, esta questão se revela mais problemática e mais ambígua do que uma primeira leitura poderia imaginar. E, de fato, na conclusão do *Contra os acadêmicos*, depois de haver tecido todo um encômio em tono da filosofia de Platão – a única verdadeira filosofia que, consoante Agostinho, nos pode levar ao conhecimento de Deus – ele emite a seguinte ressalva: “Qualquer que seja a sabedoria humana, vejo que ainda não a conheço. No entanto, embora esteja com trinta e três anos de idade, creio que não deva desesperar de um dia poder adquiri-la”.³⁴⁸ Mais curioso ainda é vê-lo afirmar:

Todo mundo sabe que somos levados à ciência sob a dupla pressão da autoridade e da razão. No entanto, existe para mim uma certeza pela qual não me afastarei absolutamente, em nenhum ponto, da autoridade de Cristo, porque não encontro quem tenha mais peso quanto aquilo cujo estudo exige argumentos sutis. Estando doravante inclinado a desejar ardentemente apreender a verdade, *não somente pela fé, mas também pela inteligência*, tenho confiança de poder encontrar no momento, *nos platônicos, doutrinas que não repugnam aos mistérios*.³⁴⁹

Vemos, pois, aqui Agostinho fazer relevar as duas fontes principais que alimentam a ciência: a autoridade e a razão. Convém, no entanto, notar que ele põe em primeiro lugar a “autoridade” que, neste contexto, significa o Cristo. Esta noção de autoridade (*auctoritas*) desempenhará um papel de capital importância ao longo de toda a Idade Média, na medida em que ela será uma das fontes mais evocadas pelos escolásticos. Todavia, a “autoridade”, tal como os filósofos e teólogos latinos a entendiam, nada, ou quase nada, tem a ver com o que hoje significamos por este termo. Com esta palavra queriam eles designar a tradição expressa nos ditos das Escrituras, nas sentenças dos Padres da Igreja e nas decisões conciliares.

Ora, não contente em somente antepor a autoridade de Cristo às demais fontes do conhecimento, Agostinho faz sobrelevá-la acima de toda e qualquer outra autoridade apta a exigir argumentos e raciocínios sutis. Esta é a razão pela qual ele

³⁴⁸ Ibid., XX, 43.

³⁴⁹ Ibid. Itálicos nossos. Sobre a busca de Deus, em Agostinho, por intermédio da inteligência, existe o clássico estudo de Étienne Gilson, intitulado: *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris: Vrin, 2003, 1ª ed. 1929, Première Partie: La recherche de Dieu par l'intelligence.

é categórico ao afirmar: “não me afastarei absolutamente, em nenhum ponto, da autoridade de Cristo”. Em contrapartida, quedamos surpresos ao constatar que, logo em seguida, ele coloca no mesmo nível de igualdade a fé e a inteligência. Melhor ainda, ele é claro ao precisar e enfatizar o papel que desempenham os platônicos na elaboração de doutrinas “que não repugnam aos mistérios”. Em outros termos, fé e razão – pelo menos nesta passagem – não se opõem nem se identificam, mas se completam, ou mais exatamente, se *intermedeiam*. Mas o que exatamente entende Agostinho pelo conceito de “razão” e pela noção de “autoridade”, que lhe é conexa?

4.2.1 A razão, a autoridade e a filosofia platônica

No diálogo, *A ordem*, contemporâneo ao *Contra os acadêmicos* e escrito portanto em 386, Agostinho define a razão como sendo “o movimento pelo qual a mente (*mens*) distingue e liga as coisas que nós apreendemos”.³⁵⁰ Mas o que chama sobretudo a atenção, após esta definição que ele fornece da razão, é – para mais uma vez retornarmos ao paradoxo do *entre-deux* – o fato de Agostinho declarar: “É extremamente raro que os homens se sirvam deste guia (a razão) *para se elevarem ao conhecimento de Deus* ou da alma (*anima*) que está em nós”.³⁵¹

Como se pode constatar, o jovem retor – à diferença de Tertuliano, de Taciano e de outros – não está de modo algum condenando o uso da razão como condição, ou

³⁵⁰ AGOSTINHO. *De l'Ordre*, Livre Second, XI, 30. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., IV. Avancemos desde já que o vocabulário de Agostinho no que diz respeito à razão, à mente, à inteligência, à alma e ao espírito é bastante fluido e, portanto, varia de acordo com o contexto em que estes conceitos são empregados. Todavia, de maneira geral, a alma, em latim, *anima*, significa o princípio animador do corpo considerado como a função vital que ele exerce independentemente do fato de ser um corpo pertencente ao homem ou aos animais. Já o termo “alma”, em latim, *animus*, fora tomado de empréstimo a Marco Terêncio Varrão (116-27 a.C.) e é empregado preferentemente para designar a alma do homem, isto é, um princípio vital que é ao mesmo tempo uma substância racional. Com relação ao conceito “espírito” (*spiritus*), este possui dois sentidos inteiramente diferentes, conforme ele seja derivado de Porfírio ou das Escrituras. Na sua significação porfiriana, *spiritus* designa mais ou menos aquilo que entendemos por imaginação reprodutiva ou memória sensível; neste caso, ele é superior à vida (*anima*) e inferior ao pensamento (*mens*). Já nas Escrituras, *spiritus* designa a parte racional da alma, tornando-se assim uma faculdade peculiar ao homem, que os animais não possuem. No que diz respeito à mente (*mens*), que podemos também traduzir por pensamento, Agostinho a considera como sendo a parte superior da alma racional (*animus*); é pela *mens* que se acede aos inteligíveis e a Deus. De resto, o pensamento (*mens*) contém naturalmente a razão (*ratio*) e a inteligência (*intelligentia*). Desta forma, a razão é, conforme acima indicamos: “o movimento pelo qual a mente (*mens*) distingue e liga as coisas que nós apreendemos”. A inteligência, por sua vez, é aquilo que existe no homem e, por conseguinte, na *mens*, como sendo o que há de mais elevado e eminente. Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, op. cit., pp. 56-57.

³⁵¹ AGOSTINHO. *De l'Ordre*, Livre Second, XI, 30. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., IV. Itálicos nossos.

meio, para se conhecer a Deus. Pelo contrário, ele está lamentando que “é extremamente raro que os homens se sirvam deste guia *para se elevarem ao conhecimento de Deus*”. Este reconhecimento da razão como condição ou meio para se chegar a Deus se torna ainda mais explícito se o relacionarmos com outro texto da mesma obra, em que Agostinho fala da dupla via apta a conduzir ao conhecimento: ou a razão ou a autoridade. Mas esta última passagem é tanto mais paradoxal quanto o autor assevera que “a filosofia garante a razão, mas liberta somente um pequeno número de homens”.³⁵² Conseqüentemente, a filosofia assume um papel essencialmente ético, qual seja, o de libertar os homens de suas aflições, de suas angústias e, em suma, de seu sofrimento. Surpreendentemente, porém, ele assevera logo em seguida: “Mas ela os conduz, *por ela mesma*, não somente a não desdenhar os mistérios cristãos, mas a *compreendê-los como eles o devem ser*”.³⁵³ É, pois, altamente digno de nota o fato de Agostinho sublinhar que a filosofia é capaz – “*por ela mesma*” – de fazer os homens compreenderem os mistérios como eles devem ser compreendidos. Mas a nossa surpresa só tenderá a aumentar quando o vimos afirmar, nesta mesma linha de raciocínio, e da maneira mais categórica:

*Nenhum outro ofício incumbe à verdadeira filosofia, à filosofia autêntica, se assim se pode dizer, senão o de ensinar o princípio supremo das coisas, ele próprio sem princípio, a imensidade da inteligência que permanece nele, tudo aquilo que dele deriva sem nenhum prejuízo para ele, em vista da nossa salvação: este princípio é o único Deus todo poderoso, potente três vezes (tripotentem), o Pai, o Filho e o Espírito Santo, que ensinam os veneráveis mistérios.*³⁵⁴

O que nos chama particularmente a atenção nesta passagem é o fato de Agostinho colocar a filosofia numa ordem privilegiada, cujo ofício é “o de ensinar o princípio supremo das coisas”, princípio este que “é o único Deus todo poderoso”. Note-se também que, após mencionar o Pai, o Filho e o Espírito Santo, ele conclui: “que ensinam os veneráveis mistérios”. Como se pode verificar, ele, no final das contas, parece fazer equivaler o ofício da filosofia àquele dos “veneráveis mistérios” que ensinam o Pai, o Filho e o Espírito Santo. De resto, o autor não somente fala de uma “verdadeira filosofia”, mas também de uma “filosofia autêntica”.

³⁵² Ibid., IV, 16.

³⁵³ Ibid. Itálicos nossos.

³⁵⁴ Ibid. Itálicos nossos.

À primeira vista, portanto, tem-se a impressão de que Agostinho deposita uma confiança, senão absoluta, pelo menos sólida, firme, segura e mesmo ilimitada na filosofia. Todavia, após haver afirmado que, “para chegar à ciência, nós usamos necessariamente ou da autoridade ou da razão”,³⁵⁵ o autor, na seção seguinte, demarcará claramente os dois domínios que compõem a autoridade: “A autoridade é, de um lado, divina e, de outro, humana; mas aquela que se denomina divina é verdadeira, sólida e soberana”.³⁵⁶ Mais abaixo, ele acentua que se deve denominar “divina” a autoridade que não somente transcende, nas suas manifestações sensíveis, toda potência humana, mas que ainda, ao dirigir o homem, mostra-lhe até que ponto ela se abaixa (*depresserit*) até ele. Agostinho prossegue dizendo que a autoridade divina também ordena que não se deve ater aos sentidos, mas que convém elevar-se até à inteligência.³⁵⁷ Esta autoridade – conquanto ele não o diga aqui explicitamente – é Deus, o Deus que se faz carne e que se rebaixa (*depresserit*) até o homem. De resto, esta descrição manifesta um teor inegavelmente platônico quanto à separação do mundo sensível e do mundo inteligível, ou transcendente. No que diz respeito à autoridade humana – prossegue Agostinho – ela nos faz errar (*fallit*) a maior parte do tempo. No entanto, pondera ele, ela parece esmerar-se naqueles que dão numerosas provas das suas doutrinas, pelo menos na medida em que essas provas são acessíveis aos ignorantes. Quando, pois, se pensava que o autor iria continuar equiparando os dois níveis de saber – o da autêntica filosofia e o da ciência divina (“o Pai, o Filho e o Espírito Santo, que ensinam os veneráveis mistérios”) – eis que ele termina dando o primado à autoridade divina ou, mais precisamente, à razão divina. Resta, contudo, que o teólogo não esconde, nestes primeiros escritos de sua produção intelectual, que são os “diálogos de Cassiciaco”, a sua admiração e o seu entusiasmo quase irrestritos pela filosofia de Platão e pelo neoplatonismo, representado pela figura de Plotino.³⁵⁸

Com efeito, esta admiração vis-à-vis de Platão atravessa, por exemplo, quase todo o *Contra os acadêmicos*. Assim, no Livro III, quarta seção, ele enaltece o

³⁵⁵ Ibid., IX, 26.

³⁵⁶ Ibid., IX, 27.

³⁵⁷ Cf. *ibid.*

³⁵⁸ O próprio Agostinho reconhecerá na sua última obra, *As retratações*, o encômio exagerado que ele havia anteriormente endereçado a Platão, aos Platônicos e aos pensadores da Academia em geral. É assim que o “teólogo da graça” se exprime: “Desagradam-me igualmente os louvores que eu dirigi a Platão, aos Platônicos e aos Acadêmicos; estes louvores, eu não os deveria ter dado a ímpios, sobretudo àqueles contra os erros dos quais é necessário defender a doutrina cristã”. AGOSTINHO. *Les révisions*, Livre Premier, Chapitre I, 4. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., XII.

filósofo grego com as seguintes palavras: “Platão, o homem mais sábio e mais erudito de seu tempo, que falou de tal sorte que tudo o que ele dizia se tornava grande e as coisas que exprimia, de qualquer maneira que fossem ditas, não podiam tornar as coisas pequenas”.³⁵⁹ Curiosamente, o teólogo vê no filósofo grego – que ele o saiba explicitamente ou não – o mesmo grau de intermediação, de medianidade que caracteriza a ele próprio, vale dizer, a complementariedade entre a ciência divina e a ciência humana ou, no caso de Agostinho, entre fé e razão. É, de fato, o que o vemos enfaticamente asserir nesta mesma linha de reflexões:

Platão, ajuntando ao que ele tinha de encanto e de fineza socrática, nas questões morais, a ciência das coisas divinas e humanas que ele tinha diligentemente adquirido junto aos que eu acabei de evocar; Platão, coroando estes elementos com uma disciplina capaz de organizá-los e de julgá-los, isto é, a dialética que é, considera ele, a própria sabedoria a ponto de, sem ela, não existir absolutamente sabedoria possível; *este Platão passa por ter elaborado a filosofia perfeita.*³⁶⁰

Em seguida, após haver tecido este panegírico – que compreende quase todo o parágrafo de que ora nos ocupamos – Agostinho descreve em breves linhas, e como que para concluí-lo, a filosofia do autor da *República*. De resto, não é por acaso que ele o faz, porquanto esta mesma filosofia concorda na sua essência com a própria filosofia do jovem retor. Em Platão – diz Agostinho – existem dois mundos: o mundo inteligível, no qual habita a verdade, e o mundo sensível que nós conhecemos de maneira evidente pela visão e pelo tato. Consequentemente, o primeiro mundo é verdadeiro, enquanto que o segundo se assemelha ao verdadeiro, uma vez que ele é feito à sua imagem. Ademais, o primeiro é o princípio da verdade pura e serena na alma que se conhece a si mesma, enquanto que o outro pode engendrar na alma dos insensatos não a ciência, mas a opinião.³⁶¹ Uma coisa, portanto, é saber através da opinião, outra, porém, é conhecer através da ciência. Nos *Soliloquios*, escritos em 387, Agostinho chega mesmo a perguntar-se, através da Razão: “Se as coisas que Platão e Plotino disseram sobre Deus são verdadeiras, não te é suficiente saber Deus assim como eles o souberam?”³⁶² É que o filósofo faz uma distinção entre o falar a verdade sobre algo e o saber aquilo de que realmente se está falando. Pode-se, pois, dizer a verdade sobre um objeto sem necessariamente saber ou ter

³⁵⁹ AGOSTINHO. *Contre les académiciens*, Livre Troisième, IVme section, XVII, 37. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., IV.

³⁶⁰ Ibid. Itálicos nossos.

³⁶¹ Cf. ibid.

³⁶² AGOSTINHO. *Soliloques*, I, IV, 9. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., V.

consciência de que se está enunciando a própria verdade daquele objeto. Consequentemente, o importante é falar sobre a verdade quando lá existe a verdade. Concluímos, portanto, que pouco importa se Platão e Plotino eram conscientes de que enunciavam a verdade sobre Deus. Note-se, ademais, que não se trata, nesta passagem, de um encômio direto, explícito e entusiástico sobre os dois filósofos antigos. Todavia, Agostinho deixa pressupor – o que, de resto, faz ecoar aquilo que disseram Justino e Clemente de Alexandria sobre a descoberta da verdade que, implicitamente, fizeram os filósofos antigos – que Platão e Plotino já intuíram antecipadamente aquela verdade que o cristianismo iria explicitar na sua plenitude.

Convém, no entanto, sublinhar o que anteriormente já avançamos: neste primeiro período de sua produção intelectual, Agostinho manifesta uma viva admiração pela filosofia platônica e/ou neoplatônica que ele acabara de descobrir. Assim, na *Vida feliz (De beata vita)*, redigido no período que medeia entre o *Contra os acadêmicos* e *A ordem*, ele, depois de apresentar alguns elementos autobiográficos referentes à época de sua conversão, demonstra mais uma vez o apreço e a estima com a qual considerava a filosofia. O seu interlocutor neste diálogo é um denominado Teodoro, a quem ele informa que, a partir dos dezenove anos de idade, depois de ter travado conhecimento com o livro de Cícero, *Hortensius*, o seu entusiasmo não fizera senão redobrar. Assim, nas suas próprias palavras: “Fui tomado por um tão grande amor pela filosofia que súbito decidi empreender o seu estudo”.³⁶³ No entanto – cresce o retor – a atração pelas honrarias e o comércio amoroso com uma mulher o impediram de “voar rapidamente para o seio da filosofia”. Logo em seguida, porém, ele confessa:

Li algumas obras de Platão, pelo qual sei que nutres uma grande admiração. Eu as confrontei, tanto quanto me era possível, com o ensinamento daqueles que nos transmitiram os santos mistérios. Fiquei inflamado por um tal ardor que, se não tivesse que ocupar-me de certas pessoas, teria decidido romper todas as minhas cadeias.³⁶⁴

³⁶³ AGOSTINHO. *Du Bonheur*, I, 4. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., IV.

³⁶⁴ Ibid. Note-se que alguns manuscritos, ao invés do nome de Platão, trazem aqui o nome de Plotino. Segundo R. Jolivet, é bem provável que um copista tenha, por um descuido, substituído o nome de Plotino por aquele de Platão. Em todo caso, ainda segundo o erudito francês, é possível que o termo “Platão” designe aqui não os escritos, mas a doutrina dos neoplatônicos que se apresentavam como os discípulos e os herdeiros do autor da *República*. Cf. *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., IV, p. 290, n. III. Ora, em *Contra os Acadêmicos*, a informação que nos fornece Agostinho deixa pairar uma dúvida quanto a saber se realmente se trata dos escritos de Platão ou daqueles de Plotino, já que o autor menciona ambos os nomes. É assim que ele se exprime: “Não foi muito tempo depois desta época que, finda toda obstinação e toda teimosia, a doutrina de Platão, a

Se agora considerarmos novamente *A ordem*, Agostinho introduz, no Capítulo XVIII, 47, aquilo que seria o núcleo do problema desta obra, vale dizer, a noção de unidade. Aqui, o filósofo analisa a problemática do conhecimento sob uma dupla modalidade: o conhecimento da alma e o conhecimento de Deus. O primeiro diz respeito ao conhecimento que temos de nós mesmos, enquanto que o segundo considera a nossa origem. Convém relevar que Agostinho, nesta análise, une o conhecimento adquirido no neoplatonismo àquele que ele encontrara nas Escrituras referente à criação e ao Criador. Em outros termos, trata-se de uma ordem da natureza – tal como podemos encontrá-la na filosofia platônica – e de uma ordem visível que, segundo o autor, manifesta a própria criação.

Esta análise é tanto mais importante quanto Agostinho nela também introduz aquilo que, depois, será desenvolvido como sendo a doutrina da “iluminação interior”.³⁶⁵ Para ele, portanto, ao seguir a ordem da natureza e da criação, a alma, que já se entregara à filosofia, considera-se também a si própria e, ao mesmo tempo, se convence de que possui a razão, ou de que ela mesma é a razão, e que na razão se encontra o que há de melhor e de mais potente, a saber, os números. É neste ponto que o autor introduz o diálogo da alma consigo mesma definindo, simultaneamente, o conceito de razão: “Eu posso, por um certo movimento interior e secreto, divisar e compor as coisas que devo aprender, e esta potência que eu possuo se chama a razão”.³⁶⁶

*mais pura e mais luminosa que possa existir na filosofia, dissipou as trevas do erro e brilhou principalmente em Plotino, filósofo platônico, julgado de tal modo semelhante ao mestre que se chegou a pensar que fossem contemporâneos. Todavia, entre os dois intercorre um grande lapso de tempo, de sorte que é lícito ver no segundo uma revivescência do primeiro”. AGOSTINHO. *Contre les académiciens*, Livre Troisième, IVme section, XVIII, 41. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., IV. Itálicos nossos. Voltaremos a esta mesma questão mais adiante: 4.4 “Filósofos platônicos”, “Livros dos platônicos”.*

³⁶⁵ A doutrina da “iluminação interior”, ou do “mestre interior”, será o tema que Agostinho retomará e desenvolverá nos *Soliloquios*, compostos, como já dissemos, em 387. Aqui, com efeito, no diálogo que ele estabelece entre ele próprio e a Razão, lemos o seguinte: “Agostinho: Eis que roguei a Deus. – A Razão: Que queres, pois, saber? – A.: Tudo o que pedi na minha oração. – R.: Resume-o brevemente. – A.: É Deus e a alma que eu desejo conhecer. – R.: Nada mais? – A.: Não, absolutamente nada mais.” AGOSTINHO. *Soliloques*, I, II, 7. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., V.

³⁶⁶ AGOSTINHO. *De l’Ordre*, Livre Second, XVIII, 48. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., IV. Esta definição de razão que apresenta Agostinho em *A ordem* é exatamente aquela que retomará Tomás de Aquino no cometário ao *Livro das Sentenças* de Pedro Lombardo. Diz o Aquinate: “*Tertio est notandum quod, licet sic loquimur quoad discretionem rationis, quae potest componere et dividere*” (“Em terceiro lugar, deve-se notar, conforme o que já falamos a respeito da distinção da razão, que é a de compor e dividir”). Articulus 3, Quaestio Vicesima Tertia. In Ricardus, and Ludovicus Silvestrius. 1591. *Super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi quaestiones subtilissimae*. Brixiae: V.

