

VICTOR HUGO DE OLIVEIRA MARQUES

**CRISTIANISMO E FILOSOFIA NOS TRÊS PRIMEIROS
SÉCULOS DA ERA CRISTÃ: ANÁLISE DIALÉTICO-
HISTÓRICA**

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO
CURSO DE FILOSOFIA
CAMPO GRANDE – MS
2006**

**CRISTIANISMO E FILOSOFIA NOS TRÊS PRIMEIROS
SÉCULOS DA ERA CRISTÃ: ANÁLISE DIALÉTICO-
HISTÓRICA**

VICTOR HUGO DE OLIVEIRA MARQUES

**CRISTIANISMO E FILOSOFIA NOS TRÊS PRIMEIROS
SÉCULOS DA ERA CRISTÃ: ANÁLISE DIALÉTICO-
HISTÓRICA**

Monografia apresentada como exigência final para obtenção do título de licenciado em filosofia à Banca Examinadora da Universidade Católica Dom Bosco, sob a orientação do Prof. Mestre Carlos Augusto Ferreira de Oliveira.

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO
CURSO DE FILOSOFIA
CAMPO GRANDE - MS
2006**

BANCA EXAMINADORA

Orientador – Prof. Ms. Carlos Augusto Ferreira de Oliveira

Examinador – Prof. Ms. Neimar Machado Sousa

Examinador – Prof. Dr. Josemar de Campos Maciel

“O amante da verdade, de todos os modos e acima da própria vida, mesmo que seja ameaçado de morte, deve estar sempre decidido a dizer e praticar a justiça”. (Justino de Roma, 100 – 165)

Dedico ao mais amigo que orientador prof. "Guto", que mediante sua visão futurista e progressista, incentivo e apoio, e principalmente sua confiança na minha pessoa, possibilitou a construção daquilo que agora chamo de Síntese de Final de Curso.

AGRADECIMENTOS

Ao contrário do que se vê nos demais agradecimentos, não quero iniciar este me referindo a Deus como gerador da vida e ademais adendos. Apesar de me considerar um “Filósofo Cristão”, e por ser, de fato, um devoto, é que evito tal posicionamento, a fim de que, Deus, em absoluto, não se torne muito vaidoso com tantos agradecimentos em sua pessoa e perca sua condição de divindade.

Com efeito, quero, sobretudo, agradecer à Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, que me possibilitou a oportunidade de adentrar no mundo do saber filosófico. À Universidade Católica Dom Bosco, na pessoa do Coordenador do Curso de Filosofia, prof. Jose Moacir de Aquino, uma pessoa que à sua maneira depositou crédito na potencialidade por mim manifestada. Aos professores que integram o corpo docente do Curso de Filosofia, por serem verdadeiros sustentáculos na construção pessoal de meu conhecimento. Ao Grupo de Estudos: *Filosofia, Cristianismo e Sociedade*, por ter propiciado a possibilidade da pergunta na qual gerou este trabalho. À Banca Examinadora. Ao meu amigo e orientador (espiritual) prof. Carlos Augusto Ferreira de Oliveira, que ao me apoiar, não mediu esforços para que a cada dia a esperança não morresse dentro de mim na luta pelo livre filosofar.

Enfim, a todos e a todas que fizeram parte da construção deste trabalho, principalmente meus confrades que já não agüentavam mais escutar minhas lamúrias, meu muito obrigado.

MARQUES, Victor Hugo de Oliveira. *Cristianismo e Filosofia nos Três Primeiros Séculos da Era Cristã: Análise Dialético-Histórica*. Monografia como trabalho de conclusão de curso. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco, 2006.