Se retomarmos a questão do papel da filosofia – que se encontra também na *Ordem* e à qual nos referimos no início desta seção – lembrar-nos-emos que Agostinho a enaltecia nestes termos: “Mas ela (a filosofia) os conduz, *por ela mesma*, não somente a não desdenhar os mistérios cristãos, mas a *compreendê-los como eles o devem ser*”.³⁶⁷ É, pois, eminentemente digno de nota o fato de o teólogo buscar apoio na razão para interpretar, compreender e, mais ainda, ampliar e desenvolver aquilo em que já se crê. A este propósito, Rogério Miranda de Almeida, no seu artigo, *Agostinho de Hipona e as ambivalências do seu filosofar*, pondera: “Esse apoio que busca a fé na razão, aspirando a ser por ela iluminada, ampliada e aprofundada, é um *leitmotiv* que percorre os escritos agostinianos – nomeadamente os do primeiro período – e que influenciará mais de um pensador medieval, em particular Anselmo de Aosta (1033-1109)”.³⁶⁸ Efetivamente, prossegue o autor, Anselmo deixa claro, já no primeiro capítulo do *Proslogion*, que a fé é o pressuposto, ou o primeiro passo, no caminho do conhecimento da verdade ou, o que equivale ao mesmo, no conhecimento de Deus. Como o próprio Anselmo afirma nesta sua obra clássica: “*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*” (“De fato, não procuro compreender para crer, mas creio para compreender”).³⁶⁹ Ora, ao colocarem a fé como pressuposto da compreensão, tanto Anselmo quanto, antes dele, Agostinho tinham como referência principal uma passagem de Isaias que fora erroneamente traduzida e que se difundiu justamente neste sentido. No entanto, a passagem em questão, que se encontra em *Is 7,9*, se exprime do seguinte modo: “A cabeça de Efraim é Samaria e a cabeça de Samaria é o filho de Romelias. Se não o crerdes, não vos mantereis firmes”.

Este tema da fé e da compreensão, a qual se dá a partir da fé, não abandonará Agostinho em seguida. Pelo contrário, nos diálogos seguintes, como nos *Solilóquios*, ele retomará esta mesma questão já no Livro I. Aqui, no entanto, e de maneira inesperada, ele começa por dizer justamente o contrário do que havia dito anteriormente. Com efeito, declara o autor: “Por isso procuro compreender aquilo que sei, e não aquilo que creio”. Todavia, logo em seguida, ele ajunta: “Entretanto, é

Sabbium. Em Agostinho, lemos: “*Ego quodam meo motu interiore et occulto, ea quae discenda sunt possum discernere et connectere, et haec vis mea ratio vocatur*”.

³⁶⁷ AGOSTINHO. *De l'Ordre*, Livre Second, IV, 16. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., IV. Itálicos nossos.

³⁶⁸ ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Agostinho de Hipona e as ambivalências do seu filosofar*. Veritas, v. 57, n. 2, maio/agosto 2012, p. 197.

³⁶⁹ ANSELMO DE AOSTA. *Proslogio*. Milano: Bompiani, 2002, p. 315.

talvez correto afirmar que tudo aquilo que sabemos, também o cremos; mas não é correto afirmar que tudo aquilo que cremos, também o sabemos”.³⁷⁰ No *Livre-arbítrio*, obra que ele começara a redigir quando estava para deixar Roma (388) e que terminará somente algum tempo depois do seu regresso à pátria (394-395), o filósofo se mostrará ainda mais enfático ao pressupor a necessidade de *crer* para *compreender*. Note-se, contudo, que, nesta obra, ele ajunta um detalhe importante: é mister primeiramente crer nas “grandes e divinas verdades” que se desejam entender. Ademais, ele recorre não somente àquela passagem de *Isaias* (7, 9) mas também aos Evangelhos segundo João e Mateus. Com relação ao primeiro, *João* 17, 3, onde é dito: “Ora, a vida eterna é esta: que eles te conheçam, a ti, o único Deus verdadeiro, e aquele que enviaste, Jesus Cristo”, Agostinho ressalta que Cristo não disse: “A vida eterna consiste em crer”. A fé na vida eterna é, portanto, e antes de tudo, um pressuposto para se conhecer “o único Deus verdadeiro”. Já com relação ao Evangelho segundo Mateus, ele comenta a passagem “Buscai e achareis” (*Mt* 7, 7) e, assim fazendo, dá mostras de uma fina acuidade ao concluir que não se deve considerar “achado” aquilo que é crido sem ser conhecido. Melhor ainda: não se deve afirmar que alguém se torna apto a encontrar a Deus, sem antes ter crido naquilo que depois irá conhecer.³⁷¹ Na diálogo intitulado, *Do mestre* (*De magistro*), composto em 389, Agostinho retoma mais uma vez este tema da fé e da compreensão e reproduz, quase que literalmente, o que ele já havia afirmado nos *Solilóquios*. É, com efeito, assim que ele se exprime: “Portanto, aquilo que compreendo, também o creio; mas não compreendo tudo aquilo que creio. Sei tudo aquilo que compreendo, mas não sei tudo aquilo que creio”.³⁷²

Conquanto Agostinho comece pela fé como um ato a partir do qual o conhecimento da verdade e, portanto, de Deus, se desenrolará, ele vê, justamente por isso, uma complementariedade, uma intermediação, uma inclusão, uma imbricação e, em suma, um entrelaçamento entre fé e razão, ou entre doutrina cristã e filosofia. Todavia, vemos operar-se um deslocamento de perspectiva com relação a este binômio – fé e razão – à medida que Agostinho se distanciará dos chamados “diálogos de Cassiciaco”.

³⁷⁰ AGOSTINHO. *Soliloques*, I, III, 8. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., V.

³⁷¹ AGOSTINHO. *Du libre arbitre*, II, II, 6. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., VI.

³⁷² AGOSTINHO. *Le maître*, XI, 37. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., VI.

4.3 A fé, a razão e o paradoxo de uma nova interpretação

Efetivamente, na última obra que escreveu como leigo – *A verdadeira religião* (389-391) – Agostinho opera uma mudança de perspectiva no que diz respeito àquela admiração quase irrestrita que ele inicialmente tivera pela filosofia. Aqui, de fato, ele assinala claramente à religião um papel e uma função superiores àqueles que, anteriormente, ele atribuía à investigação filosófica. Ademais, não é por acaso que Agostinho se serve do título *A verdadeira religião*, ao invés de “*A verdadeira filosofia*”, porquanto é “a verdadeira religião” que se oferece como o caminho apto a conduzir a uma vida boa e feliz e pelo qual se reconhece Deus como o Princípio de todas as coisas. De resto, esta expressão (*vera religio*), já se encontrava no *Apologeticum*, de Tertuliano, e na obra *Divinae Institutiones*, de Lactânio.³⁷³ O autor vê também na religião o meio mais evidente de se apontar e se abolir o erro dos povos idólatras. Esta definição da religião, ele a apresenta já no início da obra. No entanto, após falar dos povos idólatras, o autor ajunta, logo em seguida: “cujos sábios, que chamamos filósofos, possuíam escolas contrastantes umas com as outras e templos comuns entre si”.³⁷⁴ Isto nos remete àquilo que já dissera Justino Mártir, na *Segunda Apologia*, com relação à diversidade que se verificava entre as diferentes correntes filosóficas que, por não haverem ainda conhecido o Logos na sua inteireza, frequentemente se contradiziam entre si. “Com efeito – assevera o apologeta –, tudo aquilo de bom que os filósofos e legisladores descobriram e formularam, através da busca e da reflexão, foi devido ao exercício de uma parte do Logos que neles estava. Todavia, dado que não conheceram a plenitude do Logos, que é Cristo, *frequentemente sustentaram teorias que se contradiziam entre si*”.³⁷⁵

Quanto a Agostinho, depois de explicitamente mencionar os nomes de Sócrates e de Platão, afirma de maneira categórica que aqueles filósofos não nasceram para dissuadir seus povos do prazer que nutriam em venerar os ídolos. Eles não eram tampouco capazes de conduzi-los, segundo Agostinho, “ao verdadeiro culto do

³⁷³ Tertuliano emprega esta expressão, como era de se esperar, num contexto apologético. Diz ele: “Se os cristãos são ‘inimigos públicos’ é porque eles não prestam aos imperadores honras vãs, mentirosas e temerárias e porque, homens de uma *verdadeira religião* (*verae religionis*), eles celebram suas solenidades no interior de seus corações, e não na licenciosidade”. TERTULIANO. *Apologeticum*, op. cit., 35, 1. “*Verdadeira religião*”, itálicos nossos.

³⁷⁴ AGOSTINHO. *La vraie religion*, I, 1. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., VIII.

³⁷⁵ JUSTINO *Apologie*, op. cit. *Seconda Apologia*, 10, 1-2, p. 199. Itálicos nossos.

verdadeiro Deus”.³⁷⁶ Melhor ainda, mais adiante, Agostinho interrogar-se-á sobre Platão numa visível depreciação daquele filósofo sobre quem antes ele demonstrara uma admiração quase incondicional: “Por que, ao encetar um debate, desejaríamos antes ter a boca plena do nome de Platão que o coração pleno da verdade?”³⁷⁷ Paradoxalmente, porém, ao concluir estas análises sobre as relações entre a religião cristã e a filosofia dos antigos gregos, o teólogo pondera que se aqueles homens pudessem reviver entre os cristãos, provavelmente descobririam a quem pertence a autoridade com a qual se pode vir em socorro dos homens. Donde a sua conclusão: “Mudadas poucas palavras e expressões, eles tornar-se-iam cristãos, como o fez a maior parte dos platônicos da nossa época e daquela que acabou de transcorrer”.³⁷⁸

Todavia, na obra intitulada, *A doutrina cristã*, redigida durante um longo lapso de tempo – entre 396 e 426 – Agostinho retoma uma questão que Ambrósio de Milão já teria resolvido ao objetar a opinião dos discípulos e leitores de Platão, segundo a qual todas as máximas de Cristo teriam sido emprestadas aos livros do autor da *República*. Após evocar a solução que teria aportado o bispo de Milão, Agostinho conclui: “Quando se consideram os tempos, é muito mais provável atribuir às nossas Letras o que os filósofos disseram de bom e verdadeiro do que atribuir a Platão as máximas de Nosso Senhor Jesus Cristo. Crê-lo possível seria o cúmulo da insensatez”.³⁷⁹ Mais adiante, na mesma obra, Agostinho radicalizará ainda mais a sua posição ao afirmar que não somente não se deve temer, mas mesmo reclamar de volta as ideias verdadeiras que, por acaso, os filósofos, especialmente os platônicos, tomaram de empréstimo aos cristãos. Ele os acusa mesmo de “injustos possuidores”. É neste ponto que ele evoca a saída dos hebreus do Egito quando o povo, libertado por Moisés, se apropriou clandestinamente das riquezas dos egípcios – vasos e joias de ouro e prata – para delas fazer um melhor uso. É assim também que, segundo Agostinho, os cristãos devem apropriar-se das verdades contidas nas doutrinas pagãs, pois, apesar das muitas “ficções mentirosas e supersticiosas”, elas também contêm “as artes liberais assaz apropriadas para o uso do verdadeiro, certos preceitos morais muito úteis e, a respeito do culto do Deus único, verdades que são como o seu ouro e a sua prata”.³⁸⁰

³⁷⁶ AGOSTINHO. *La vraie religion*, II, 2. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., VIII.

³⁷⁷ Ibid., III, 5.

³⁷⁸ Ibid., IV, 6.

³⁷⁹ AGOSTINHO. *Doctrine chrétienne*, II, XXVIII, 43. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., XI.

³⁸⁰ Ibid., XL, 60.

Ora, na *Cidade de Deus*, que o bispo de Hipona redigiu entre 413 e 426, quedamos perplexos ao assistirmos a uma reavaliação que ele opera vis-à-vis de Platão. Note-se que, neste período, Agostinho já se distanciara bastante daquelas problemáticas típicas do período de conversão, porquanto a questão que mais ocupa o seu espírito no momento é a da relação entre a natureza e a graça, entre a graça e a liberdade, juntamente com o problema da predestinação, dos sacramentos e outras questões de caráter mais propriamente teológico. Todavia, ao referir-se novamente a Platão, tem-se a impressão de que o teólogo está se voltando para aquela sua inspiração inicial dos escritos de Cassiciaco. Com efeito, na *Cidade de Deus*, ele afirma sem rodeios, já no início do Livro VIII, que nenhum filósofo se aproximou mais dos cristãos do que Platão e os seus discípulos. Servindo-se das noções de *participação* e de *imitação*, o autor declara: “Se Platão afirmou que o sábio é um imitador, um conhecedor e amante de Deus, e que a participação em Deus lhe acarreta a felicidade, não é necessário examinar outros platônicos”.³⁸¹ Esta reinterpretação paradoxal relativamente a Platão é tanto mais surpreendente quanto, neste mesmo Livro VIII, após o encômio que tecera em torno do filósofo e dos seus discípulos, Agostinho desenvolve toda uma crítica à teologia civil ou política, como também à teologia mítica. É neste ponto que ele se revela ainda mais enfático ao estabelecer um paralelo e uma semelhança entre a filosofia platônica e a religião cristã e ao ponderar que as teologias mítica e civil devem ceder o seu lugar aos filósofos platônicos. “Foram os filósofos platônicos – conclui o autor – que ensinaram que o verdadeiro Deus é o autor das coisas, o iluminador da verdade, e o dispensador da felicidade”.³⁸²

Releve-se que, imediatamente após este elogio dirigido aos filósofos platônicos, o teólogo ataca todos aqueles que, com a mente voltada para a natureza corporal das coisas, assinalaram a esta somente princípios corporais e não transcendentais. Aqui, ele se refere explicitamente aos pré-socráticos, aos estoicos e a Epicuro. Assim, segundo Agostinho, Tales de Mileto colocou o princípio dos seres na água, Anaxímenes no ar, os estoicos no fogo e Epicuro nos átomos. Há, porém, outros filósofos em cuja enumeração o autor diz não ser necessário deter-se. Estes também teriam sustentado que o princípio das coisas reside nos corpos, sejam eles simples ou compostos, viventes ou não viventes, mas, não obstante, corpos.

³⁸¹ AGOSTINHO. *City of God*, op. cit., VIII, 5.

³⁸² Ibid.

Na sua crítica aos filósofos não platônicos, Agostinho parece encarniçar-se principalmente contra os epicureus e contra os estoicos. Os primeiros porque teriam suposto que de seres não vivos podem formar-se seres vivos. Já os estoicos sustentaram – na visão do autor – que o fogo, isto é, um dos corpos que compõem os quatro elementos, dos quais se formou o mundo visível, é vivo, sábio, construtor do mundo e de todas as coisas que nele existem e, em suma, é um deus.³⁸³ Logo após estas críticas contra os filósofos que se centraram sobre o princípio natural ou corporal das coisas, Agostinho volta mais uma vez, no capítulo seguinte, a tecer todo um encômio em torno dos filósofos platônicos. Assim fazendo, ele sublinha que eles se mostraram superiores aos outros filósofos na medida em que não apresentaram Deus como um corpo, mas, ao contrário, transcenderam todos os corpos. Melhor ainda:

Eles (os filósofos platônicos) tiveram a intuição de que o Deus sumo não é nada daquilo que vem a ser e, portanto, na busca de Deus, transcenderam toda alma e todos os espíritos mutáveis. Entenderam também que toda espécie existente no ser mutável, pela qual um ser é aquilo que é, de qualquer modo e de qualquer natureza que seja, não pode proceder senão d'Aquele que verdadeiramente é, porque é imutável.³⁸⁴

Portanto, na perspectiva agostiniana, a matéria, as figuras, as qualidades, o movimento ordenado, a finalidade dos elementos do universo – do céu à terra – e todos os corpos que existem por eles, como também a vida, seja aquela que faz vegetar, como nas árvores, seja aquela que tem estas funções e possui, além do mais, a sensação, como nos animais, seja aquela que tem estas funções e também o pensamento, como nos homens, seja ainda aquela que não tem necessidade da função vegetativa, mas existe no tempo, tendo a sensação e o pensamento, como nos anjos, enfim, tudo isso só pode existir a partir d'Aquele que simplesmente, ou absolutamente, é.³⁸⁵ Como se pode constatar, Agostinho descreve de forma brilhantemente resumida – numa tradição que remonta a Platão – toda uma hierarquia dos entes que culmina no Ser enquanto Ser, vale dizer, em Deus. Note-se, porém, que, ao invés dos *daimones* – que também compunham o mundo das

³⁸³ Cf. *ibid.*

³⁸⁴ *Ibid.*, VIII, 6. A questão da mutabilidade da alma, dos espíritos e de tudo aquilo que foi gerado se encontra também em Platão, *Timeu*, 28b-29a, no contexto da formação ou plasmação do mundo efetuada pelo Demiurgo.

³⁸⁵ Cf. AGOSTINHO. *City of God*, op. cit., VIII, 6.

realidades espirituais na antiguidade grega – o teólogo se utiliza do termo “anjos”. Ademais, ajunta o autor das *Confissões*:

Nele (em Deus), de fato, não são diversos o existir e o viver, porque não pode existir sem viver; não são diversos o viver e o pensar, porque não pode viver sem pensar; não são diversos o pensar e o ser feliz, porque não pode pensar sem ser feliz; mas aquilo que para Ele é o viver, o pensar e o ser feliz é, para Ele, o seu existir.³⁸⁶

A partir destas ponderações, Agostinho inevitavelmente concluirá: os platônicos compreenderam que, em virtude desta Sua não sujeição ao vir a ser e à multiplicidade, Deus criou todas as coisas e que, por conseguinte, seria impossível que Ele dependesse, enquanto Ser, de outro ser. É curioso que o teólogo não denomina quem sejam esses “platônicos”; chama, em todo caso, a atenção o fato de ele servir-se do conceito de criação, embora o verbo que emprega no original latino, nesta passagem, não seja o *creare* (criar), mas o *facere* (fazer): “*Propter hanc incommutabilitatem et simplicitatem intellexerunt eum et omnia ista fecisse, et ipsum a nullo fieri potuisse*” (Por esta imutabilidade e simplicidade compreenderam que Ele fez todas as coisas e que não pôde ser feito por nenhuma delas).³⁸⁷ Ora, sabe-se que em Platão e, mais especificamente, no *Timeu*, não existe propriamente um conceito de criação, pelo menos a criação tal como ela será entendida e desenvolvida pelos teólogos cristãos. Segundo a teologia cristã, Deus criou o mundo por um ato de livre vontade e, quando consideramos a concepção agostiniana da criação em particular, não podemos deixar de ajuntar a este conceito as noções de *amor*, de força, de eros, de impulso e da própria *vontade*. Já no *Timeu*, o Demiurgo reproduz ou transporta *necessariamente* para o mundo da sensibilidade e da matéria informes a beleza que ele contemplara nos paradigmas ou nos modelos. Com efeito,

³⁸⁶ Ibid. Poderíamos então acrescentar, sob a forma de paráfrase: Deus vive, pensa e é feliz, logo, Ele existe. Com esta conclusão, não podemos deixar de perguntar-nos até que ponto Descartes se inspirou em Agostinho sem, no entanto, confessá-lo. Com efeito, as gritantes coincidências entre as intuições de Agostinho e as do filósofo francês levaram os adversários deste (Mesland, Mersenne, Pascal), logo após a sua morte, a classificarem a sua obra como sendo um “plágio inconfessado”. De resto, uma outra reflexão sobre a prova da existência, mas no contexto da teoria do conhecimento, é encontrada na mesma obra, *A cidade de Deus*, da seguinte forma: “Com respeito a essas verdades, não temo as objeções dos Acadêmicos. Eles dizem: ‘Supões que te enganas?’ Eu replico: ‘Se me engano, então eu existo (*Si enim fallor, sum*)’. Quem não existe não pode enganar-se; portanto, se me engano, existo. E porque existo, se me engano, como posso enganar-me pensando que existo, quando é certo que existo porque me engano? Logo, já que eu devo existir porque me engano, então, mesmo quando me engano, não há dúvida de que eu não me engano no conhecimento de que existo. Segue-se também que eu não me engano enquanto conheço que me conheço. Assim como conheço que existo, assim também conheço que conheço”. Ibid., XI, 26. A respeito da questão Agostinho-Descartes, existem várias indicações bibliográficas em: ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*, op. cit., p. 116, n. 21.

³⁸⁷ AGOSTINHO. *City of God*, op. cit., VIII, 6.

é o que lemos no contexto da formação ou, mais exatamente, da *plasmação* ou *modelação* do mundo: “Quando, pois, o Demiurgo tem o olhar sempre fixo sobre aquilo que é sempre idêntico a si mesmo, dele se servindo como de um modelo (παραδειγματι); quando dele reproduz a forma (ιδεαν) e a potência no objeto que realiza, tudo aquilo que, deste modo, ele produz é belo por necessidade”.³⁸⁸ Após haver estabelecido – no Livro VIII, Cap. 6 – um paralelo entre a concepção platônica da *formação* do mundo e a doutrina cristã da criação, Agostinho, no capítulo seguinte, retoma a sua teoria da “iluminação interior”, na medida em que afirma que a luz do pensamento (*lumen mentium*), pela qual se conhecem todas as coisas, é o próprio Deus, autor de todas as realidades criadas.³⁸⁹

No Capítulo 8 do mesmo livro, o teólogo entra num plano mais especificamente ético ao abordar e analisar a questão da felicidade. E aqui, mais uma vez, ele recorre à autoridade de Platão, na medida em que este afirmara que o fim do bem é viver segundo a virtude e que este bem se obtém somente por quem conhece e imita o deus, fonte da felicidade. Esta ideia de *participação*, isto é, de uma aspiração fundamental, essencial, de ascender a Deus como ao Ser enquanto Ser, era igualmente cara a alguns teólogos que antecederam Agostinho. É o que vimos, por exemplo, em Gregório de Nissa.³⁹⁰ Já para Agostinho, esta participação se faz também exprimir pelo filosofar, porquanto filosofar equivale a amar o deus, cujo ser é imaterial. Donde a sua ponderação: aquele que se aplica à sapiência, demonstrando com isso ser um filósofo, se torna feliz quando começar a satisfazer-se, a deleitar-se ou – para empregar um termo peculiar a Agostinho – a fruir no deus. Com isto, porém, na perspectiva do autor, não se pode dizer que seja necessariamente feliz aquele que frui do objeto amado, pois muitos, amando objetos que não se devem amar, são infelizes e mais infelizes ainda quando deles fruem. Todavia, não é feliz senão aquele que frui do objeto amado. Prolongando e aprofundando este raciocínio, o teólogo junta que também aqueles que, de fato, amam coisas que se devem amar não creem ser felizes com o amar, mas com o

³⁸⁸ PLATÃO. *Timaeus*, op. cit., 28a. Há um intenso debate quanto a saber se Deus criou o mundo simplesmente por um ato de vontade e de liberdade – se é que se pode, a rigor, falar de liberdade em Deus – ou se Ele criou o mundo por um ato de amor e de bondade. Neste último caso, Ele estaria mais tributário de uma influência de Platão. Esta questão se acha analisada por Roland J. Teske, na obra intitulada: *To Know God and the Soul. Essays on the Thought of Saint Augustine*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2008 (8. The Motive for Creation according to Augustine).

³⁸⁹ Cf. AGOSTINHO. *City of God*, op. cit., VIII, 7.

³⁹⁰ Veja supra: 3.4.2 *O homem e a teoria da participação*.

fruir das coisas amadas. Daí poder ele deduzir: “Portanto, somente o mais infeliz dos homens pode negar que é feliz aquele que frui (*fruitur eo quod amat*) do objeto amado amando o verdadeiro e Sumo Bem”.³⁹¹ A conclusão de Agostinho não poderia, pois, ser outra: “Platão considera o deus como o verdadeiro e sumo bem e, a partir daí, ele deduz que o filósofo é um amante do deus. Logo, já que a filosofia tende à felicidade, quem ama a Deus é feliz, porque Dele frui”.³⁹²

O binômio *uti-frui* e a dialética que dele decorre marcaram de maneira indelével não somente a obra de Agostinho, mas também todas aquelas tendências éticas que, direta ou indiretamente, a ela se referem. Isto se verificou não somente ao longo da Idade Média, mas se prolongou também pelos tempos modernos. Ora, considerando-se que a virtude consiste no *fruendis frui et utendis uti*, é deste binômio que, para Agostinho, dependem toda a lei e toda a ordem moral. Mas o que quer isto exatamente significar? De fato, na *Trindade*, Agostinho, ao referir-se às potências da memória e da inteligência – que contêm o conhecimento e a ciência de muitas coisas – pondera que a vontade é aquela faculdade que permite fruir ou fazer uso destas mesmas coisas (*“voluntas autem adest, per quam fruamur eis vel utamur”*). No entanto, ele avança a seguinte explicação: “Fruímos (*fruimur*) daquelas coisas conhecidas nas quais a vontade, como que se buscando a si mesma, repousa com deleite; usamos (*utimur*), ao invés, daquelas que nos servem como meios para alcançarmos a posse de outra coisa que deve constituir o objeto de nossa fruição”.³⁹³ Esta teoria, que Agostinho apresenta de maneira mais extensa na *Doutrina cristã*, se encontra exposta, já no início do Livro I, da seguinte maneira: “Fruir, com efeito, é unir-se a alguma coisa que se ama por ela mesma. Usar, ao contrário, é reconduzir o objeto que se usa àquele objeto que se ama, desde que ele seja digno de ser amado”.³⁹⁴

³⁹¹ Ibid., VIII, 8.

³⁹² Ibid. Segundo alguns estudiosos, como Domenico Gentili, esta tendência para a assimilação a Deus parece ser uma tese sustentada por Platão no *Fedro* (247c-248c. 253b-c) e também no *Teeteto* (176b-e) e na *República* (611e). Este é, em todo caso, um tema ético-religioso com um pano de fundo órfico-pitagórico em que se ressalta o assimilar-se e comunicar-se com o deus. Na verdade, este tema, que atravessa a tradição platônica, se encontra também presente – como não poderia deixar de fazê-lo – em Plotino (*Enéadas* 1,2,1, 3-4. 4,8,1, 3-8) e igualmente em Porfírio (*Ep. Ad Marc* 16-17). Cf. AGOSTINHO. *La città di Dio*. Roma: Città Nuova, 2000, p. 375, n. 13.

³⁹³ AGOSTINHO. *La Trinità*. Roma: Città Nuova, 1998, X, 10.13.

³⁹⁴ AGOSTINHO. *Doctrina chrétienne*, Livre Premier, IV, 4. Veja também: Livre Premier, V, 5; VI, 6; XXXI, 34; XXXII, 35; XXXIII, 36-37. Outras referências das fórmulas *frui* e *uti* são encontradas em *Doctrina chrétienne*, op. cit., p. 558, n. 18. A gênese da doutrina agostiniana do *uti-frui* se acha exposta e analisada na obra de Alberto di Giovanni, intitulada, *La dialettica dell'amore. “Uti-frui” nelle Preconfessioni di Sant'Agostino*. Roma: Abete, 1965. No que diz respeito à pertinência e à relevância

Se agora retornarmos à questão da tendência fundamental que se exprime pela busca de Deus – com as características que as qualificam essencialmente: a imitação, a participação, a felicidade, o repouso, o deleite – veremos que Agostinho chega mesmo a equiparar, embora num nível e numa perspectiva diferentes daqueles de Justino, a sabedoria dos filósofos pagãos àquela dos pensadores cristãos. Os filósofos pagãos são aqueles que se empenharam em buscar o Criador através das criaturas.³⁹⁵ Agostinho chega mesmo a afirmar – no *Comentário ao Evangelho segundo João* que, na verdade, é uma série de homilias proferidas provavelmente a partir de 405 – que nos livros daqueles filósofos se encontram coisas análogas àquelas que são narradas no próprio Evangelho. Ele cita como exemplo a filiação única de Cristo, por meio do qual foram feitas todas as coisas.³⁹⁶ Ajunta o teólogo – numa explicação que encerra mais de uma semelhança com aquelas que já haviam apresentado Justino Mártir e Clemente de Alexandria – que aqueles filósofos já anteciparam esses mistérios, mas eles o fizeram como que vislumbrando-os ou entrevendo-os remotamente. Todavia, Agostinho emite a ressalva segundo a qual eles não quiseram agarrar-se à humildade de Cristo, isto é, “àquela nave que podia conduzi-los seguros ao porto entrevisto”.³⁹⁷

Estas reflexões, o teólogo as tece no contexto de suas análises sobre aquilo que se convencionou denominar “teologia natural”. Com efeito, ele observa, numa referência ao Apóstolo Paulo, que houve filósofos “deste mundo” que procuraram o Criador através das criaturas. Neste ponto, ele evoca explicitamente a *Carta aos Romanos*, sobre a qual nós nos detivemos no primeiro capítulo deste estudo. Nesta carta, diz o Apóstolo:

Sua realidade invisível – seu eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa. Pois, tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças;

desta doutrina para a ética agostiniana, existe uma acurada análise no estudo de W. R. O'Connor, intitulado, *The “uti-frui”. Distinction in Augustine’s Ethics*. In *Augustinian Studies* 14 (1983), pp. 45-62. Existe também um valioso estudo que explora o *uti-frui* nas suas relações com o prazer estético e nas suas analogias com autores modernos, tais como Cervantes, Kant, Marx e Freud: KÜPPER, Joachim. *Uti and frui in Augustine and the Problem of Aesthetic Pleasure in the Western Tradition (Cervantes, Kant, Marx, Freud)*. MLN, Baltimore, v. 127, n. 5, 12/2012.

³⁹⁵ Sobre a questão do paralelo entre os filósofos platônicos e os cristãos no que concerne à aspiração fundamental para se buscar a Deus, há um acurado estudo de Therese Fuhrer, intitulado, *Die Platoniker und die civitas dei*. In *Studia Patristica*, Vol. XXXIII. Edited by Elizabeth A. Livingsstone. Leuven: Peeters, 1997.

³⁹⁶ AGOSTINHO. *Commento al Vangelo di Giovanni*. Roma: Città Nuova, 2005, Omelia 1, p. 97.

³⁹⁷ Ibid.

pelo contrário, eles se perderam em vãos arrazoados, e seu coração insensato ficou nas trevas. Jactando-se de possuir a sabedoria, tornaram-se tolos (*Rm 1, 20-22*).³⁹⁸

A tentativa de Agostinho de equiparar ou de fazer uma analogia entre aqueles filósofos e o que se encontra nas Escrituras vai ao ponto de colocar na boca do próprio Apóstolo Paulo aquilo que ele mesmo quer transmitir. Por exemplo, declara o teólogo: “Aqueles de quem o Apóstolo disse que conheceram a Deus, viram aquilo que disse João, isto é, que por meio do Verbo de Deus tudo foi criado”.³⁹⁹ Imediatamente após esta afirmação, ele acresce: “De fato, também nos livros dos filósofos se encontram coisas análogas, até mesmo que Deus tem um Filho único, por meio do qual foram criadas todas as coisas”.⁴⁰⁰

Como se pode constatar, também nestas passagens Agostinho se mostra paradoxal, na medida em que, de um lado, ele assinala àqueles filósofos a capacidade de terem entrevisto os acontecimentos que se explicitariam no Evangelho e, de outro, ele acoima estes mesmos filósofos de não terem sido suficientemente humildes por não terem querido abrigar-se naquela “nave que podia conduzi-los seguros ao porto entrevisto”. Lembre-se que, como acima antecipamos, esta série de homilias foi escrita a partir de 405. Alguns anos depois, isto é, entre 413 e 426, Agostinho estaria ocupado em redigir a *Cidade de Deus*. Também nesta obra, o autor se revela, como já indicamos, ambíguo e paradoxal na apreciação que faz, por exemplo, dos filósofos estoicos. Com efeito, no Livro VIII, havíamos relevado a crítica que ele dirige àqueles pensadores – os pré-socráticos, os estoicos e Epicuro – para os quais, na sua perspectiva, a natureza do princípio das coisas é essencialmente material, ou corporal. Ora, no Livro V da mesma *Cidade de Deus*, o teólogo ataca, numa alusão que pode ser principalmente dirigida a Epicuro, o fato de certos filósofos terem tomado a virtude não como um fim em si mesma, mas como um meio para melhor usufruírem dos prazeres do corpo (*voluptatis corporalis*). Já os estoicos consideravam a virtude por ela mesma ou, mais exatamente, como um fim no qual o homem encontra a sua felicidade e o seu bem supremo.⁴⁰¹

Bem diferente – repita-se – é a sua visão dos estoicos no Livro VIII. Aqui, ele ataca não somente os epicureus, mas também os estoicos na medida em que estes teriam sustentado que o fogo, enquanto um dos elementos que compõem o universo

³⁹⁸ Veja supra: 1.1 Paulo: a sabedoria do mundo e a sabedoria cristã.

³⁹⁹ AGOSTINHO. *Commento al Vangelo di Giovanni*, op. cit., Omelia 1, p. 97.

⁴⁰⁰ Ibid.

⁴⁰¹ Cf. AGOSTINHO. *City of God*, op. cit., V, 20.

visível, é, segundo as palavras do próprio Agostinho: “vivo, sábio, construtor do mundo e de todas as coisas que nele existem; ele é, em suma, um deus”.⁴⁰² Melhor ainda, completa o autor: “Os estoicos, e aqueles que se lhes assemelhavam, podiam representar somente aquilo que seus corações, ligados aos sentidos da carne, lhes permitiam fabular”.⁴⁰³ A este respeito, Rogério Miranda de Almeida observa que, para Agostinho, os estoicos tinham dentro de si mesmos aquilo que não viam ou, mais precisamente, eles imaginavam dentro de si mesmos o que exteriormente haviam visto, mesmo se não o tivessem realmente visto. Por conseguinte, o que estava diante da imaginação já não era um corpo, mas um fantasma, ou melhor, uma semelhança (*similitudo*) de corpo, enquanto que a faculdade, pela qual o espírito percebe esta semelhança, não é nem corpo nem imagem de corpo. Mas o que é então? Digamos que aquilo por onde o espírito percebe e julga o que é belo ou disforme é mais perfeito que o próprio fantasma que é julgado. Segundo Agostinho, portanto, deduz Almeida, a mente que se revela como uma faculdade essencial da alma racional não pode ser um corpo, porquanto nem mesmo a imagem (*similitudo*) do corpo que é percebida e julgada pelo espírito como sendo um corpo, não é, a rigor e em última instância, um corpo.⁴⁰⁴ O próprio Agostinho conclui dizendo: “A mente não é nem terra, nem água, nem ar, nem fogo, que são os quatro corpos considerados como sendo os quatro elementos pelos quais vemos estruturado o mundo corpóreo”.⁴⁰⁵

Ainda segundo Almeida, a estima que revela Agostinho – com todos os paradoxos que esta estima pode encerrar – vis-à-vis dos estoicos, de Platão e dos platônicos em geral, se coloca mais propriamente num plano ético. Com efeito, a ênfase que estes pensadores colocaram sobre a questão da virtude, considerada e analisada por ela mesma, é o que muito provavelmente levou Agostinho a valorizar estes pensadores em detrimento, por exemplo, de Epicuro. Mas com relação ao plano ontológico e epistemológico, é, com toda a evidência, a visão platônica e/ou neoplatônica dos dois mundos que prevalece. Temos, portanto, de um lado, o mundo sensível com tudo aquilo que o caracteriza: a mutabilidade constante das coisas, a efemeridade das aparências, a caducidade das realidades que se querem

⁴⁰² Ibid., VIII, 5.

⁴⁰³ Ibid.

⁴⁰⁴ Cf. ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Agostinho de Hipona e as ambivalências do seu filosofar*, op. cit., p. 201.

⁴⁰⁵ AGOSTINHO. *City of God*, op. cit., VIII, 5.

conhecer e, por conseguinte, a impossibilidade mesma de se construir a ciência, ou a episteme. De outra lado, porém, temos o mundo das realidades inteligíveis que, na perspectiva de Platão, são imutáveis e, por isto mesmo, inascíveis, imperecíveis, eternas e, portanto, divinas.

Ora, até o presente, fizemos ressaltar a estima com que o teólogo africano enaltece os “filósofos platônicos”. Resta, porém, perguntar: quem são finalmente estes “filósofos platônicos”? Esta é, de fato, uma questão que até hoje tem preocupado e confundido os estudiosos do pensamento agostiniano. Com efeito, ele se refere não somente à expressão, “filósofos platônicos”, mas também a esta outra: “livros dos platônicos”.

4.4 “Filósofos platônicos”, “Livros dos platônicos”

Efetivamente, estas expressões: “filósofos platônicos” e “livros dos platônicos” não têm cessado de intrigar os estudiosos de Agostinho. Se as considerarmos do ponto de vista biográfico, encontramos-as nas *Confissões* – que ele redigira entre 397 e 401 – e, mais especificamente, nos Livros VII e VIII desta mesma obra. No Livro VII, diz Agostinho: “Por intermédio de um homem cheio de orgulho desmesurado, tu (Deus) me proveste de alguns livros dos filósofos platônicos traduzidos do grego para o latim”.⁴⁰⁶ Quem seja este homem, “cheio de orgulho desmesurado”, não se sabe exatamente quem é. Todavia, é provável que se trate de Flávio Mânlio Teodoro, importante personagem político, conhecedor da literatura e da filosofia neoplatônica, que fazia parte do círculo de Ambrósio e se tornara cônsul do império. Em todo caso, no Livro VIII, Capítulo 2, Agostinho volta não somente a evocar os livros dos platônicos, mas também menciona explicitamente o nome de Mário Vitorino, que era originário da África, mestre de retórica, convertido ao cristianismo, fundador de uma escola em Roma na época do imperador Constantino (337-361) e que traduzira para o latim alguns autores platônicos. Descreve, pois, Agostinho o seu encontro com os livros dos platônicos na mesma passagem em que se refere a Simpliciano:

Narrei-lhe a sinuosidade dos meus erros. Quando, porém, lhe disse que tinha lido alguns livros dos platônicos traduzidos para o latim por Vitorino, que fora retor em

⁴⁰⁶ AGOSTINHO. *Le Confessioni*, op. cit., VII, 9. 13.

Roma, e de quem eu ouvira dizer ter morrido cristão, Simpliciano se congratulou comigo por não ter-me embatido nos escritos de outros filósofos, plenos de falácias e enganos, “segundo os elementos do mundo”. Nas obras platônicas, ao contrário, se insinua, em muitos modos, a ideia de Deus e de seu Verbo.⁴⁰⁷

Vemos aqui, mais uma vez, Agostinho enaltecer a filosofia de Platão sem, no entanto, denominar expressamente o filósofo grego; fala antes das “obras platônicas” como aquelas que já contêm “a ideia de Deus e de seu Verbo”. E é justamente isto que também nos chama a atenção, sobretudo quando pensamos naqueles outros autores cristãos que analisamos nos capítulos anteriores, tais como Justino e Clemente de Alexandria. Similarmente, Agostinho considera como já estando virtual e potencial presente na filosofia pagã aquilo que somente se mostrará plenamente nos Evangelhos, com a vinda do Cristo. É o que Justino denominava as “sementes do Verbo” e Clemente de Alexandria descrevia como sendo a preparação, a educação ou a pedagogia que se vinham desenrolando através dos patriarcas, dos profetas e dos filósofos antigos.⁴⁰⁸ Note-se que, na passagem acima, Agostinho faz também alusão ao dito do Apóstolo Paulo, que já fizemos relevar no primeiro capítulo deste estudo, e pelo qual ele admoesta: “Tomai cuidado para que ninguém vos escravize por vãs e enganosas especulações da ‘filosofia’, segundo a tradição dos homens, segundo os elementos do mundo, e não segundo Cristo” (Cl 2, 8).⁴⁰⁹ Mas chama-nos particularmente a atenção o fato de, novamente, o teólogo fazer um cotejo entre Platão e os outros filósofos, cujos escritos são “plenos de falácias e enganos”. Mas quem são exatamente estes filósofos cujos escritos são “plenos de falácias e enganos”? Não se sabe ao certo quem eles são. Em todo caso, não se trata dos filósofos platônicos, sobre os quais, ao contrário, Agostinho não se cansa de tecer elogios. O que, pois, nos interessa realmente saber é quem são os “filósofos platônicos”. Segundo Agostino Trapè, na sua obra intitulada, *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il místico*, havia em torno ao bispo Ambrósio e ao padre Simpliciano um círculo de estudiosos – influentes na política e na sociedade milanesas – que se dedicavam também ao culto da filosofia e à prática da vida cristã. Dentre eles se salientavam: Flávio Mânlio Teodoro, Zenóbio e Hermogeniano. De acordo com Trapè, Mânlio Teodoro, o mais conhecido

⁴⁰⁷ Ibid., VIII, 2.3.

⁴⁰⁸ Com relação a Justino, veja supra: 1.3.1 *Justino Mártir: a Verdade e as sementes do Logos*. Já no que diz respeito a Clemente, veja supra: 2.1.2 *Clemente de Alexandria: a filosofia como propedêutica da fé*, e também: 2.1.2.1: *Cristo, “o verdadeiro Pedagogo”*.

⁴⁰⁹ Veja supra: 1.1 *Paulo: a sabedoria do mundo e a sabedoria cristã*.

dos três, era “um apaixonado estudioso” dos filósofos neoplatônicos. Alguns anos antes, ele se tinha retirado a uma vida privada, a um refúgio campestre, onde se dedicara a escrever livros de filosofia e tratados de métrica clássica; mais tarde, porém, retornou à vida política desempenhando então a função de cônsul. O próprio Ambrósio – ajunta Trapè – lia, em meio às suas ocupações episcopais, os padres orientais, especialmente Basílio e Dídimo, os filósofos neoplatônicos e os antigos escritores pagãos.⁴¹⁰

Note-se que as traduções dos autores neoplatônicos que fizeram Mario Vitorino não chegaram até nós. Conjectura-se, porém, que ele vertera para o latim alguns tratados essenciais das *Enéadas* e alguns escritos do discípulo de Plotino, Porfírio. Ora, a questão que importa esclarecer diz respeito não somente à identidade dos “filósofos platônicos” propriamente ditos, mas também ao próprio termo “platônicos”. Neste caso, o que finalmente quer Agostinho exprimir pelo termo “platônicos”? Trata-se de toda tradição platônica que o precedera? Com efeito, além de Plotino e Porfírio, Agostinho menciona igualmente os nomes de Jâmblico, Apuleio, Hermes Trismegisto e, no *Contra os acadêmicos*, ele destaca as temáticas fundamentais e características da Academia de Platão. Em meio a estas temáticas, Agostinho tece uma crítica às tendências céticas que na academia se introduziram, e ele o faz citando explicitamente os nomes de Arcesilau de Pitane, Carnéades de Cirene, Filão de Larissa e Antíoco de Ascalona. Se, portanto, é difícil saber quem exatamente são estes “platônicos”, surge a questão adicional de se determinar, em meio a estes pensadores, a quem afinal de contas Agostinho dá a prioridade, se a Plotino ou a Porfírio. Chama-nos a atenção o fato de, já na obra intitulada, *A vida feliz*, ele confessar ter lido “pouquíssimos livros de Platão”, os quais, no entanto, ele coloca no mesmo nível de importância dos escritos dos autores sacros, porquanto em Platão se acha uma verdadeira concordância com o que já haviam dito aqueles autores. Os autores sacros aos quais Agostinho se refere são, mais precisamente, o Apóstolo Paulo e o evangelista João. Convém, no entanto, lembrar, conforme indicamos mais acima, que, em alguns manuscritos, ao invés do nome de Platão, aparece aquele de Plotino.⁴¹¹ Ora, no *Contra os acadêmicos*, Agostinho coloca explicitamente, e de maneira enfática, os nomes de Platão e de Plotino um ao lado

⁴¹⁰ Cf. TRAPÈ, Agostino. *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il místico*. Roma: Esperienze, 1983, pp. 100-102.