RESUMO

O presente estudo tem por finalidade explicitar demonstrativamente, mediante a análise dialético-histórica hegeliana a possibilidade de se pensar o Cristianismo como uma filosofia, desvelando com tal proposta, a falência da racionalidade contemporânea em sua pretensão de anular todo e qualquer elemento metafísico. Para tanto se utiliza como elemento de análise o recorte histórico da gestação do Cristianismo, isto é, os três primeiros séculos da era cristã. A evolução construtiva do pensamento cristão pode ser estruturada em três grandes momentos de determinação histórica: a Tese da negação do Cristianismo como filosofia, caracterizada pelos dois primeiros séculos, tendo como destaques as figuras dos filósofos apologetas Justino de Roma (100 – 165) e Atenágoras de Atenas (?) na luta pela defesa do “ser-cristão”; a Anti-tese da negação do Cristianismo como filosofia, com a virada epistemológica dos filósofos cristãos do terceiro século efetuada pelos filósofos Clemente (150 – 217?) e Orígenes de Alexandria (185 – 254?), mediante a resignificação da categoria do *logos* como possibilidade inteligível e transcendente da racionalidade na mediação das realidades sensíveis e inteligíveis - e da estrutura Ética, como garantia de felicidade; e a Síntese com a configuração dos conteúdos e da forma constitutiva de uma filosofia cristã, como crítica à pretensão totalizante da razão, portanto autoritária, frente à fé e o questionamento do próprio conceito da filosofia.

Palavras-chave: *Cristianismo, filosofia, dialética.*

SUMÁRIO

<u>INTRODUÇÃO</u>	10
<u>1 AMBIENTE HISTÓRICO-FILOSÓFICO NOS TRÊS PRIMEIROS SÉCULOS CRISTÃOS</u>	18
1.1 O MUNDO GRECO-ROMANO	18
1.1.1 O HELENISMO	19
1.1.2 CORRENTES FILOSÓFICAS NA DECADÊNCIA DA ANTIGUIDADE	22
1.2 O MUNDO JUDAICO	34
1.2.1 DIÁSPORA JUDAICA E AS INFLUÊNCIAS DO HELENISMO	34
1.2.2 FLÁVIO JOSEFO	36
1.2.3 FILON DE ALEXANDRIA	39
<u>2 TESE: FORMAÇÃO DO PENSAMENTO CRISTÃO</u>	45
2.1 O FENÔMENO CRISTÃO	46
2.1.1 ABERTURA DO CRISTIANISMO AO MUNDO GREGO: O NASCIMENTO DE UMA FILOSOFIA COMPLEXA	48
2.2 FILOSOFIA DO CONTRA-ATAQUE	52
2.2.1 A NECESSIDADE DA DEFESA: UMA FILOSOFIA INCIPIENTE	56
2.2.2 JUSTINO DE ROMA	57
2.2.3 ATENÁGORAS DE ATENAS	63
2.3 INFLUÊNCIAS DA FILOSOFIA GRECO-ROMANA NO PENSAMENTO CRISTÃO	71
<u>3 ANTI-TESE: O CRISTIANISMO COMO FILOSOFIA</u>	79
3.1 A ESCOLA DE ALEXANDRIA	79
3.1.1 CLEMENTE DE ALEXANDRIA	81
3.1.2 ORÍGENES DE ALEXANDRIA	92
3.2 RUPTURA OU CONTINUIDADE?	101
<u>SÍNTESE: CONSIDERAÇÕES FINAIS</u>	107
<u>REFERÊNCIAS</u>	117

INTRODUÇÃO

Segundo Kant (1983, p. 25), os “problemas inevitáveis da própria razão pura são Deus, liberdade e imortalidade”. Se não é contraditório dizer que tais temas, provindos do meio religioso, sejam tratados no âmbito da racionalidade humana, logo, estes pertencem ao horizonte filosófico. Contudo, não se restringem apenas ao “apriorismo” kantiano, mas também são objetos de outras ciências como a Teodicéia e a Filosofia da Religião, mesmo que, em perspectivas diferenciadas. Tomando como ponto de partida esta última, que tem por objeto o fenômeno religioso por completo nos alicerces ontológicos (ZILLES, 1991, p. 10), tem-se neste saber, a condição de possibilidade, de modo suficiente, para se abordar tais temáticas.

A questão religiosa, abordada por tal área filosófica, encontra sua relevância e sua pertinência na atualidade – contrariando o projeto da modernidade que preconizava uma civilização racional livre dos ditames da religião – com o alvorecer da religiosidade popular da segunda metade do século XX. Isto tem como fator estrutural o fim da hegemonia da razão. A análise fenomenológica feita por Boff (1981, p.19) mostra que, hoje, mais do nunca, a maioria das sociedades vive uma crise marcada pelo “vazio, solidão, medo, ansiedade, agressividade, sem objetivos, numa palavra, insatisfação generalizada”. Estes sintomas têm como “raíz ontológica” o surgimento da burguesia,

que na busca de manter sua hegemonia político-econômica, se proveu de uma razão “analítico-instrumental” que cortou as relações do *philia*¹, como simpatia, o do *philia*², como comunhão fraterna e a ternura.