⁴¹¹ Veja supra: 4.2.1 *A razão, a autoridade e a filosofia platônica*, n. 359.

do outro. Com efeito, de acordo com o que mostramos na seção 4.2.1, *A razão, a autoridade e a filosofia platônica*, Agostinho confessa:

Não foi muito tempo depois desta época que, finda toda obstinação e toda teimosia, a doutrina de Platão, *a mais pura e mais luminosa que possa existir na filosofia*, dissipou as trevas do erro e *brilhou principalmente em Plotino*, filósofo platônico, julgado de tal modo semelhante ao mestre que se chegou a pensar que fossem contemporâneos. Todavia, entre os dois intercorre um grande lapso de tempo, de sorte que é lícito ver no segundo uma revivescência do primeiro”.⁴¹²

Como se pode constatar a partir desta passagem, todo o entusiasmo do teólogo recai sobre Platão, e não sobre Plotino que, como o próprio Agostinho deixa claro, ele foi, por assim dizer, o receptor e transmissor daquela luz que emanou do próprio mestre. Sabe-se, com efeito, que o platonismo que Agostinho conheceu foi muito provavelmente aquele veiculado pelas *Enéadas* (pelo menos alguns tratados desta obra) na tradução de Mário Vitorino. Assim, as obras neoplatônicas com as quais Agostinho era familiar devem ter sido aquelas traduzidas não somente por Mário Vitorino, mas também por outros pensadores neoplatônicos do círculo de Milão. Trata-se, pois, dos chamados “filósofos platônicos”, aqueles que faziam parte da *entourage* de Ambrósio e de Simpliciano. Todavia, repita-se, é para o autor da *República* que, na passagem acima citada, Agostinho dirige todo o seu entusiasmo. Ajunte-se ainda que o teólogo não esconde também a grande admiração que nutre vis-à-vis de Porfírio, a ponto de nos perguntarmos quem, afinal de contas, mais o influenciou: se o próprio Platão – o que não é de todo verossímil, dada a pouca extensão dos diálogos platônicos traduzidos para o latim, aos quais Agostinho teria tido acesso – se Plotino ou, o que é mais provável, Porfírio.

4.5 Plotino ou Porfírio?

Vemos, na *Cidade de Deus*, Agostinho tecer todo um encômio a Marcos Terêncio Varrão, “o mais douto dentre os romanos” (*doctissimus Romanorum*), ao mesmo tempo em que o reprocha de haver chamado de Júpiter aquele que, mais tarde, os cristãos venerarão como Deus. Não obstante isto, Agostinho pondera que um homem de uma tão vasta erudição não poderia admitir que Deus, ou o Verbo, não

⁴¹² AGOSTINHO. *Contre les académiciens*, Livre Troisième, IVme section, XVIII, 41. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., IV. Itálicos nossos.

existisse ou fosse rebaixado a uma indigna categoria. Para o teólogo, Varrão devia acreditar que aquele ao qual se referia era, de fato, o Deus supremo. Quedamos, porém, perplexos ao lermos a conclusão do teólogo, segundo a qual: “É o mesmo Deus que Porfírio, o mais douto dentre os filósofos (*doctissimus philosophorum*), conquanto um ferrenho adversário dos cristãos, admitia como sendo o grande Deus através dos oráculos daqueles que ele considerava deuses”.⁴¹³

Esta elevação do nome de Porfírio a uma ordem superior – eclipsando mesmo o nome de Plotino em algumas passagens, como esta que acabamos de citar – levou mais de um estudioso a concluir que a preferência de Agostinho vis-à-vis dos neoplatônicos recai finalmente sobre o discípulo de Plotino. Daí também deduzirem que, dentre esses filósofos, é principalmente Porfírio o responsável pela influência neoplatônica que recebera Agostinho. Todavia, esta solução não encontrou uma aprovação unânime por parte de outros estudiosos. Em outros termos, o problema das fontes neoplatônicas do pensamento agostiniano, que começou a se intensificar na primeira metade do século XX, continua suscitando um acalorado debate. E este debate gira principalmente em torno do binômio: “Plotino *ou* Porfírio”? Por conseguinte, alguns eruditos se posicionam em favor de uma ascendência plotiniana sobre Agostinho, enquanto que outros reivindicam uma influência mais direta de Porfírio. O principal representante da primeira tendência é Charles Boyer, na sua obra clássica, publicada em 1920, sob o título, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. Boyer dá por pressuposta uma influência direta de Plotino sobre Agostinho, mostrando ao mesmo tempo as diferenças que, nas *Confissões*, distinguem os dois pensadores. Todavia, quando ele fala da influência do neoplatonismo sobre Agostinho, é sobretudo a Plotino que ele se refere como o pano de fundo desta influência. Ele chega mesmo a afirmar: “Todo aquele que, conhecendo o neoplatonismo, percorrer a exposição que dele fornecem as *Confissões*, crerá antes de tudo ler uma adaptação ou uma transposição”.⁴¹⁴ Sublinhe-se, contudo, que, logo em seguida a esta afirmação, o estudioso francês se empenhará em mostrar também as diferenças que marcam tanto Agostinho quanto Plotino. Outro defensor desta tendência, embora numa interpretação diferente, é Paul Henry, no seu estudo intitulado, *Plotin et l’Occident: Firmicus Maternus, Marius*

⁴¹³ Cf. AGOSTINHO. *City of God*, op. cit., XIX, 22.

⁴¹⁴ BOYER, Charles. *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1920, p. 104.

Victorinus, Saint Augustin et Macrobe.⁴¹⁵ Com relação à segunda posição, temos a obra de Willy Theiler, sob o título, *Porphyrios and Augustin*.⁴¹⁶ Outros estudiosos, porém, veem a presença tanto de Plotino quanto a de Porfírio nos escritos e no pensamento do autor da *Cidade de Deus*. É o caso, por exemplo, de Pierre Courcelle, na obra intitulada, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*.⁴¹⁷ Saliente-se que mais recentemente, e de maneira geral, propende-se para assinalar a Porfírio um papel responsável pela recepção do neoplatonismo por parte de Agostinho. Dentre os estudiosos que defendem esta posição se encontra, por exemplo, Pierre Hadot, num longo e detalhado artigo, publicado na *Revue des Études Augustiniennes*, em 1960. Significativamente, este artigo se intitula: *Citations de Porphyre chez Augustin: A propos d'un ouvrage récent*.⁴¹⁸ Outro defensor desta tendência é Gouven Madec, num artigo chamado, “*Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin: État d'une question centenaire*”.⁴¹⁹ Mais recentemente, num artigo sintomaticamente dedicado a Madec, Michel Chase não questiona, mas já supõe a influência de Porfírio sobre Agostinho no que diz respeito à divisão bipartida da alma. De resto, ele próprio afirma:

Tanto em Porfírio quanto em Agostinho, encontramos a bipartição das faculdades cognitivas do homem: de um lado, uma parte intelectual, o νοῦς ou a ψυχη νοερα, cuja função específica é a de perceber as realidades inteligíveis; de outro lado, uma parte inferior, estritamente ligada, senão idêntica, ao *pneuma* semi-material que, entre outras funções, se apresenta como o lugar da formação das imagens.⁴²⁰

⁴¹⁵ Cf. HENRY, Paul. *Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniens. In *Recherches de Science Religieuse* 24 (1):432 (1934).

⁴¹⁶ Cf. THEILER, Willy. *Porphyrios and Augustin*. Halle an der Saale. In *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin, 1966, pp. 160-251.

⁴¹⁷ Cf. COURCELLE, Pierre. *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*. Paris: E. de Boccard, 1943.

⁴¹⁸ HADOT, Pierre. *Citations de Porphyre chez Augustin: A propos d'un ouvrage récent*. In *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques*. Vol. 6, N. 3. Paris: Institut d'Études augustiniennes, 1960, pp. 205-244. O mesmo autor fez uma síntese desta questão num estudo intitulado: *Neoplatonismo e cristianesimo in Agostino*. In *Storia della filosofia* (org. Mario Dal Pra), vol. IV. Milano: Piccin-Nuova, 1975, pp. 359-369.

⁴¹⁹ MADEC, Gouven. *Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin: État d'une question centenaire* (depuis Harnack et Boissier, 1888). In *Petites études augustiniennes*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1994, pp. 51-69. A posição do primado de uma influência de Porfírio sobre Agostinho é também defendida por Heinrich Dörrie, no estudo intitulado: *Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin*. In *Antike und Orient im Mittelalter*. Paul Wilpert (ed.). Berlin: Walter de Gruyter, 1962, pp. 26-47.

⁴²⁰ CHASE, Michael. *Porphyre et Augustin: Des trois sortes de "visions" au corps de résurrection*. In *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques*, 51 (2005), pp. 233-256.

O autor deste artigo, não contente em afirmar a sua própria convicção sobre o papel que tivera Porfírio no pensamento de Agostinho, evoca também outras autoridades – É. Gilson e E. R. Dodds – que, segundo ele, reconhecem uma influência determinante da parte de Porfírio sobre a psicologia agostiniana, nomeadamente no que diz respeito à sua doutrina da imaginação. Ele cita igualmente Willy Theiler, Jean Pépin, Aimé Solignac e Martine Dulaey.⁴²¹ Resta, contudo, perguntar-nos: por que teria Agostinho preferido Porfírio ao invés de Plotino?

Segundo o estudioso Christoph Horn, de cuja tese nós discordamos, a propensão de Agostinho vis-à-vis de Porfírio, e não de Plotino, é devido ao fato de as *Enéadas* terem sido redigidas num estilo assaz denso, de serem entremeadas por conceitos abstrusos e destinadas a um círculo de leitores iniciados e, portanto, aptos a extraírem suas difíceis e complexas ilações. Já Porfírio, segundo o mesmo autor, se tinha servido de um estilo amplo e discursivo, que não acarretava problemas de tradução para o latim. Ele ainda junta que uma simples leitura do Livro X da *Cidade de Deus* nos levaria a deduzir que a fonte direta de Agostinho fora Porfírio, e não Plotino. Aqui, efetivamente, o teólogo se insurge com veemência contra a demonologia do filósofo neoplatônico, de modo que alguns fragmentos de uma obra perdida de Porfírio, cujo título é, *De regressu animae*, só nos são conhecidos graças, justamente, aos ataques do autor da *Cidade de Deus*.⁴²² Assim, já no capítulo 10, Agostinho desfere os seus ataques contra Porfírio, chamando-o simultaneamente de “mais douto” que Apuleio. Declara o teólogo: “O outro platônico, que consideram mais douto, Porfírio, afirma que mediante, não saberia eu dizer que disciplina teúrgica, também os deuses são sujeitos às paixões e às perturbações”.⁴²³

Na perspectiva de Horn, o fato de Agostinho minimizar esta fonte, paradoxalmente tão importante para o teólogo, depende provavelmente da sua aversão pela demonologia. Diferentemente de Horn, nós estimamos, porém, que o autor da *Cidade de Deus* não minimiza as informações fornecidas pelo discípulo de Plotino. Pelo contrário, o fato mesmo de ele referir-se a Porfírio, já no início deste capítulo, como sendo um pensador “mais douto” que Apuleio; o fato também de ter ele dado destaque ao filósofo neoplatônico não somente nesta passagem, mas

⁴²¹ Cf. *ibid.*

⁴²² Cf. HORN, Christoph. *Sant'Agostino*. Bologna: Il Mulino, 2005, pp. 26-27.

⁴²³ AGOSTINHO. *City of God*, op. cit., X, 10.

também em outros escritos, já é um indício suficiente do papel importante que desempenhara Porfírio na sua obra e na sua inspiração em geral. Isto não significa, contudo, que o platonismo agostiniano dependa exclusivamente do autor do *Isagoge*, porquanto, como já vimos, ele faz constantemente alusão a outros “filósofos platônicos”. Ainda segundo Horn, a dificuldade geral de se reduzir o platonismo agostiniano a Porfírio depende da base textual extremamente escassa de que dispomos. É que o vasto *corpus* dos escritos porfirianos, devido às polêmicas e contendas que eles suscitaram nas suas relações com o cristianismo, tornou-se causa de várias condenações eclesiásticas destes mesmos escritos.⁴²⁴ Deve-se, no entanto, salientar que pesquisas e análises mais específicas levaram à conclusão de que Agostinho haurira também em alguns tratados das *Enéadas*, tais como: I, 6,1 (sobre o belo); V, 1, 10 (a nossa alma e a Inteligência); VI, 4-5, 22-23 (sobre a unidade do mundo inteligível). Todavia, não se pode excluir a possibilidade de que também estas doutrinas tenham sido inspiradas nas obras do próprio Porfírio, sobretudo se se considerarem as típicas formulações porfirianas que apontam na direção de uma teologia negativa, ou apofática.⁴²⁵

Não esqueçamos, todavia, de evocar uma passagem paradoxal que se encontra nas *Retratações*, na qual Agostinho, comentando os *Solilóquios*, procederá a uma reavaliação do filósofo que ele tanto enaltecera nos escritos anteriores. Com efeito, declara o teólogo: “Eu disse ainda ‘que é preciso absolutamente fugir destas coisas sensíveis’. Eu deveria ter tido o cuidado de não deixar crer que eu seguia a opinião do *falso filósofo Porfírio*, que afirma que se deve fugir de todo corpo”.⁴²⁶

Estas considerações em torno de uma possível influência de Plotino, de Porfírio ou de algum outro possível filósofo platônico na obra de Agostinho nos levam a levantar a seguinte interrogação: em que medida o autor da *Cidade de Deus* é tributário somente destas fontes ou se, além delas, existem também outras das quais ele depende ou nas quais ele se inspira ao analisar a questão crucial, fundamental e radical do seu pensamento, que é o conceito de mal. Mas não se pode pensar o mal sem o bem, e vice-versa. Com efeito, este conceito, ou estes conceitos, são também paradoxais e ambíguos, porquanto eles apontam não somente para uma tradição essencialmente platônica, mas também para outras

⁴²⁴ Cf. HORN, Christoph. *Sant’Agostino*. Bologna: Il Mulino, 2005, p. 27.

⁴²⁵ Cf. *ibid.*

⁴²⁶ AGOSTINHO. *Les révisions*, Livre Premier, Chapitre I, 3. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., XII. Itálicos nossos.

tendências das quais Agostinho é igualmente tributário. Vejamos, pois, em que consiste a questão do bem e do mal e as influências que sobre estes conceitos tiveram as diferentes tradições.

4.6 A problemática do bem e do mal

No seu artigo intitulado, *Una filosofia al di là di bene e male*, Rogério Miranda de Almeida nos lembra que, na *Teodiceia*, Leibniz nos fornece três definições do mal que, tomadas conjuntamente, já haviam sido propostas por Agostinho. Estas três definições dizem respeito ao mal concebido metafisicamente, fisicamente e moralmente. No que concerne à definição que dá o próprio Leibniz, temos o seguinte: “O mal metafísico consiste na simples imperfeição, o mal físico no sofrimento e o mal moral no pecado”.⁴²⁷ Efetivamente, completa Almeida, a tradição filosófica, que remonta a Platão e a Aristóteles, tentou, no mais das vezes, definir o mal no sentido de uma imperfeição ou de uma ausência do Bem e, em última instância, do Ser. Nos tempos modernos, contudo, o acento se deslocou para uma visão subjetivista desta noção. E, de fato, se já com Sócrates o mal era considerado como derivando da ignorância, a partir de Hobbes, de Espinoza, de Locke e, notadamente, de Kant, ele passa a ser visto como o objeto negativo de um desejo ou de um juízo de valor. Note-se, contudo, que as teorias construídas pela metafísica tradicional fizeram ressaltar, dentre as diversas teses, esta outra que realmente marcou a ontologia e a moral ocidentais: o ser se identifica com o bem e o mal com o não-ser ou, na concepção estoica, com algo de, paradoxalmente, indispensável à ordem do mundo. E é este ponto que devemos ter presente ao analisarmos a concepção agostiniana do mal. Queremos com isto significar que todas as teorias que tentaram determinar a essência ou a causa do bem viram-se obrigadas, por isto mesmo, a interrogar-se sobre a questão do mal. Inversamente, toda vez que tentaram compreender as manifestações do mal, deveram também confrontar-se com o conceito de bem. Na perspectiva de Almeida que, por sua vez, se inspirou nas intuições de Lacan e Roland Sublon, e com a qual nós concordamos, isto é eminentemente paradoxal, na medida em que, embora acentuando as suas

⁴²⁷ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*. Milano: Bompiani, 2005, Parte Prima, parágrafo 21.

diferenças radicais, não se podem definir os conceitos de bem e de mal sem, ao mesmo tempo, colocá-los um em relação ao outro.⁴²⁸

Assim, na história do pensamento ocidental, podem-se constatar três tendências fundamentais que visaram compreender e esclarecer a problemática do mal. Estas três tendências podem ser consideradas a partir de um universo monista, de um plano dualista ou ainda a partir de uma economia em que as forças do bem e do mal não cessam de lutar umas contra as outras, mas a partir e através de uma dinâmica de inclusão, separação e retomada mútuas. Saliente-se ainda que esta última tendência que, na verdade, remonta a Heráclito, a Empédocles e, de certo modo, a Platão, encontrou nos tempos modernos uma rica e variada expressão em filósofos como Jacob Boehme, Schelling, Schopenhauer e, principalmente, Nietzsche. Note-se, contudo, que, mesmo com relação à primeira tendência (monista) – na qual se inclui também Agostinho –, constata-se a presença de elementos inegavelmente paradoxais e ambíguos. Assim, faremos primeiramente uma breve exposição da segunda tendência, que considera o mal a partir de uma visão dualista, e em seguida adentraremos a problemática do mal considerado a partir de um ângulo monista.

4.6.1 Uma visão dualista do mal

Sabe-se que o modelo clássico do chamado dualismo se encontra no antagonismo irreduzível ou na cisão radical do ser tal como o conceberam as religiões antigas do Oriente e, em particular, aquela da Pérsia. Esta última, com efeito, é marcada pelo zoroastrismo (de Zoroastro ou Zaratrusta) e se funda sobre a oposição irreduzível, irreconciliável, entre a luz, ou o bem, e as trevas, ou o mal. Frente à divindade *Ahura Mazda* ou *Ormazd* se eleva *Ahriman* que, enquanto princípio do mal tem como papel principal o de limitar a potência da divindade propriamente dita. Uma fonte de valiosa importância na antiguidade sobre o zoroastrismo, vamos encontrá-la nas *Moralia* de Plutarco (c. 50 – c. 125), onde o filósofo descreve, sob a forma de resumo, a vida e a luta que travam entre si as duas divindades desta religião. É assim que se exprime Plutarco:

⁴²⁸ Cf. ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Una filosofia al di là di bene e male*. In *Per la Filosofia. Filosofia e insegnamento*. Milano, Anno XVII, n. 48, gennaio-aprile 2000, pp. 42-43.

A grande maioria dos mais sábios homens sustentam a seguinte opinião: eles acreditam que existem dois deuses, por assim dizer, rivais um do outro. Um deles é o Artesão (δημιουργον) do bem e o outro do mal. Há também aqueles que denominam o melhor deles um deus (Θεον), enquanto que ao outro chamam de demônio (δαιμονα). Zoroastro, o sábio, viveu, segundo eles, cinco mil anos antes do tempo da Guerra de Tróia. Ele designou um dos deuses pelo nome de Oromazes e o outro de Areimanius. Ele também declarou que, dentre as coisas perceptíveis pelos sentidos, Oromazes pode ser melhor comparado à luz, enquanto que Areimanius, inversamente, às trevas e à ignorância.⁴²⁹

Como se pode constatar, o Mal adquire aqui tanta realidade ou consistência ontológica quanto o Bem, pois ele é a sua própria causa e se levanta como um princípio que tem o mesmo nível ontológico do seu rival. Esta é a razão pela qual ambos os princípios podem concorrer mutuamente pela supremacia de um sobre o outro.⁴³⁰ Pode-se também entender por que esta doutrina encontrara tanta difusão e tanta acolhida junto ao senso comum, pois, à diferença da metafísica que se desenvolvera no Ocidente, aqui não se acham desenvolvidos raciocínios sutis e complicados aptos a reduzir o mal a uma privação, a uma imperfeição ou, mais exatamente, a uma ausência total do ser. Tudo isto pode explicar – repita-se – a enorme difusão de que gozou este dualismo da religião persa que, sob outras formas, ressurgiu no mitraísmo, assim como em algumas seitas gnósticas do início da era cristã, e mesmo no maniqueísmo.

Ora, este termo “dualismo” merece de nossa parte um reparo. Segundo Lalande, “dualismo” é empregado para significar, basicamente, toda doutrina que admite dois princípios essencialmente irreduzíveis um ao outro, por exemplo, o dualismo moral da natureza e da graça, da paixão e da liberdade, assim como o dualismo psicológico da vontade e do entendimento. Em metafísica, especificamente, “dualismo” indica toda concepção e toda corrente que encerram dois princípios antagônicos da realidade, tais como o espírito e a matéria e, na doutrina do Avesta, Ahura-Mazda e Angra-Mayniu.⁴³¹ No entanto, comete-se o grave erro de aplicar indistintamente este conceito a pensadores tão vastos, diversos e paradoxais como Platão, Plotino, Descartes e Kant, e isto sem se levarem em conta as nuances, os

⁴²⁹ PLUTARCO. *Moralia*, vol. V: *Isis and Osiris*, parágrafo 46. Cambridge/London: Harvard University Press, 1936.

⁴³⁰ Sobre o zoaroastrismo, encontram-se valiosas informações na introdução à obra intitulada, *The Zend Avesta: The Sacred Books of the East*. James Darmesteter; L. H. Mills (tradutores). New York: Routledge, 2001. Veja-se especialmente: Introduction, Chapter I: *The Discovery of the Zen-Avesta*. De James Darmesteter é importante também consultar a obra, rica de análises de fontes e de referências: *Ormazd et Ahriman. Leurs origens et leur histoire*. Paris: F. Vieweg, 1877.

⁴³¹ Cf. LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit., art.: Dualisme.

matizes e as ambiguidades peculiares a cada um destes filósofos. Deste modo, se opõem pura e simplesmente: mundo inteligível e mundo sensível, Uno e matéria, *res extensa* e *res cogitans*, *noumenon* e fenômeno. Mas, para retomarmos o artigo de Almeida, da Grécia antiga até os nossos dias, nenhum filósofo jamais desenvolveu o seu pensamento que fosse marcado, do começo até o fim, por realidades que se opunham cabalmente, irrestritamente ou irredutivelmente umas às outras. Em outros termos, é inconcebível um pensamento que se desenrole de maneira absolutamente antitética, pois, do contrário, as superações mútuas seriam totalmente impossíveis. Para dizê-lo de outro modo, a linguagem e, conseqüentemente, o pensamento não poderiam nem mesmo desenvolver-se, pois, justamente, não haveria um vínculo que efetuasse a passagem entre um e outro significante. Segundo Almeida: “Faltaria o *meio*, a *porta*, o suporte ou o real, isto é, aquilo que Lacan chama de ‘letra’ e que se revela, ao mesmo tempo, como impedimento e passagem para o significado enquanto tal”.⁴³² Note-se, contudo, conforme acentua o autor, que este significado não é jamais alcançado, na medida em que a cadeia significante está continuamente a reenviar a outras figuras, a outras imagens e, portanto, a outras interpretações que recomeçam sempre, se repetem sempre e se reiteram constantemente.

A este propósito, chama-nos particularmente a atenção o fato de Plutarco já ter intuído a impossibilidade de se construírem dois princípios – mesmo em se tratando de dois princípios antagônicos – sem, ao mesmo tempo, colocar-se entre eles um vínculo, um liame, uma ponte ou, como chama o próprio Plutarco, um meio termo (*μεσον*) que efetuará a *ligação* entre um e o outro. Como se pode deduzir, estes dois princípios, apesar de antagônicos, não podem ser pensados senão um com relação ao outro. Com efeito, imediatamente após haver afirmado que Zoroastro comparara Oromazes à luz e Areimanius às trevas e à ignorância, Plutarco ajunta, para a nossa grande surpresa, um detalhe de extrema importância: “No meio (*μεσον*) das duas divindades está Mitra; por esta razão os persas dão a Mitra o nome de ‘Mediador’ (*Μεσιτην*)”.⁴³³ Certo, não podemos verificar com exatidão as fontes de Plutarco para sabermos se realmente Mitra ocupa este lugar e esta função que, segundo o filósofo, lhe assinalaram os persas. Todavia, repita-se, é eminentemente importante o fato de ter-se Plutarco dado conta da

⁴³² ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Una filosofia al di là di bene e male*, op. cit., p. 45. Itálicos nossos.

⁴³³ PLUTARCO. *Moralia*, vol. V: *Isis and Osiris*, parágrafo 46, op. cit.

imprescindibilidade de um meio termo entre duas realidades que se colocam em oposição irreduzível entre si, mas que, mas que não obstante isso, apontam uma para a outra mostrando, por isso mesmo, as relações que as permeiam essencialmente. Mas se as coisas se apresentam assim com relação a esta visão “dualista” da realidade, em que propriamente consiste aquela outra tendência que considera o mal a partir de uma visão monista?

4.6.2 O mal: uma privação do ser?

A concepção do mal como uma imperfeição, uma ausência ou privação do ser, remonta, conforme avançamos no início desta seção, a Platão e a Aristóteles. Com efeito, no Livro X da *República*, Sócrates induz o seu interlocutor, Glauco, a admitir que as realidades em que o mal ou o vício (η κακια) se estabelece, terminam por anular-se, tornar-se nada ou, como diz o próprio Platão, desembocar, chegar, no nada (εις το μη ειναι αφικνεται).⁴³⁴ Ora, se nos ativermos somente a esta passagem da *República*, não se poderia evitar a conclusão segundo a qual Platão se revela um monista, porquanto a realidade última, ou o princípio último, seria o Bem ou o Ser. O mal absoluto se manifestaria, portanto, como uma ausência total do Ser. Ocorre, porém, que no *Filebo* Platão procede a uma reavaliação da noção de “bem”, na medida em que Sócrates introduz neste diálogo o conceito chave de “mistura” (συγρασικς), ou das realidades mistas que, na nossa perspectiva, estão continuamente se entrelaçando umas nas outras, se incluindo umas nas outras ou se pressupondo mutuamente. Como admoesta o próprio Sócrates: “Agora também um certo raciocínio nos indicou, como no início, que não devemos procurar o Bem na vida não mista (αμεικτω), mas na vida mista (μεικτω)”.⁴³⁵

No *Banquete*, que é anterior ao *Filebo*, Platão já havia feito uma reinterpretação quanto às noções de bom e mau juntando-lhes, porém, aquelas outras de belo e feio, sábio e ignorante. Ora, é no contexto destas reflexões que ele introduz o conceito de *metaxy* (μεταξυ), ao qual já nos havíamos referido ao analisarmos a noção de *intermediário*, ou de *entre-dois*, que *permeia* os escritos e o pensamento

⁴³⁴ Cf. PLATÃO. *Republic*, op. cit., 609c-d.

⁴³⁵ PLATÃO. *Philebus*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1975, 61b.

de Gregório de Nissa.⁴³⁶ A esta altura do *Banquete*, Diotima confronta Sócrates quanto à questão de saber se aquilo que não é belo deva necessariamente ser feio e se o que não é sábio deva incondicionalmente ser ignorante. “Não compreendes – ajunta a sacerdotisa – que existe algo de intermediário (μεταξύ) entre a sabedoria e a ignorância?”⁴³⁷ Esta interrogação só tenderá a radicalizar-se quando, mais abaixo, ela advertirá o seu interlocutor dizendo: “Portanto, não forces aquilo que não é belo a ser feio, nem o que não é bom a ser mau. Eros está na mesma situação. Dado que tu mesmo admites que ele não é nem bom nem belo, de maneira semelhante deves considerar que ele não é mau e feio, mas é algo de intermediário (μεταξύ) entre estes dois termos”.⁴³⁸

Como se pode constatar, Platão – mesmo sendo considerado como aquele para quem o mal é uma privação do Ser e sendo, portanto, colocado numa perspectiva monista do Bem – intuiu, ao mesmo tempo, o paradoxo fundamental do “entre-dois”. E não poderia ser de outro modo, porquanto a própria experiência da escrita e a dinâmica dos diálogos – que tem a sua expressão fundamental em Platão – mostram a impossibilidade mesma de se lançar a última palavra ou de se chegar a um significado último que, na verdade, não existe. Em outros termos, os diálogos estão constantemente a deslocar o sentido através do texto, texto entendido como o espaço mediante o qual se desenrola o desejo e, portanto, a infinita cadeia de suas significações. Disto se deduz que tentar erigir uma verdade absoluta em detrimento de outra se revelaria um empreendimento tão totalitário e dogmático quanto a outra verdade que pretendesse contrapor-se-lhe. Entendemos assim por que Platão se mostra também sensível em considerar, melhor, em escrever e inscrever um “entre-dois” ou um “meio termo” pelo qual ele pode justamente efetuar a passagem ou a ligação entre os diferentes significantes e, portanto, denominar, designar e, conseqüentemente, criar novas realidades.

Os estoicos também intuíram essas nuances que permeiam as noções de bem e de mal, na medida em que os males não são males enquanto tais, porquanto, condicionando a existência dos bens, eles resultam necessários, e mesmo indispensáveis, para a ordem, a harmonia e o governo do universo. Deste modo, não haveria, paradoxalmente, bondade sem maldade, justiça sem ofensa, atividade

⁴³⁶ Veja supra: 3.4.3 *O paradoxo do entre-dois ou dos intermediários.*

⁴³⁷ PLATÃO. *Symposium*, op. cit. 202a.

⁴³⁸ *Ibid.*, 202b.

sem ócio, verdade sem mentira. Esta concepção se acha presente já no estoicismo primitivo e, sobretudo, em Crisipo, o qual, conforme mostramos no contexto das análises que desenvolvemos sobre Orígenes, declara: “Também a maldade tem a sua relação lógica com os desastres. Ela tem efetivamente um lugar no plano racional da natureza e, por assim dizer, possui a sua função no todo: sem ela não haveria, de fato, nem mesmo as coisas boas”.⁴³⁹ Esta mesma linha de reflexão prosseguirá em outro fragmento, onde o filósofo, ao examinar a questão da harmonia e da virtude, ilustra e reforça o seu raciocínio evocando exemplos da vida cotidiana e figuras de relevo da antiguidade, tais como Sócrates e Péricles. Efetivamente, pondera Crisipo:

A harmonia de um coro depende do fato de que nenhum de seus componentes destoe um do outro; do mesmo modo, um corpo é saldável se todas as suas partes também o são. Ao invés, a virtude, sem o vício, não teria nem mesmo uma origem. Como nas composições de certos remédios entram necessariamente o veneno das serpentes e o fel da hiena, assim também, com relação às outras coisas, a maldade de Meleto era necessária para que a justiça de Sócrates ressaltasse e a ignorância de Cléon era necessária para que se destacasse o valor de Péricles.⁴⁴⁰

Como se pode verificar, isto é eminentemente paradoxal na medida em que estamos diante de uma economia do “apesar de” ou, como acima frisamos, diante da impossibilidade mesma de se lançar a última palavra sobre uma realidade que está, na visão estoica do mundo, em conexão profunda, essencial e *natural* com outras realidades. Certo, o que está na base do mundo fenomênico é, para os estoicos, o conceito de *Logos* que, enquanto governo do mundo, ordena, governa, concatena e determina o desenrolar *lógico* dos fenômenos. É o que se convencionou chamar de “lei natural” que, na verdade, remonta a Platão.⁴⁴¹

Note-se, contudo, que o desenrolar desta ordem pressupõe fundamentalmente, *radicalmente*, o paradoxo do “apesar de”. Este paradoxo, vemo-lo novamente expresso em outro fragmento, onde Crisipo se mostra ainda mais explícito ao analisar o conceito de bem e, *simultaneamente*, o de mal. Assim, assevera ele:

⁴³⁹ CRISIPO, [B.f] 1181 [1]. In RADICE, Roberto (editor). *Stoici antichi. Tutti frammenti*, op. cit. Veja supra: 2.1.3.1 *Orígenes: Um medioplatônico? um estoico?*

⁴⁴⁰ Ibid, [B.f] 1181 [2].

⁴⁴¹ Conforme já mencionamos no primeiro capítulo deste estudo, a expressão “lei da natureza”, que depois se desenvolveu, sob diversas formas, no direito romano e no jus naturalismo, se encontra pela primeira vez expressa no *Górgias* de Platão, 483e. Veja supra: 1.2 *Paulo e a questão da “lei natural”*.

Certamente nada é mais estulto do que pensar que possam existir os bens sem que haja também os males. Ora, como os bens são contrários aos males, necessariamente devem existir tanto uns quanto os outros em *recíproca oposição*, e só *podem subsistir* graças a um esforço, por assim dizer, *a um só tempo mútuo e contrário*. Em que condições teria sentido a justiça se não houvesse a injustiça? A justiça não é, por acaso, uma remoção da injustiça? Como se reconheceria a coragem senão colocando-a em confronto com a covardia? E de que modo se reconheceria a temperança, senão na sua relação com a intemperança e a prudência na sua relação com a imprudência?⁴⁴²

Nunca é, pois, demasiado repetir: conquanto a concepção estoica do mal seja ela também colocada na tradição platônico-aristotélica, segundo a qual o mal é uma privação do ser, os próprios estoicos, assim como Platão, se veem também obrigados a reconhecerem que o bem não pode ser pensado, melhor, não pode nem mesmo ser imaginado, sem a sua contrapartida, que é justamente o mal. Isto é tanto mais importante ressaltar quanto veremos, mais abaixo, que a visão de Agostinho relativamente ao bem e ao mal é ela também permeada de ambiguidades e paradoxos. Antes, porém, vejamos em que consiste o mal para uma das principais fontes de Agostinho, isto é, Plotino.

Para o autor das *Enéadas*, o mal é radicalmente excluído do seio de Deus, como, aliás, ele o é de todo o ser. Por conseguinte, para Plotino, o mal consiste numa total ausência de bem. Uma das possíveis interpretações do filósofo induz a pensar que, quando esta ausência é absoluta, como é o caso da matéria, então ter-se-á o mal propriamente dito, que é a privação de todo bem. Pois a matéria não tem ser e, portanto, ela não é capaz de participar do bem. Isto significa dizer que é somente num sentido equívoco que se poderia afirmar que a matéria é, enquanto que, na realidade, ela não é. A sua existência se justificaria somente pelo fato de que é necessário que todo grau da realidade seja esgotado. Como declara o próprio filósofo:

O mal não consiste numa deficiência parcial, mas numa deficiência total do bem. Aquilo que carece de um pouco de bem não é mau, mas pode ser também perfeito, ao menos no seu gênero. Porém, quando a deficiência do bem é absoluta, como é o caso da matéria, então o mal é verdadeiro, privado de toda e qualquer parte do bem. A matéria não possui o ser ao modo de uma participação do bem: somente de maneira equívoca se pode dizer que ela “é”, quando é justo afirmar que ela não é.⁴⁴³

Ora, é justamente aqui onde reside o ponto capital, e paradoxal, da hierarquia plotiniana do ser, pois a matéria não é independente do Uno na medida em que,

⁴⁴² Ibid, [B.f] 1169.

⁴⁴³ PLOTINO. *Enneadi*, op. cit., I, 8,5.

conforme afirma Rogério Miranda de Almeida: “Ela é pensada como o último reflexo ou o último elo antes do mergulho final na obscuridade absoluta do nada. Esta é uma ambiguidade à qual o filósofo não podia de modo algum escapar”.⁴⁴⁴ E, de fato, como lembra o autor, o próprio Plotino intuiu este paradoxo fundamental, na medida em que ele mesmo se interroga se a matéria não seria, em última instância, necessária à ordem e à composição do universo. Efetivamente, sendo o mundo visivelmente composto de coisas opostas e contrárias, a questão que se nos impõe é justamente a de saber se este próprio mundo existiria, caso a matéria não se fizesse também presente, mesmo sendo de maneira indeterminada. É o que lemos nas palavras do próprio autor das *Enéadas*:

Por que é necessária a matéria no universo? *Este universo é necessariamente feito de coisas contrárias*, e ele não existira se não existisse a matéria. A natureza deste mundo é feita de uma mistura (μεμιγμενη) de inteligência e de necessidade, e tudo que nele provem de Deus é bom. O mal, ao invés, vem da natureza antiga, entendendo-se com esta palavra a matéria ainda não ordenada.⁴⁴⁵

Por conseguinte, mesmo Plotino que, assim como Platão, é considerado aquele pensador que levou à sua radicalidade máxima o abismo separando o mundo das realidades sensíveis e o das realidades inteligíveis – com as consequências éticas que daí derivam: superioridade do Uno com relação às outras hipóstases, superioridade do espírito com relação à matéria e da alma com relação ao corpo – vê-se, no entanto, obrigado a reconhecer a matéria como sendo imprescindível na composição e na existência do mundo, pois, conforme ele mesmo declara: “*Este universo é necessariamente feito de coisas contrárias*”. Assim, o pensamento plotiniano é tão ambíguo e paradoxal que, ao mesmo tempo em que ele estabelece uma distância incomensurável entre o Uno e a matéria, ele aponta para uma espécie de continuidade entre esta – na medida em que ela se apresenta como o último elo do ser – e o próprio Uno que, no topo da escala ontológica, se revela como uma super-essência. Deste modo, não podemos aqui, mais uma vez, evitar a questão: não seria o mal tão necessário quanto o bem? Assim, pois, como Platão se valeu da noção de intermediário (μεταξυ) para falar da relação intrínseca, inerente, que se estabelece entre bom e mau, belo e feio, sábio e ignorante, do mesmo Plotino foi induzido a inserir, melhor, a *entre-mear*, no seu universo ontológico a noção de

⁴⁴⁴ ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*, op. cit., pp. 92-93.

⁴⁴⁵ PLOTINO. *Enneadi*, op. cit., I, 8,7. A expressão “natureza antiga” (της παλαι ποτε φυσσεως) encontra-se no *Político* de Platão (273b). Itálicos nossos.

mistura (μεμιγμενη): “A natureza deste mundo é feita de uma mistura (μεμιγμενη) de inteligência e de necessidade”.

Já no mundo cristão, a identificação do mal como o não-ser começa a difundir-se relativamente cedo através de pensadores como Clemente de Alexandria e Orígenes. Para o primeiro, o Bem absoluto é Deus, porquanto, sendo ele o princípio absoluto do universo, ou o criador de todas as coisas, é ele mesmo sem princípio (αναρχος). Diz Clemente: “Enquanto Ser, ele é o princípio da ciência da natureza; enquanto Bem, é o princípio da ética; enquanto Intelecto, é o princípio da ciência do pensamento e do juízo”.⁴⁴⁶ Para Orígenes também, Deus é o princípio de tudo aquilo que existe, conseqüentemente, ele é o Sumo Bem, ou o Ser enquanto Ser. É neste sentido que ele analisa o dito de *1Cor 15, 28*: “E, quando todas as coisas lhe tiverem sido submetidas, então o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, para que Deus seja tudo em todos”. Esta passagem, que tem evidentemente um teor panteísta, levou Orígenes a afirmar o seguinte: “Quando dizemos que ‘Deus seja tudo em todos’, não podemos aí incluir o mal; quando Deus se tornar ‘tudo em todos’, não podemos aí incluir os animais irracionais, pois, do contrário, Deus estaria no mal e nos animais irracionais”.⁴⁴⁷ Logo, não podemos evitar a dedução segundo a qual, em Orígenes, o mal não pode conviver lado a lado de um Princípio que, ele só, é absoluto, ele só é o Ser e, portanto, o Bem. No entanto, ao referir-se às criaturas, Orígenes também admite a possibilidade de o bem e o mal nelas habitarem paralelamente. Com efeito, ele o diz expressamente: “A nossa posição é a de que, entre todas as criaturas racionais, não há nenhuma que não seja capaz de praticar tanto o bem quanto o mal”.⁴⁴⁸ Em seguida, ele volta a afirmar, referindo-se às criaturas e a Deus: “Não há, portanto, nenhuma natureza que não possa admitir o bem e o mal, exceto a natureza de Deus, que é a fonte de todo bem”.⁴⁴⁹

A partir destas considerações que acabamos de tecer sobre os conceitos de bem e de mal, com as ambigüidades e os paradoxos que lhes são peculiares, resta-nos, pois, perguntar-nos: qual é a concepção de Agostinho com relação ao problema do mal? Coloca-se ele numa perspectiva puramente monista – se é que realmente se pode empregar este termo, “puramente”, aqui – ou estará ele também numa posição

⁴⁴⁶ CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Gli Stromati*, op. cit., IV, 25, 162.

⁴⁴⁷ ORÍGENES. *On First Principles*, op. cit., Book III, Chapter VI, 2.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, Book I, Chapter VIII, 3.

⁴⁴⁹ *Ibid.*

intermediária que, justamente por isto, pressupõe um *entre-dois*, um meio termo ou uma passagem entre o bem e o mal?

4.6.3 O paradoxo do “apesar de” e a questão da liberdade e da criação

No Livro XI da *Cidade de Deus*, num claro e direito ataque aos maniqueus, Agostinho declara sem rodeios: “Nenhuma natureza, absolutamente falando, é um mal; este nome implica somente uma privação do bem”.⁴⁵⁰ Já na obra anterior à *Cidade de Deus*, intitulada *A natureza do bem*, Agostinho começa, de maneira não menos direta, afirmando: “O Bem Supremo (*summum bonum*), acima do qual nada mais existe, é Deus; por isto, ele é um bem imutável e, portanto, verdadeiramente eterno e verdadeiramente imortal”.⁴⁵¹ Logo em seguida, o autor faz um jogo de palavras – impossível de ser traduzido literalmente – para explicar que todas as outras coisas, embora não sejam senão obras de Deus (*ab illo*), não provêm de Deus (*de illo*). Com isto, ele quer evitar toda e qualquer pecha de emanacionismo, no sentido em que as coisas, emanando diretamente de Deus, à maneira de um caudal que, dimanando da sua fonte, retiraria algo daquela mesma fonte. Na concepção agostiniana, porém, Deus permanece imutável, permanece o mesmo, nada dele se alterando ou diminuindo.

Mais adiante, nesta mesma obra, o teólogo aprofunda as suas análises na medida em que estabelece um cotejo entre o bem e o mal. Mas em que sentido? O que é o mal e de onde ele deriva? De fato, antes de se perguntar de onde provem o mal, Agostinho salienta que se deve primeiramente interrogar-se sobre o que é o mal.⁴⁵² E é ele mesmo quem o responde: “O mal não é outra coisa senão a corrupção, ou da medida (*modus*), ou da forma (*species*) ou da ordem natural (*ordo naturalis*)”.⁴⁵³ Esta é a razão pela qual – prossegue Agostinho – se diz que é má toda natureza que é corrompida, porquanto uma natureza não corrompida é boa sob todos os aspectos. Consequentemente, conforme pondera Étienne Gilson, não basta admitir que os maniqueus erraram em considerar o mal como um ser, dado que ele é uma pura ausência do ser. Ainda segundo Gilson, é preciso ir ainda mais longe e afirmar

⁴⁵⁰ AGOSTINHO. *City of God*, XI, 22.

⁴⁵¹ AGOSTINHO. *La nature du bien*, 1. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., I.

⁴⁵² Um lúcido e detalhado estudo da questão do mal em Agostinho – que inclui uma análise do próprio conceito e dos diferentes sentidos que ele adquiriu sob a pena do teólogo – se encontra em: EVANS, Gillian R. *Augustine on evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

⁴⁵³ *Ibid.*, 4.

que, sendo nada por definição, o mal não poderia nem mesmo ser concebido fora de um bem. Assim, para que haja mal, é necessariamente preciso que haja também privação, ou seja, que exista algo privado. Donde a conclusão do medievista francês:

Enquanto tal, esta coisa é boa, e é somente na condição de estar privada de algo que ela é má. O que não é, não tem defeitos. Cada vez, portanto, que se fala do mal, supõe-se implicitamente a presença de um bem que, não sendo tudo aquilo que ele deveria ser, é, por isso mesmo, mau. O mau não é somente uma privação, é uma privação que reside num bem como no seu sujeito.⁴⁵⁴

Neste ponto, porém, vemos ressaltar-se um paradoxo peculiar a Agostinho, na medida em que, enquanto teólogo, ele está considerando as coisas criadas por Deus. De resto, pelo fato mesmo de serem coisas, e de existirem, elas foram, na perspectiva cristã e, portanto, agostiniana, criadas por Deus. Assim, pondera o teólogo: “Contudo, mesmo uma natureza corrompida, enquanto natureza, é boa; já enquanto corrompida, ela é má”.⁴⁵⁵ É neste contexto que Agostinho aponta para a hierarquia dos seres e mostra, dentro de uma tradição platônica que também está presente em Basílio de Cesareia e Gregório de Nissa, a ascensão das realidades criadas que, de perfeição em perfeição, terminam por atingir o Ser enquanto Ser ou, numa palavra, Deus.⁴⁵⁶ Assim, pode acontecer que uma natureza, dada a sua medida e a sua forma natural, se revela mais excelente e, mesmo sendo ela corrompida, se mostra ainda sempre melhor vis-à-vis de uma outra natureza não corrompida, mas que, dada a sua menor ordem e forma natural, é colocada nesta hierarquia num grau inferior.⁴⁵⁷ Esta ordem e hierarquização dos seres, Agostinho sempre os analisa na perspectiva do Sumo Bem, que é o Criador. Aqui ele se coloca, evidentemente, na tradição de uma criação do nada (*creatio ex nihilo*). Ademais, ele acentua a superioridade dos espíritos racionais com relação às outras criaturas. Todavia, ele não deixa também de sublinhar a questão da proporção e da relatividade entre os seres, na medida em que tudo aquilo que é dotado de medida, forma e ordem natural é, por isso mesmo, bom. Consequentemente, não podem existir nem mesmo bens menores e mínimos senão por obra do Sumo Bem, que é

⁴⁵⁴ GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, op. cit., p. 187.

⁴⁵⁵ Ibid. No original temos o seguinte: “*Sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est; in quantum corrupta est, mala est*”.

⁴⁵⁶ Veja supra: 3.1.2 *A cosmovisão de Basílio: entre as Escrituras e a filosofia grega*; 3.4.2 *O homem e a teoria da participação*.

⁴⁵⁷ Cf. AGOSTINHO. *La nature du bien*, 5. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., I.

Deus, que os ordena de tal modo que as criaturas menos robustas cedam o lugar às mais robustas, as menos potentes às mais potentes e, assim, as coisas terrenas se *acordam* com aquelas celestes como as realidades inferiores o fazem vis-à-vis das superiores.

Neste ponto, deparamo-nos mais uma vez com um traço essencialmente paradoxal em Agostinho. É que, diz ele:

Das coisas que se corrompem e se sucedem, gera-se uma certa beleza temporal no seu gênero, de modo que nem mesmo estas coisas que morrem e que cessam de ser aquilo que eram deturpam ou perturbam a medida (*modus*), a forma (*species*) e a ordem (*ordo*) da criação universal. Assim também sucede com um discurso bem composto: ele é igualmente belo, mesmo se nele as sílabas e todos os sons se desenrolam como coisas que nascem e morrem.⁴⁵⁸

Podemos, pois, deduzir, a partir desta passagem, uma dupla tradição no teólogo africano. Por um lado, sobressai uma influência platônica, na medida em que Agostinho põe em relevo a questão da medida, da forma e da ordem. Com efeito, o belo, em Platão, já é uma manifestação do Bem, porquanto ele exprime uma harmonia, uma simetria, uma proporção ou, em suma, uma justa ordem. Melhor ainda, o bem produz o belo na medida em que ele confere todas estas qualidades às coisas.⁴⁵⁹ Plotino também irá enfatizar esta relação essencial entre o Bem e o belo, na medida em que afirma que é necessário subir em direção do Bem. Pois, para ele, toda alma aspira ao Bem, e somente quem o contemplou poderá compreender em que sentido o Bem é belo. Esta é a razão pela qual, conclui Plotino, o Bem é desejado, pois, o próprio desejo tende para ele.⁴⁶⁰ Por outro lado, é também visível nesta passagem de Agostinho uma forte influência – direta ou indireta – do pensamento estoico, na medida em que aqui ressurgem o paradoxo do “apesar de”. Certo, Agostinho fala de uma “criação universal”, conceito ausente no estoicismo e na filosofia grega em geral, apesar das ambiguidades que, em Platão (no *Timeu*), se verificam na *formação* do mundo por obra do Demiurgo. Contudo, como já acima avançamos, Agostinho fala como um teólogo cristão. Mas, repita-se, o que principalmente nos interessa neste texto é a sua visão estoica naquilo que diz respeito ao paradoxo do “apesar de”. Efetivamente, *apesar da* corrupção e da

⁴⁵⁸ Ibid., 8.

⁴⁵⁹ Veja, por exemplo: *República* 400d-401c; 508e; *Filebo* 31d-e; *Timeu* 82a-b; *Fedro* 250a-e.

⁴⁶⁰ Cf. PLOTINO. *Enneadi*, I, 7.

sucessão contínua das coisas, “gera-se uma certa beleza temporal no seu gênero”. Melhor ainda, *apesar das* “coisas que morrem e que cessam de ser aquilo que eram”, o desenrolar geral das realidades continua imperturbável, porque, no conjunto, todas elas se ligam, se vinculam e se conectam por uma harmonia expressa na medida, na forma e na ordem da “criação universal”.

Não esqueçamos também de que Agostinho tivera uma formação retórica e que, por conseguinte, ele se mostra sensível à questão da linguagem, da palavra, do som e da voz. Esta é a razão pela qual ele faz relevar aqui a metáfora do discurso. Sabe-se, com efeito, que o discurso é composto de palavras, de sons e de outras realidades mais elementares, como as sílabas e as letras. Ora, para que o discurso se desenvolva em toda a sua plenitude, os seus elementos devem ceder o lugar uns aos outros. De sorte que as palavras existem à medida mesma em que, paradoxalmente, as outras, morrem, desaparecem, vão para o passado. Mas um passado que a memória guarda nos seus labirintos e esconderijos inumeráveis. É o próprio Agostinho quem o diz: “Assim como um discurso bem composto é igualmente belo, mesmo se nele as sílabas e todos os sons se desenrolam como coisas que nascem e morrem”.

A questão da estruturação dos seres – com a hierarquização das realidades criadas ascendendo em direção a Deus – juntamente com a noção de proporção e harmonia do todo não cessam de retornar nos escritos agostinianos. Destarte, se retomarmos o texto da *Cidade de Deus* – a que acima nos referimos logo no início desta subseção – veremos mais uma vez o teólogo insistir sobre a proporcionalidade e a vinculação essencial que reinam no universo criado. Diz Agostinho:

Das coisas terrenas àquelas celestes, das visíveis às invisíveis, *há bens superiores a outros. E eles são desiguais justamente para que todos possam existir.* Deus é um tão grande artífice nas coisas grandes, que não é menor nas pequenas. As coisas pequenas não se devem medir pela sua grandeza (porque não a têm), mas pela sapiência do Artífice.⁴⁶¹

Vê-se, pois, retornar aqui o paradoxo estoico do “apesar de” juntamente – na perspectiva de Agostinho – com a hierarquia e a ascensão dos seres em direção a Deus. A desigualdade das coisas concorre, paradoxalmente, para que o todo possa

⁴⁶¹ AGOSTINHO. *City of God*, XI, 22. Itálicos nossos. Sobre a questão da harmonia e do equilíbrio que reinam entre as partes do mundo sensível e do mundo inteligível, veja o que acima desenvolvemos a respeito da antropologia de Gregório de Nissa relativamente à causa do mal: 3.4.2 *O homem e a teoria da participação*.

existir. Em última instância, portanto, o que predomina é a ordem e a harmonia na criação. Estas intuições de Agostinho nos levam de volta ao que já havíamos desenvolvido no Capítulo 2 deste estudo a respeito do paradoxo origeniano, que é também de fundo estoico, e segundo o qual todas as coisas – sejam elas boas ou más – concorrem, em última instância, para que tudo se desenrole de maneira harmoniosa e ordenada. Assim, declara Orígenes:

Mas Deus que, pela inexprimível habilidade de sua sabedoria, transforma e restaura todas as coisas, qualquer que seja a sua condição, para um propósito benéfico e para a comum vantagem de todos. Ele chama todas as criaturas, por mais diferentes que elas sejam nas suas qualidades espirituais, para uma harmonia de trabalho e de esforço conjunto. De sorte que, por mais diversas que as moções de suas almas possam ser, elas, no entanto, convergem para formarem a completude e a perfeição de um único mundo, no sentido de que a variedade das almas tende para um fim, que é a perfeição.⁴⁶²

Retornando a Agostinho, vimos que Deus se apresenta como a unidade de todas as formas e o princípio de toda beleza. Sublinhe-se, porém, que existe não somente um movimento de ascensão das criaturas em direção a Deus, mas também uma descida do próprio Deus para o mundo que ele próprio criou e que ele anima a partir da abundância de sua própria gratuidade. Assim, fazendo eco às palavras de Paul Tillich, Rogério Miranda de Almeida analisou esta dialética de ascensão e descensão que, nos escritos agostinianos, se revela através das metáforas do amor e, mais precisamente, de *eros* e *agape*, ou *caritas*. Assim, segundo Almeida:

Isso quer dizer que, na medida em que as realidades sensíveis – o corpo, a carne e tudo aquilo que vive – se movem do baixo para o alto, aspirando, desejando e ansiando a serem assimiladas e apreendidas pelas realidades mais altas, temos presente a dinâmica do *eros*. Quando, porém, o Logos se faz carne, ou quando Deus se move em direção do homem na *caritas*, assumindo-o e elevando-o, pela participação, até o divino, estamos diante do *agape*.⁴⁶³

Tudo concorre, pois, para Deus que é, na perspectiva de Agostinho, o criador de todas as coisas que existem e de tudo aquilo que é bom. Mas como então explicar a causa do mal? Provem o mal de Deus? Nas *Confissões*, ao examinar retrospectivamente as vicissitudes de sua vida, antes da conversão, Agostinho

⁴⁶² ORÍGENES. *On First Principles*, op. cit., Book II, Chapter I, 2. A respeito da comparação que fizemos entre a concepção estoica do mal em Orígenes e em Agostinho, veja o que desenvolvemos supra: 2.1.3.1 *Orígenes: Um medioplatônico? um estoico?*

⁴⁶³ ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Agostinho de Hipona e as ambivalências do seu filosofar*, op. cit., p. 204. As análises de Paul Tillich que evoca Almeida se encontram na obra intitulada, *A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*. New York: Simon and Schuster, 1968, pp. 115-116.

admite que já intuía, embora esta ideia não lhe parecesse totalmente clara, que o livre-arbítrio da vontade era a causa de praticarmos o mal. Todavia, ele enfatiza que não era capaz de entender completamente aquilo que a sua inteligência insistia em mostrar-lhe. Esta é a razão pela qual o teólogo confessa: “Em todo ato de consentimento ou de recusa, tinha eu a certeza absoluta de que não era outro senão eu a consentir ou a recusar, e compreendia sempre melhor que me encontrava naquele estado por causa do meu pecado”.⁴⁶⁴ E, poderíamos ajuntar, por causa da minha divisão, das minhas impulsões e do meu desejo. E isto se torna ainda mais claro quando o autor se interroga: “Mas de novo me perguntava: ‘Quem me criou?’ Não foi o meu Deus? Ele que é não somente bom, mas a bondade em pessoa. De onde, pois, me vem o consentimento que dou ao mal e a recusa que oponho ao bem?”⁴⁶⁵

Isto nos transporta imediatamente para aquelas análises que o Apóstolo Paulo desenvolve no capítulo sétimo da *Carta aos Romanos* e onde ele assevera: “Eu sei que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne. Pois o querer o bem está ao meu alcance, não porém o praticá-lo. Com efeito, não faço o bem que eu quero, mas pratico o mal que não quero. Ora, se eu faço o que não quero, já não sou eu que estou agindo, e sim o pecado que habita em mim” (*Rm 7, 18-20*). E, mais uma vez, poderíamos ajuntar: o desejo que habita em mim ou, mais precisamente, o interdito que acarreta o desejo e, conseqüentemente, a angústia que o acompanha.

As constatações do Apóstolo Paulo e as ponderações que tece Agostinho no Livro VII das *Confissões*, levam-nos a concluir que, além do mal do ponto de vista ontológico – o mal como ausência ou privação do ser – existe também o mal físico, que é suscitado pelo sofrimento em decorrência do pecado original. Mas há também, e principalmente, o mal moral, aquele que depende inteiramente do sujeito enquanto sujeito dotado de liberdade, de livre-arbítrio e, portanto, da capacidade de discernir, de deliberar e de decidir-se pelo bem ou pelo mal. Não esqueçamos, porém, que ele pode também decidir-se pelo bem e pelo mal. É isto, de fato, que Agostinho deixa pressupor ao dar uma das definições do livre-arbítrio na obra homônima: “Porque, se é verdade que o homem é um certo bem (*aliquod bonum*) e que ele não pode agir senão querendo, é preciso admitir que ele tem a livre vontade, sem a qual ele não

⁴⁶⁴ AGOSTINHO. *Le Confessioni*, op. cit., VII, 2.5.

⁴⁶⁵ *Ibid.*

poderia agir corretamente”.⁴⁶⁶ Curiosamente, porém, o teólogo ajunta logo em seguida: “Com efeito, não é pelo fato de a livre vontade servir também para pecar que se deve crer que Deus a tenha dado ao homem com este desígnio”.⁴⁶⁷ Consequentemente, repita-se, o livre-arbítrio não se revela somente como aquela capacidade de escolher entre o bem e o mal, mas também de optar pelo bem e pelo mal. Sublinhe-se, todavia, que a teodiceia de Agostinho consiste, nesta passagem, em justamente colocar toda a responsabilidade pelo mal moral no próprio homem, isentando assim Deus de ter tido a intenção de levar o homem a pecar pelo fato de, nele, ter implantado o livre arbítrio.⁴⁶⁸

Esta visão de Agostinho manifesta um gritante paralelo com a concepção que Gregório de Nissa também desenvolvera sobre o mal e, mais precisamente, sobre a origem do mal moral que se encontra exclusivamente no homem. Com efeito, afirma o teólogo capadócio: “Nenhuma origem do mal teve o seu princípio na vontade divina, porque a maldade fugiria da condenação se pudesse reivindicar Deus como sendo o seu criador e autor. Mas o mal nasce de dentro; ele se forma graças à nossa vontade todas as vezes que a alma se distancia do bem”.⁴⁶⁹ Nesta mesma linha de reflexões, o autor da *Grande catequese* se mostra ainda mais explícito ao acentuar, algumas linhas mais abaixo, a total e inteira liberdade do homem diante da possibilidade de escolher entre o bem e o mal. Assim se exprime Gregório: “Portanto, uma vez que o caráter próprio da liberdade é o de *escolher livremente o objeto desejado*, a responsabilidade dos males de que hoje sofres não recai sobre Deus, que criou a tua natureza independente e livre, *mas sobre a tua imprudência, que escolheu o pior ao invés do melhor*”.⁴⁷⁰

Nas *Confissões*, Agostinho faz uma análise retrospectiva das vicissitudes pelas quais passou o seu pensamento na tentativa de encontrar uma solução, ou uma explicação para o problema do mal. No Livro VII, de que acima nos ocupamos, o teólogo sublinha a sua resistência em aceitar a concepção materialista dos maniqueus no que dizia respeito à questão do mal. O mal, para o maniqueísmo, era

⁴⁶⁶ AGOSTINHO. *Du libre arbitre*, II, I, 3. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., VI.

⁴⁶⁷ Ibid.

⁴⁶⁸ Um exame das expressões *liberum arbitrium* e *libera voluntas* em Agostinho se encontra na obra de Olivier Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris: Études Augustiniennes, 1966, pp. 237-238. Sobre o gênero literário, a datação e o conteúdo da obra, *O livre-arbítrio*, existe uma interessante análise em: Franco de Capitani. *Il "libero arbitrio" di S. Agostino*. Milano: Vita e Pensiero, 1994, pp. 17-90.

⁴⁶⁹ GREGÓRIO DE NISSA. *Discours catéchétique*, op. cit. V, 11.

⁴⁷⁰ Ibid., V, 12. Itálicos nossos.

equivalente à matéria; e este era justamente o ponto contra o qual Agostinho se embatia. De sorte que ele se perguntava: “Mas de onde provém o mal, se Deus, que é bom fez boas todas as coisas? Sem dúvida, Ele é um bem supremo, o sumo Bem e criou bens menores do que Ele; todavia, o Criador e as criaturas são todos bons. De onde, pois, vem o mal?”⁴⁷¹ A partir destas interrogações, Agostinho, mais uma vez, introduz a questão da matéria ao indagar da possibilidade de nela já existir o mal no momento em que Deus criara as demais coisas. Por que não teria Ele transformado este mal em bem, já que Ele é onipotente? Por que também não teria Ele reduzido esta matéria ao nada, preferindo ao invés dela fazer alguma coisa com a sua mesma onipotência? Enfim, poderia a matéria existir contra a vontade divina? Estas eram as questões que o jovem retórico revolvía no seu pensamento, sem compreendê-las e, ao mesmo tempo, sem aceitá-las. Com efeito, o teólogo conclui seu raciocínio dizendo que Deus não seria todo poderoso, caso nada de bom pudesse criar sem a ajuda de uma matéria pré-existente.⁴⁷² Ele quer assim demarcar-se de toda concepção de uma matéria pré-existente, seja ela na perspectiva platônica – uma matéria que o Demiurgo organiza, plasma, forma e ordena a partir dos paradigmas que ele próprio contempla – seja a partir de uma visão aristotélica, segundo a qual a matéria é eterna. Aquilo sobre o que Agostinho irá insistir é, ao contrário, o dom gratuito de Deus no ato da criação do mundo e de todos os seres. Em outros termos, Deus cria todas as coisas a partir de uma vontade absolutamente livre e a partir do nada, segundo uma tradição que remonta a Irineu de Lião e, em última instância, a Filão de Alexandria.

Efetivamente, na sua obra *Contra as heresias*, Irineu ataca os gnósticos – para os quais a matéria, ou o mundo, é uma espécie de emanção de Deus, ou de um Demiurgo mau – ao mesmo tempo em que ele sublinha o caráter criacional e gratuito de Deus e acentua que nada preexistia ao seu ato criador. Note-se porém que, já no início, Irineu designa Deus pelo nome de Demiurgo, ao dizer: “É oportuno,

⁴⁷¹ AGOSTINHO. *Le Confessioni*, op. cit., VII, 5.7.

⁴⁷² Cf. AGOSTINHO. *Le Confessioni*, op. cit., VII, 5.7. Estas ponderações de Agostinho a respeito da causa do mal nos lembram em mais de um aspecto aquelas mesmas questões que já levantara Epicuro, conforme o relato de Lactâncio, na sua obra, *De ira Dei*. Teria, pois, dito Epicuro: “Deus ou quer eliminar os males e não pode, ou pode e não quer, ou não quer e não pode, ou, enfim, quer e pode. Se quer e não pode, é impotente, o que é incompatível com a sua natureza. Se pode e não quer, é malévolos, o que é igualmente incompatível com a natureza de Deus. Se não quer e ao mesmo tempo não pode, então é ou malévolos ou impotente, e por isto nem mesmo Deus é. Se é verdade que quer e pode – e somente isto é compatível com Deus –, de onde então vêm os males? Ou por que não os elimina?” EPICURO. *Epicurea*. Ilaria Ramelli (ed.). Milano: Bompiani, 2002, frag. 374.

pois, começar do primeiro e mais fundamental ponto, isto é, do Demiurgo, que fez o céu e a terra e tudo aquilo que eles contêm”.⁴⁷³ Em seguida, no entanto, ele enfatiza ainda mais a gratuidade da criação, quando explica: “Mostraremos que não existe nada acima dele e depois dele; que ele fez todas as coisas não sob a direção de um outro, mas a partir de sua própria iniciativa e liberdade, sendo ele o único e mesmo Deus, o único Senhor, o único Criador, o único Pai, o único que contém tudo e que dá o ser a todas as coisas que existem”.⁴⁷⁴ Ora, é justamente isto que Agostinho irá ressaltar no Capítulo 12 do Livro VII das *Confissões*:

Vi, portanto, e assim se me revelou claramente, que tu fizeste todas as coisas boas e que não existe nenhuma substância que não tenha sido feita por ti; e já que não fizeste todas as coisas iguais, todas elas, ainda que sejam boas em particular, tomadas conjuntamente, são muito boas, porquanto o nosso Deus criou todas as coisas muito boas.⁴⁷⁵

Mais uma vez retorna aqui o paradoxo do “apesar de” com aquelas metáforas que esta expressão declina: a harmonia, a ordem, a proporção ou a justeza dos elementos que, tomados conjuntamente, formam uma *sym-ponia*, uma *syn-tonia*, uma *con-cordância* ou uma estrutura hierarquicamente harmonizada, onde cada realidade exerce o seu papel, ou a sua *função*, no todo da criação. É, pois, neste contexto que Agostinho irá falar da *perfeição* das criaturas, na medida em que todas elas se coadunam e, portanto, concorrem para que o todo se mantenha *ordenado*. Esta é também a razão pela qual o teólogo irá enfatizar, logo no início do Capítulo 12, que somente as coisas boas podem corromper-se. Certo, ressalta Agostinho, se elas fossem sumamente boas, não se poderiam corromper, e se fossem absolutamente boas, seriam de todo incorruptíveis, porquanto seriam realidades divinas. Em contrapartida, se não contivessem nenhum bem, nada haveria nelas que pudesse corromper-se, melhor ainda, elas nem mesmo poderiam existir, dado que o mal – repita-se – é, na tradição platônico-aristotélica, a privação do ser e, conseqüentemente, a ausência do bem. Por isso – sublinhe-se mais uma vez –, se elas fossem privadas de todo o bem deixariam totalmente de existir. No entanto,

⁴⁷³ IRINEU DE LIÃO. *Contre le eresie*, 2 vols. Roma: Città Nuova, 2009, Libro II,1.1.

⁴⁷⁴ Ibid. Filão de Alexandria, ao comentar a obra da criação a partir do *Gênesis*, tendo também como referência o *Timeu* de Platão, já insistia sobre a ação que o próprio criador do mundo exerce por ele mesmo e a partir dele mesmo. Esta é a razão pela qual o teólogo judeu se serve frequentemente dos verbos *fazer*, *criar*, *fundar*, e dos adjetivos *fundador*, *criador*, *fabricador*, etc. Cf. *On the creation of the Cosmos according to Moses*. Leiden: Brill, 2001, especialmente os parágrafos 29-32. Há, na mesma obra, vários comentários de estudiosos a respeito da *creatio ex nihilo* em Filão de Alexandria. Cf. pp. 171-173, 252-254, 259, 400.

⁴⁷⁵ AGOSTINHO. *Le Confessionni*, op. cit., VII, 12.18.

enquanto existem, são boas. Donde poder o teólogo concluir: “Aquele mal de que eu procurava a origem não é uma substância, pois, se fosse uma substância, seria um bem”.⁴⁷⁶ Donde também a sua explicação no capítulo seguinte (13), no qual vemos manifestada uma forte influência estoica:

Em ti o mal não existe absolutamente, e não somente em ti, mas tampouco em tudo aquilo que criaste, fora do qual nada existe que possa irromper e corromper a ordem que aí estabeleceste. Entre as partes das coisas criadas, algumas existem que, por não estarem de acordo umas com as outras, são julgadas más. Outras existem que com elas concordam e, por isto, são boas, e boas em si mesmas. Todas estas partes, que não se coadunam entre si, se coadunam, portanto, com a porção inferior do universo, que chamamos terra, a qual é provida de um céu percorrido por nuvens e ventos que quadra bem com ela.⁴⁷⁷

Certo, como já dissemos, existem três espécies de mal na perspectiva agostiniana: o mal do ponto de vista ontológico, enquanto privação do ser e, portanto, do bem; o mal físico, que se exprime pelo sofrimento; e o mal moral, que é o resultado do livre-arbítrio da vontade. É sobre este último que Agostinho coloca toda a sua ênfase e toda a sua indagação. Neste sentido, não surpreende o fato de, tanto neste Livro VII das *Confissões*, quanto nos outros escritos, estar ele constantemente retornando à sua pergunta capital: mas onde finalmente reside o mal? Esta é a razão pela qual, no final do Capítulo XVI deste mesmo livro, o teólogo concluirá: “Procurando, pois, o que era a maldade, descobri que ela não é uma substância, *mas uma perversão da vontade*, a qual se desvia da substância suprema, isto é, de ti, ó Deus, para voltar-se às coisas mais baixas”.⁴⁷⁸

4.6.4 Retomadas

Chegados ao termo deste capítulo – se é que realmente ele tem um termo – vimos, mais do que nos outros capítulos, na necessidade de enfatizar os principais elementos que dizem respeito à relação fé e razão. No que concerne a Agostinho em particular, estes elementos se referem à relação filosofia e teologia e, mais exatamente, razão e doutrina cristã. Demos, pois, ênfase à gênese, ao desenvolvimento e às vicissitudes do pensamento agostiniano. Destacamos igualmente as suas relações com a filosofia, as Escrituras e a doutrina cristã. Procuramos também sobrelevar o paradoxo de suas releituras e reinterpretações

⁴⁷⁶ Ibid.

⁴⁷⁷ Ibid., 13, 19.

⁴⁷⁸ Ibid., 16, 22. Itálicos nossos.

concernentes à fé e à razão. Mostramos, outrossim, a problemática referente às suas denominações “livros dos platônicos” e “filósofos platônicos”, chamando ao mesmo tempo a atenção para a sua ambiguidade no que diz respeito à preferência por Plotino ou pelo seu discípulo, Porfírio. Finalmente, fizemos ressaltar a concepção paradoxal de Agostinho no que se refere ao problema do bem e do mal.

As reflexões que tecemos em torno do autor das *Confissões* foram, pois, desenvolvidas em virtude de duas razões fundamentais: Agostinho é um pensador paradoxal, porquanto ele se situa no *entre-dois* não somente no que tange à sua relação com a filosofia, mas também no que concerne à sua própria situação no tempo. Neste último sentido, ele representa os valores da Antiguidade decadente, que cada vez mais patenteava o seu fim, e ao mesmo tempo, encarna os novos valores e as novas ideias que estavam em gestação e que iriam explicitar-se e desenvolver-se ao longo da Idade Média.

A título de rememoração – e para melhor marcarmos a posição de Agostinho na tradição da qual ele provém – pensemos nas três tendências fundamentais que marcaram os começos e o desenvolvimento do pensamento cristão: uma tendência representada principalmente pelo Apóstolo Paulo, Tertuliano e Taciano, que considera a fé e a razão ou a “sabedoria cristã” e a “sabedoria pagã”, como opostas uma à outra; outra tendência, cujo paladino é Justino Mártir, e para quem a “sabedoria cristã” e a “sabedoria pagã” de certa maneira se equivalem; finalmente, uma tendência *intermediária*, ou *complementar*, onde se destacam as figuras de Clemente de Alexandria, Orígenes, os Padres Capadócijs e o próprio Agostinho.

Não foi, pois, por acaso, que colocamos o autor da *Cidade de Deus* neste último capítulo. Com efeito, repita-se uma vez mais, ele não somente representa uma posição intermediária e complementar no que diz respeito à relação fé e razão, mas também no que tange ao fim da Idade Antiga e aos começos da Idade Média. Cabe-nos, pois, novamente perguntar-nos, conforme fizemos logo no início deste capítulo: em que medida Agostinho pode ser considerado um pensador que se situa num *entre-dois*, não somente naquilo que separa e reúne duas culturas diferentes – a da Antiguidade e a da Idade Média –, mas também no que diz respeito à esfera que está *a meio caminho* entre a fé e a razão, ou entre a teologia e a filosofia? A este propósito, Henri-Irénée Marrou – conforme indicamos no início deste capítulo – começa o seu livro, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, afirmando que o seu intento era o de analisar a *preparação* da Idade Média no seio mesmo da

antiguidade que expirava. Com isto, ele queria mostrar – de acordo com o que também já fizemos ressaltar – que muitos dos elementos da cultura medieval já estavam potencialmente presentes nos últimos estágios da cultura antiga. Sintomaticamente, ele irá enfatizar, na conclusão de sua obra:

Na realidade, as duas culturas, a antiga e a medieval, nós as encontramos ambas coexistindo em Santo Agostinho: não optou ele entre elas duas ao se converter da retórica profana à filosofia cristã e, em seguida, à ciência sacra? E o seu conflito se prolongou através do tempo: quantas vezes o doutor cristão se revelou traído pelo homem de letras, pelo retórico e o erudito que ele, apesar de tudo, continuava a ser?⁴⁷⁹

Mais explícito ainda se revelará o historiador francês, algumas linhas mais abaixo, ao declarar: “Parece que há um *paradoxo trágico em ver reunidos num mesmo espírito* tanto os sintomas de envelhecimento quanto o impulso criador que se lança em direção de uma nova juventude”.⁴⁸⁰ Convém aqui relevar a coincidência de visão que existe entre Henri Marrou e o também historiador francês, Jacques Le Goff, no que diz respeito a este *entre-deux* da Idade Antiga e da Idade Média. Assim se exprime Le Goff: “O Ocidente medieval nasceu das ruínas do mundo romano. Nelas ele encontrou, simultaneamente, apoio e desvantagem. Roma foi o seu alimento e a sua paralisia”.⁴⁸¹ Esta mesma ideia, Le Goff a repetirá, algumas páginas mais adiante, onde acentuará o caráter dinâmico e transformador desta transição. Assim: “Este mundo medieval resulta do encontro e da fusão de dois mundos em evolução, um em direção do outro; de uma convergência das estruturas romanas e das estruturas bárbaras que se estavam transformando”.⁴⁸²

Ora, é justamente este paradoxo do *entre-deux*, da passagem e do entrelaçamento entre um e outro domínio que gostaríamos de, mais uma vez, relembrar e ressaltar neste fim de percurso. No que tange propriamente à posição de Agostinho vis-à-vis da filosofia e da teologia, esta é tão ambígua, ou talvez ainda mais ambígua, do que a daqueles outros pensadores com os quais ele se assemelha relativamente ao *paradoxo do entre-deux*: Clemente de Alexandria, Orígenes e os Padres Capadócijs. Certo, o apoio que busca a fé na razão, aspirando a ser por ela iluminada e, por assim dizer, reforçada e intensificada é o lema ou a tônica que percorre os escritos agostinianos, sobretudo aqueles do

⁴⁷⁹ MARROU, Henri-Irénée. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, op. cit., pp. 544-545.

⁴⁸⁰ Ibid., p. 545. Itálicos nossos.

⁴⁸¹ LE GOFF, Jacques. *La civilisation de l'Occident medieval*. Paris: Flammarion, 1982, p. 11.

⁴⁸² Ibid., p. 25.

primeiro período, os chamados “diálogos de Cassiciaco”. Conforme acima mencionamos, também Anselmo de Aosta (1033-1109) retomou esta ideia, modificando-a e introduzindo-a já no primeiro capítulo do seu *Proslogion*, onde ele declara, como o seu mote inaugural: “Não procuro compreender para crer, mas creio para compreender”.⁴⁸³ Neste sentido, conforme também já mencionamos, tanto Anselmo quanto, antes dele, Agostinho, se serviram da passagem de Isaías, segundo a qual: “A cabeça de Efraim é Samaria e a cabeça de Samaria é o filho de Romelias. Se não o crerdes, não vos mantereis firmes” (*Is 7,9*). É importante, pois, sobrelevar a distinção que opera o autor da *Cidade de Deus* entre os verbos *crer* e *compreender*. Para Agostinho, há a necessidade de primeiramente se crer nas “grandes e divinas verdades” que se desejam entender. Para fazê-lo, o teólogo recorre não somente ao versículo de Isaías que acabamos de citar, mas também aos Evangelhos segundo João e Mateus. A este respeito, ele pondera no *Livre Arbitrio*, comentando a passagem de *Mateus 7,7* (“Buscai e achareis”), que não se deve considerar “achado” aquilo que é crido sem ser conhecido; mas não se deve tampouco afirmar – completa o autor – que alguém se torna apto a encontrar a Deus, sem antes ter crido naquilo mesmo que, depois, irá conhecer.⁴⁸⁴

Ora, já nos *Solilóquios*, Agostinho havia posto em relevo um esclarecimento que, porém, não é isento de toda ambiguidade. Assim diz ele: “Por isso, procuro compreender aquilo que sei, e não aquilo que creio. Entretanto, é talvez correto afirmar que tudo aquilo que sabemos, também o cremos; mas não é correto afirmar que tudo aquilo que cremos, também o sabemos”.⁴⁸⁵ Esta ideia será retomada e reformulada no diálogo, *Do mestre (De magistro)*, onde o teólogo asserirá: “Portanto, tudo aquilo que compreendo, também o creio; mas não compreendo tudo aquilo que creio. Sei tudo aquilo que compreendo, mas não sei tudo aquilo que creio”.⁴⁸⁶

Se nos ativermos, pois, à primeira afirmação dos *Solilóquios* – “Por isso, procuro compreender aquilo que sei, e não aquilo que creio” – somos tentados a deduzir que o saber, e não o crer, precede o compreender. Importante também é notar, do ponto de vista da cadeia significativa, que o fato mesmo de se procurar compreender – e, poderíamos ajuntar, procurar saber – é indicativo de que, paradoxalmente, já se

⁴⁸³ ANSELMO DE AOSTA. *Proslogio*, op. cit., p. 315. Veja supra: 4.2.1 *A razão, a autoridade e a filosofia platônica*.

⁴⁸⁴ Cf. AGOSTINHO. *Du libre arbitre*, II, II, 6. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., VI.

⁴⁸⁵ AGOSTINHO. *Soliloques*, I, III, 8. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., V.

⁴⁸⁶ AGOSTINHO. *Le Maître*, XI, 37. In *Œuvres de Saint Augustin*, op. cit., VI.

sabe aquilo que se procura e, mais precisamente, aquilo que se procura compreender. Contudo, imediatamente após, Agostinho faz a seguinte ressalva: “Entretanto, é talvez correto afirmar que tudo aquilo que sabemos, também o cremos; mas não é correto afirmar que tudo aquilo que cremos, também o sabemos”. Lembre-se que aqui ele acrescenta um *talvez*: “É talvez correto afirmar que tudo aquilo que sabemos, também o cremos”. Resta-nos, contudo, perguntar-nos se, entre estas duas dinâmicas, haveria uma precedência ou uma prioridade de uma sobre a outra. Certo, Agostinho corrige-se logo em seguida afirmando: “mas não compreendo tudo aquilo que creio”. Todavia, não se pode negar que, logo antes, ele havia categoricamente asseverado: “Portanto, tudo aquilo que compreendo, também o creio”.

Da nossa parte, consideramos que seria uma empresa interminável, infindável e, para dizê-lo numa palavra, ociosa procurar determinar onde começam e onde terminam os domínios do saber, do compreender e do crer. Com isto, queremos sublinhar – sob a forma de conclusão, e retomando de forma breve e elíptica, tudo aquilo que desenvolvemos ao longo deste estudo – que o que está em jogo nesta dinâmica é, em última análise, a questão do paradoxo do *entre-deois*, do meio termo ou do *intermediário*. Trata-se, portanto, de dois domínios que não cessam de passar um pelo outro, de *inter-correr* um pelo outro, de se entrelaçar um no outro, de se separar um do outro e, ao mesmo tempo, de se incluir, de se significar, de se dizer, de se inscrever e mutuamente simbolizar-se...

CONCLUSÃO

Antes de representarem um fim de percurso, estas reflexões pretendem desenvolver-se como uma *repetição*, isto é, como uma *retomada* - no sentido kierkegaardiano do termo – das principais ideias que examinamos ao longo deste estudo. Com efeito, a palavra *retomada* na concepção kierkegaardiana encerra um duplo sentido: trata-se não somente de retomar o que já fora dito, falado, *escrito* e experienciado, mas também de desdobrar as potencialidades, em vista do futuro, daquilo que pode ser *re-dito*, *re-escrito* e *re-significado*. Não é, pois, fortuita a nossa insistência sobre a repetição, ou a retomada, porquanto o que tentamos mostrar, ao longo desta pesquisa, foi justamente o paradoxo do *entre-dois*, ou seja, da passagem, do liame, do vínculo e, literalmente, da *ligação* entre os diferentes significados, os diferentes sentidos e os diferentes saberes que não cessam de se excluírem um do outro e de se incluírem mutuamente. Isto está essencialmente centrado na própria dinâmica da linguagem que expressa a tensão do desejo na sua – para servir-nos das palavras de Rogério Miranda de Almeida – contínua *satisfação* e *insatisfação*. Não foi também por acaso que nos servimos dos aportes da psicanálise e da filosofia da linguagem, sobretudo aquelas que dizem respeito a Jacques Lacan, Roland Sublon, Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson e Jean-Paul Resweber. Estas últimas reflexões se encontram, conforme avançamos na Introdução, aproximadamente no meio do nosso percurso para precisamente fazer ressaltar o *entre-dois* no próprio *caminho* da linguagem enquanto expressão do seu paradoxo, ou dos seus paradoxos fundamentais.

O que, portanto, tentamos mais especificamente sobrelevar foram as ambivalências que radicalmente marcaram as três tendências características do pensamento cristão ao longo dos seus cinco primeiros séculos. Nunca será, pois, demasiado repetir. Trata-se primeiramente de uma tendência que vê entre a “sabedoria cristã” e a “sabedoria pagã” uma, por assim dizer, equivalência ou equiparação recíproca e cujo principal representante é Justino Mártir. Já a outra tendência – defendida por Tertuliano e Taciano – considera a fé e a razão como dois domínios totalmente opostos e irreduzíveis um ao outro. Estas duas primeiras tendências foram o objeto do nosso primeiro capítulo. Há finalmente uma terceira tendência que, na nossa perspectiva, é caracterizada por uma ênfase dada na complementariedade, na mediação ou na *ligação* entre fé e razão ou, mais

exatamente, entre “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”. Os principais paladinos desta terceira via – conforme acentuamos nos segundo, terceiro e quarto capítulos – são Clemente de Alexandria, Orígenes, os Padres Capadócijs (Basílio Magno, Gregório Nazianzeno, Gregório de Nissa) e Agostinho de Hipona.

Certo, há muitos outros pensadores cristãos que, em virtude dos limites formais deste estudo, não pudemos incluí-los no quadro de nossas análises. Pense-se, por exemplo, nos apologetas de língua grega: Aristides, Atenágoras, Hipólito de Roma, Teófilo de Antioquia e Ireneu de Lião. Deixamos igualmente de examinar os apologetas latinos: Minúcio Félix, Cipriano de Cartago, Novaciano, Arnóbio e Lactâncio. Efetivamente, além de termos tido de fazer uma escolha e formalmente delimitar o período da nossa pesquisa, queríamos também evitar correr o risco de transformá-la num estudo de caráter mais teológico que propriamente filosófico. É bem verdade que os pensadores de que nos ocupamos mais de perto são, antes de tudo, teólogos. Não obstante isto, estimamos que eles levaram ao seu acme o problema da relação fé e razão, “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”, na medida em que as suas investigações, além de cotejarem estas duas culturas – a judeo-cristã e a greco-romana – focalizaram sobremaneira a questão do *pensamento* e, por conseguinte, a possibilidade ou a impossibilidade de um diálogo entre estes dois modos de conhecimento.

Conectada a essa questão é a de saber por que não exploramos também a problemática da relação fé e razão nos séculos que se seguiram a Agostinho de Hipona. Mas, com esta questão, retorna igualmente a da necessidade de termos tido de introduzir um recorte epistêmico e formal no seio mesmo do nosso objeto de pesquisa. Certo, ao longo da Idade Média e, sobretudo, a partir do desenvolvimento da Escolástica – tanto da Escolástica latina quanto da Escolástica árabe-judaica – as fronteiras entre a filosofia e a teologia são indefiníveis ou, melhor dizendo, são praticamente inexistentes. Ajunte-se a isto que a problemática característica do pensamento medieval, notadamente a partir do século XI – com Anselmo de Aosta – e mais intensamente ainda a partir do século XII – com Pedro Abelardo – não é mais a do confronto entre dois modos diferentes de cultura – a cultura judeo-cristã e a cultura greco-romana – mas a da possibilidade mesma de se investigar *cientificamente*, ou *teologicamente*, os dados da fé. Tal investigação exigiria, portanto, uma mudança de direção e um deslocamento de foco nas nossas pesquisas e, em última instância, a adoção e realização de uma outra tese.

O que procuramos particularmente fazer relevar foi o paradoxo do *entre-dois* que está inerentemente ligado à questão da linguagem e do desejo, a qual marcou fundamental e radicalmente aquelas três tendências que acima mencionamos. Note-se, contudo, que, apesar de havermos desenvolvido uma reflexão mais específica em torno do paradoxo – última seção do segundo capítulo – não tentamos definir ou, mais exatamente, delimitar ou apreender a essência – se é que realmente se pode falar aqui de uma essência – do paradoxo. Um tal empreendimento estaria, desde o início, fadado ao mais completo fracasso. Pois como definir aquilo que por natureza escapa a toda apreensão e que, por isto mesmo, está continuamente a apontar para novas perspectivas e, portanto, para novas possibilidades de interpretação? O que realmente procuramos fazer – utilizando-nos dos aportes da psicanálise e da filosofia da linguagem – foi acentuar o caráter paradoxal do pensamento e da escrita daqueles filósofos e teólogos com os quais dialogamos mais de perto.

Impõe-se, no entanto, uma questão: em que propriamente consiste o paradoxo do *entre-dois* num pensador como Justino que, precisamente, ressalta as semelhanças, e mesmo a equivalência, entre a “sabedoria cristã” e a “sabedoria pagã”? Note-se primeiramente que mesmo estes pensadores que defendem uma equiparação entre ambos os saberes, não deixam ao mesmo tempo de defender a superioridade ou a supremacia da sabedoria cristã vis-à-vis daquela dos pagãos. Todavia – e é nisto que reside o seu paradoxo – eles necessitam de enfatizar este confronto, este diálogo, como que para fazer reconhecer a superioridade da “sabedoria cristã” a partir e através daquele outro saber que eles julgam inferior. E isto é eminentemente paradoxal. Mas há uma segunda razão pela qual podemos identificar o caráter paradoxal do pensamento justiniano. Certo, na perspectiva deste teólogo, os filósofos gregos antes de Cristo, ao buscarem o *Lógos*, estavam, em última instância, buscando a Verdade, aquela Verdade que, na visão do apologeta, é o próprio Deus, ou o Cristo. Neste sentido, não haveria nenhuma diferença entre os dois saberes, porquanto ambos estão à procura da Verdade. Para Justino, porém, e aqui se pode realmente falar de um paradoxo, este *Lógos* se fez carne, ou seja, ele irrompeu no seio mesmo da universalidade, da eternidade, fazendo-se, pois, história e, conseqüentemente, limite.

Não menos paradoxal, ou melhor, talvez mais paradoxal se revela aquela segunda tendência, para a qual a fé e a razão são dois domínios totalmente opostos e irreduzíveis um ao outro. Neste caso, retorna imediatamente o lema de Tertuliano

que, sob a forma de interrogação, ressoa da seguinte maneira: “Que tem a ver Atenas com Jerusalém? Ou a Academia com a Igreja”? Ao assim proceder, Tertuliano está não somente sublinhando a superioridade da fé vis-à-vis da razão, mas também tentando persuadir-nos da inutilidade de um provável diálogo e, assim, aprofundando ainda mais o fosso existente entre fé e razão. Não obstante isto ou, talvez por isto mesmo, sobressai em toda a sua intensidade a questão do paradoxo, porquanto Tertuliano está se excluindo de um universo simbólico que ele condena, que ele ataca, mas que ele não cessa de *escrevê-lo*, de *dizê-lo* e de *significá-lo*. Em outros termos, trata-se aqui daquilo que denominamos, na esteira da psicanálise e da filosofia da linguagem, uma *exclusão interna*. Dito de outro modo, tanto Tertuliano quanto Taciano tomam como seu interlocutor privilegiado, ou como a sua referência principal, justamente a sua *contrapartida*, a sua *oposição*, que é a filosofia. Uma filosofia da qual eles se excluem, mas *a partir de dentro*.

Ora, este paradoxo do *entre-deux* faz-se ressaltar de maneira ainda mais eminente naqueles autores que designamos, justamente, pela expressão “pensadores do *entre-deux*”. São eles: Clemente de Alexandria, Orígenes, Basílio de Cesareia, Gregório Nazianzeno e, sobretudo, Gregório de Nissa e Agostinho de Hipona. Como tentamos mostrar ao longo deste estudo, estes pensadores não equiparam a “sabedoria cristã” à “sabedoria pagã”, nem tampouco estabelecem uma pura e simples oposição entre estes dois domínios do saber. Certo, neles estão igualmente presentes ambiguidades, ambivalências e resistências com relação à chamada “sabedoria pagã”. Todavia, neles também está constantemente a retornar o elo, o vínculo, o liame e, portanto, a passagem entre um e o outro saber. Gregório de Nissa particularmente, ao examinar a obra da criação, a estrutura do mundo e do homem, se serve continuamente das noções de “participação” e de “intermediário”. Quanto a Agostinho de Hipona, a peculiaridade que o caracteriza é a de ele situar-se no *entre-deux* da filosofia e da doutrina cristã e no *entre-deux* de duas culturas: a cultura antiga, que marchava para o seu fim, e a cultura medieval, que virtualmente se prefigurava na época de Agostinho anunciando novos valores e novas interpretações.

À guisa de “conclusão”, gostaríamos de repetir aqui o que dissemos no final da última seção do capítulo quarto. Lá dissemos, e aqui tornamos a reafirmá-lo, que seria uma empresa interminável, infundável e, em suma, ociosa procurar determinar onde começam e onde terminam os domínios do saber, do compreender e o do crer.

Debalde também seria perguntar-se quem, afinal de contas, tem razão: se Justino, Tertuliano, Taciano ou aqueles pensadores que denominamos “pensadores do *entre-deois*”. Reformulando a questão, poder-se-ia também perguntar: o que finalmente teria o primado, a fé ou a razão? Na nossa perspectiva – repita-se – seria esta uma interrogação, além de infrutífera, inútil. O que importa, sobretudo, acentuar é a dinâmica mesma deste paradoxo que, por um movimento centrífugo de exclusão e inclusão, de ruptura e retomada, não cessa de inscrever um *entre-deois*, ou um *intermediário*, que justamente não cessa de efetuar a passagem de um domínio *para* e *pelo* outro domínio, numa interminável e sempre repetida interpretação, simbolização e significação. Dito de outro modo, o sentido se dá, paradoxalmente, lá mesmo onde ele fracassa, onde ele falha e, assim, se manifesta como um sentido em suspensão, ou em gestação, a partir do qual novas perspectivas e reavaliações se põem em marcha...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO (Santo). *City of God*. London: Penguin Books, 2003.

_____ *Commento al Vangelo di Giovanni*. Roma: Città Nuova, 2005.

_____ *La città di Dio*. Roma: Città Nuova, 2000.

_____ *La Trinità*. Roma: Città Nuova, 1998.

_____ *La vera religione*. Milano: Rusconi, 1997.

_____ *Le Confessioni*. Torino: Einaudi, 2002.

_____ *Œuvres de Saint Augustin*, 12 vols. Paris: Desclée de Brouwer, 1948.

_____ *Tutti i dialoghi*. Milano: Bompiani, 2006.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012.

_____ *Eros e Tânatos: A vida, a morte, o desejo*. São Paulo, Loyola, 2007.

_____ *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005.

Apostolic Fathers (The), 2 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1945.

ANSELMO DE AOSTA. *Proslogio*. Milano: Bompiani, 2002.

ARISTÓTELES. *La physique*. Paris: Vrin, 1999.

_____ *La Métaphysique*. 2 vols. Paris: Vrin, 1986.

_____ *Nicomachean Ethics*. London: William Heinemann, 1945.

ATENÁGORAS. *Supplica per i cristiani*. In *Gli apologeti greci*. Roma: Città Nuova, 2000.

BADIOU, Alain. *Saint Paul: la fondation de l'universalisme*. Paris: PUF, 2002.

BARTH, Karl. *La théologie évangélique au XIXe siècle*. Genève: Labor et fides, 1957.

BASÍLIO DE CESAREIA. *Discurso ai giovani*. Bologna: EDB, 1998.

_____ *Homélies sur l'Hexaéméron*. Paris: CERF, 1968.

_____ *Homilien zum Hexaemeron*. Emmanuel Amand de Mendieta (ed.) et al. Berlim: De Gruyter, 1997.

_____ *Letters*, volume II (186-368). In *The Fathers of the Church*. Washington, D.C.: The Catholic University Press, 2008.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 2007.

BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOYER, Charles. *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1920.

BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*. 3 vol. I: Antiquité et Moyen Âge. Paris: PUF, 1985.

BROWN, Peter. *Augustine of Hippo. A Biography*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2000.

CANTO-SPERBER, Monique (Org.) *Philosophie grecque*. Paris: PUF, 1998.

CAPITANI, Franco de. *Il "libero arbitrio" di S. Agostino*. Milano: Vita e Pensiero, 1994.

CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo*. vol. 3. São Paulo: Milenium, 1979.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Exortação aos gregos*. São Paulo: É Realizações, 2013.

_____ *Gli Stromati: note di vera filosofia*. Milano: Paoline, 1985.

_____ *Le Pédagogue*. Collection Sources Chrétiennes. Paris: CERF, 1960.

COURCELLE, Pierre. *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*. Paris: E. de Boccard, 1943.

COURTONNE, Yves. *Saint Basile et l'hellénisme: étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaméron de Basile Le Grand*. Paris: Firmin-Didot, 1934.

CUSA, Nicolau de. *La dotta ignoranza*. Roma: Città Nuova, 1998.

DAL PRA, Mario. *Storia della filosofia*, vol. IV. Milano: Piccin-Nuova, 1975.

DALEY, Brian E. *Gregory of Nazianzus*. London/New York: Routledge, 2006.

DANIÉLOU, Jean. *Origène*. Paris: La Table Ronde, 1948.

DARMESTER, James; MILLS, L. H. (tradutores). *The Zend Avesta: The Sacred Books of the East*. New York: Routledge, 2001.

DARMESTETER, James. *Ormazd et Ahriman. Leurs origens et leur histoire*. Paris: F. Vieweg, 1877.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of Eminent Philosophers*, 2 vols. London/Cambridge: Harvard University Press, 1959.

DIONISIO AREOPAGITA. *Teologia mística*. In *Tutte le opere*. Milano: Rusconi, 1999.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Storia ecclesiastica*, 2 vol. Roma: Città Nuova, 2005.

EVANS, Gillian R. *Augustine on evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

FEDWICK, Paul Jonathan (ed.). *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.

EPICURO. *Epicurea*. Ilaria Ramelli (ed.). Milano: Bompiani, 2002.

FILÃO DE ALEXANDRIA. *On the creation of the Cosmos according to Moses*. Leiden: Brill, 2001.

FREUD, Sigmund. *Résultats, idées, problèmes – II, 1921-1938*. Paris: PUF, 1998.

GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris: Vrin, 2003, 1^a ed. 1929.

_____ *La philosophie au Moyen Âge*. Paris: Payot, 1999.

_____ *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 2008.

_____ *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 2008.

GIOVANNI, Alberto di. *La dialettica dell'amore. "Uti-frui" nelle Preconfessioni di Sant'Agostino*. Roma: Abete, 1965.

GIRGENTI, Giuseppe. *Giustino Martire. Il primo cristiano platonico*. Milano: Vita e Pensiero, 1995.

GREGÓRIO NAZIANZENO. *Discours 27-31 (Discours Théologiques)*. Paris: CERF, Sources Chrétiennes, 1978.

_____ *Five Theological Orations*. Toronto: University of Toronto, 2013.

_____ *I cinque discorsi teologici*. Roma: Città Nuova, 2006.

GREGÓRIO DE NISSA. *Discours catéchétique*. Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils, 1908.

_____ *Omellie sul Cantico dei Cantici*. Roma: Città Nuova, 1996.

_____ *Sull'anima e la resurrezione*. Milano: Bompiani, 2007.

_____ *L'uomo*. Roma: Città Nuova, 2000.

_____ *Vie de Sainte Macrine*. Paris: CERF, 1971.

HENRY, Michel. *C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996.

HERÁCLITO. *Les écoles présocratiques*. Édition établie par J.-P. DUMONT. Paris: Gallimard, 1991.

HESÍODO. *Le opere e i giorni*. Milano: BUR, 2006.

HORN, Christoph. *Sant'Agostino*. Bologna: Il Mulino, 2005.

IRINEU DE LIÃO. *Contre le eresie*, 2 vols. Roma: Città Nuova, 2009.

ISÓCRATES. *Ad Demonicum et Panegyricus*. London: Revingtons, 1872.

JACKS, Leo V. *St. Basil and Greek Literature*. Washington D.C.: Catholic University of America, 1922.

JAEGER, Werner. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1961.

JAKOBSON, Roman. *Language in Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

JULIEN, Philippe: *Le retour à Freud de Jacques Lacan: l'application au miroir*. Paris: Erès, 1986.

JUSTINO. *Apologie*. Milano: Rusconi, 1995.

KIERKEGAARD, Søren. *Crainte et tremblement*. Paris: Aubier, 1984.

_____ *Philosophical Fragments*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

_____ *The Concept of Anxiety*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

KOLAKOWSKI, Leszek. *Philosophie de la religion*. Paris: Fayard, 1982.

LE GOFF, Jacques. *La civilisation de l'Occident medieval*. Paris: Flammarion, 1982.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*. Milano: Bompiani, 2005.

LOSSKY, Vladimir. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris: Aubier, 1944.

LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

_____ *Le Séminaire, Livre XX, Encore*. Paris: Seuil, 1975.

_____ *Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil, 1975.

_____ *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1973.

MANN, William E. *Augustine on Evil and Original Sin*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

MARROU, Henri-Irénée. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. de Boccard, 1938.

MARTENS, Peter W. *Origen and Scripture: the Contours of the Exegetical Life*. New York: Oxford University Press, 2012.

MÉRIDIÉRIER, Louis. *L'influence de la seconde sofistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*. Paris: Hachette, 1906.

MIGNE, J. P. *Martyrium Sanctorum Martyrum Justini. Patrologiae Cursus Completus*, 1857.

NIETZSCHE, Friedrich. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. In *Kritische Studienausgabe*. Berlin/New York: De Gruyter, 1999.

ORÍGENES. *Contra Celso*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), 1967.

_____ *Homélie sur le Cantique des Cantiques*. Paris: CERF, 1954.

_____ *Omélie sui numeri*. Roma: Città Nuova, 2001.

_____ *On First Principles*. New York: Harper Torchbooks, 1966.

OSBORN, Eric. *Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia sistemática*, vol. 1. Santo André: Academia Cristã/Paulus, 2009.

PASCAL, Blaise. *Pensées*. Paris: Garnier, 1964.

PÍNDARO. *Pindar's Odes*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, 1974.

PLATÃO. *Apologie de Socrate – Criton*. Paris: Flammarion, 1997.

_____ *Gorgia*. Milano: BUR, 2002.

_____ *Le Politique*. Paris: GF Flammarion, 2003.

_____ *Meno*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1977.

_____ *Republic*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1978.

_____ *Parmenides*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1978.

_____ *Phaedo*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1978.

_____ *Phaedrus*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1977.

_____ *Phédon*. Paris: GF Flammarion, 1991.

_____ *Philebus*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1975.

_____ *Symposium*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1975.

_____ *Theaetetus*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1977.

_____ *Timaeus*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1975.

PLOTINO. *Enneadi*. Milano: Bompiani, 2004.

PLUTARCO. *How a Man May Become Aware of His Progress in Virtue*. *Moralia*. Vol. I. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2005.

_____ *Moralia*, vol. V. Cambridge/London: Harvard University Press, 1936.

RADICE, Roberto (editor). *Stoici antichi. Tutti frammenti*. Milano: Bompiani, 2006.

RESWEBER, Jean-Paul. *La philosophie du langage*. Paris: PUF, 1995.

_____ *Le questionnement éthique*. Paris: Cariscript, 1990.

ROBERTSON, David. *Word and Meaning in Ancient Alexandria: Theories of Language from Philo to Plotinus*. Hampshire: Ashgate, 2008.

ROY, Olivier Du., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris: Études Augustiniennes, 1966.

SAMOSATE, Lucien de. In *Œuvres Complètes de Lucien de Samosate*. Paris: Chez L. Hachette, 1857.

SAUSURRE, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1986.

SÊNECA. *Lettere a Lucilio*, 2 vols. Milano: BUR, 2004.

SOUILHÉ, Joseph. *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*. Paris: Félix Alcan, 1919.

SPANNEUT, Michel. *Le stoïcisme des Pères de l'Église: De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Paris: Le Seuil, 1957.

SUBLON, Roland. *Fonder l'éthique en psychanalyse*. Paris: FAC, 1982.

_____ *In-croyable amour: le sujet de la théologie*. Paris: CERF, 2000.

_____ *La lettre ou l'esprit: une lecture psychanalytique de la théologie*. Paris: CERF, 1993.

_____ *L'éthique ou la question du sujet*. Strasbourg: Éditions du Portique, 2004.

TACIANO. *Discorso ai greci*. In *Gli apologeti greci*. Roma: Città Nuova, 2000.

TARANTO, Salvatore. *Gregorio di Nissa: un contributo alla storia dell'interpretazione*. Brescia: Morcelliana, 2009.

TEÓFILO DE ANTIOQUIA. *A Autólico*. In *Gli apologeti greci*. Roma: Città Nuova, 2000.

TERTULIANO. *Apologétique*. Paris: Les Belles Lettres, 1971.

_____ *Le prescrizioni*. In *Opere Dottrinali*, 3/2.a. Roma: Città Nuova, 2010.

TESKE, Roland J. *Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete, and Theologian*. Milwaukee: Marquette University Press, 2009.

_____ *To Know God and the Soul. Essays on the Thought of Saint Augustine*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2008.

TILLICH, Paul. *A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*. New York: Simon and Schuster, 1968.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologica*. New York: Benziger Brothers, 1947.

TORCHIA, N. Joseph. *Cratone ex Nihilo and the Theology of St. Augustine: The Anti-Manichaean Polemic and Beyond*. New York: Peter Lang, 1999.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 2000.

PERIÓDICOS

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Agostinho de Hipona e as ambivalências do seu filosofar*. Veritas, v. 57, n. 2, maio/agosto 2012.

_____ *A lei natural e a lei escrita: uma leitura à luz do pensamento de Nietzsche*. Revista de Filosofia Aurora, v. 24, n. 34, jan./jun., 2012.

_____ *Una filosofia al di là di bene e male*. In *Per la Filosofia. Filosofia e insegnamento*. Milano, Anno XVII, n. 48, gennaio-aprile 2000.

CHAPOT, Frédéric. *Ouverture et résistance: Deux approches de la relation de l'Église avec l'extérieur aux IIe – IIIe siècles*. Revue des Sciences Religieuses, 81/1, 2007.

CHASE, Michael. *Porphyre et Augustin: Des trois sortes de "visions" au corps de résurrection*. In *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques*, 51 (2005).

COSTACHE, Doru. *Christian Worldview: Understandings from St Basil The Great*. Phronema, Vol. XXV, 2010.

_____ *Meaningful Cosmos: Logos and Nature in Clement the Alexandrian's Exhortation to the Gentiles*. Phronema, vol. 28(2), 2013.

DÖRRIE, Heinrich. *Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin*. In *Antike und Orient im Mittelalter*. Paul Wilpert (ed.). Berlin: Walter de Gruyter, 1962.

GIRGENTI, Giuseppe. *Giustino Martire, il primo platonico cristiano*. Rivista di Filosofia Neoscolastica, 82 (1990).

HADOT, Pierre. *Citations de Porphyre chez Augustin: A propos d'un ouvrage récent*. In *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques*. Vol. 6, N. 3. Paris: Institut d'Études augustiniennes, 1960, pp. 205-244.

HARRIET, Francisco Bastitta. *La tradición platónica acerca de los principios em Orígenes de Alejandria*. Diánoia, volumen LVII, número 68 (mayo 2012).

HENRY, Paul. *Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniens. In *Recherches de Science Religieuse* 24 (1):432 (1934).

KÜPPER, Joachim. *Uti and frui in Augustine and the problem of aesthetic pleasure in the Western tradition (Cervantes, Kant, Marx, Freud)*. MLN, Baltimore, v. 127, n. 5, 12/2012.

LIM, Richard. *The Politics of Intrepretation in Basil of Caesarea's Hexaemeron*. In *Vigiliae Christianae*, Col. 44, N° 4, (Dec.,1990).

_____ *Teologia, cosmologia e antropologia di Giustino*. Rivista di Filosofia Neoscolastica, 83 (1991).

MADEC, Gouven. *Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin: État d'une question centenaire* (depuis Harnack et Boissier, 1888). In *Petites études augustiniennes*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1994.

MUEHLBERGER, Ellen. *Salvage: Macrina and the Christian Project of Cultural Reclamation*. Church History, Santa Rosa, v. 81, n. 2, 06 2012.

O'CONNOR, William Riordan. *The "uti-frui". Distinction in Augustine's Ethics*. In *Augustinian Studies* 14 (1983).

SANDWELL, Isabella. *How to Teach Genesis 1.1-19: John Chrysostom and Basil of Caesarea on the Creation of the World*. Journal of Early Christian Studies, Baltimore, v. 19, n. 4, Winter 2011.

SQUIRES, Stuart. *Contra Academicos as autobiography: a critique of the historiography on Augustine's first extant dialogue*. Scottish Journal of Theology, Edinburgh, v. 64, n. 3, 08/2011.

THEODOSIOU, E.; MANIMANIS, V.; DIMITRIJEVIC, M. S. *The Contribution of Byzantine Priests in Astronomy and Cosmology*. In European Journal of Science and Theology, June 2011, Vol. 7, N° 2.

TROSTYANKIY, Sergey. *Reading Origen of Alexandria from the Perspective of Contemporary Semantics*. Union Seminary Quarterly Review, volume 63: 3 & 4.

DICIONÁRIOS E ENCICLOPÉDIAS

The Cambridge Dictionary of Philosophy. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

CASTIGLIONE, Luigi; MARIOTTI, Scevola. *Vocabolario della lingua latina*. Torino: Loescher, 2009.

LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF, 1985.

L'Enciclopedia della filosofia e delle scienze umane. Novara: DeAgostini, 1996.

Lexicon-Dizionario dei teologici. Segrate: Piemme, 1998.

MONTANARI, Franco. *Vocabolario della lingua greca*. Milano: Loescher, 2006.

RICHARDSON, Alan; BOWDEN, John (editores). *The Westminster Dictionary of Christian Theology*. Philadelphia: The Westminster Press, 1983.