Nesta relação, o homem se tornou cada vez mais insatisfeito e infeliz, o que acarretou na percepção de uma “irracionalidade” da própria razão, como propôs Heidegger (1998), ao postular como um dos elementos da estrutura formal do *philia*³, o discurso de “encobrimento” do ente. A isto se denota uma “insondável perversão do pensamento” (DELACAMPONE, 1997, p. 11), a que se deduz o fracasso do projeto da modernidade. Agregado a este fator, está a fatídica morte da metafísica, anunciada por Nietzsche (1974) em sua obra: *Assim Falava Zaratustra*. Com a “morte de Deus” e a propagação do niilismo, os últimos sustentáculos da verdade, como algo absoluto, caem como as colunas do Império Romano, aos ataques dos bárbaros, sobre os escombros de uma cultura em ruína.

Para solucionar este impasse, o homem volta a se perguntar por um sentido, haja vista, as diversas propostas de “sentido da vida” como, por exemplo, Erich Fromm (1977). Esta busca faz com que este mesmo homem resgate no fundo de seu *philia*⁴ a tradição religiosa do mistério e do sagrado, como alternativa à crise existencial da racionalidade e da moral. Assim, alçam vãos ciências como: sociologia da religião, ciências da religião, psicologia da religião, teologias (de todas as confessionalidades) e a Filosofia da Religião entre outras, como propostas de análise de tal fenômeno. Há de

¹ Termo grego que neste sentido está significando emoção, sentimento ou mesmo afeto (ABBAGNANO, 2000, p. 739).

² Termo grego que significa amor. (ABBAGNANO, 2000, p. 38).

³ Aqui Heidegger traduz o termo grego *philia*, num sentido literal “discurso”, criticando as demais traduções dadas ao termo durante a história da filosofia. (HEIDEGGER, 1998, p. 62).

⁴ Termo grego que se refere ao hábito ou costume do ser (ABBAGNANO, 2000, p. 494).

ver, a temática da revista *MicroMega* na apresentação do número (2/2000): “*Filosofia e Religione – della centralità del discorso religioso anche in campo culturale e filosofico [...] la vera novità*”⁵, comprova tal preocupação.

No meio deste bojo todo, velhos problemas paradigmáticos são levantados, a luz de uma modernidade que ainda tenta se auto-sustentar. Estes se configuram como problemáticas do tipo: a existência ou não de Deus, a validade da fé, a existência ou não de milagres, a existência ou não da vida depois da morte, entre outros problemas outrora trabalhados. Dentro deste contexto, vê-se emergir a velha temática da Racionalidade da Fé, isto é, o embate entre Fé e Razão. Como prova desse interesse tem-se na primeira metade do século XX, entre os anos 20 e 30, a discussão pública da possibilidade de uma filosofia cristã na “*Société Française de Philosophie*”⁶ entre E. Bréhier e L. Brunschvicg (negativamente) e E. Gilson e J. Maritain (afirmativamente). No final deste mesmo século, a publicação da Carta Encíclica de João Paulo II: *Fides et Ratio*⁷ (1998), mostrava, mais uma vez que tal relação não estava suficientemente resolvida.

A fim de assentar neste tocante e não resolvido problema, o trabalho monográfico desenvolvido, visa reabrir a discussão dos entraves entre Fé e Razão sob a perspectiva de uma análise dialético-histórica, conforme o modelo hegeliano, do Cristianismo como filosofia. Isto se justifica pelo simples fato de que a leitura histórica é insuficiente para se fundamentar os aspectos especificadamente filosóficos. Para tanto, toma-se como recorte referencial teórico o processo formativo do pensamento cristão,

⁵ “Filosofia e Religião – da centralidade do discurso religioso também no campo cultural e filosófico [...] à verdadeira novidade” [Tradução nossa] (PORTUGAL, A. Cuoco e PAINE, S. Randal (Org.). *Anais do I Congresso Brasileiro de Filosofia da Religião*, 2005. p. 30.)

⁶ Sociedade Francesa de Filosofia [Tradução nossa] (FRAILE, 1986, p. 31).

⁷ Fé e Razão (Tradução nossa).

isto é, os três primeiros séculos da era cristã, como período de crise e berço do Cristianismo. A diferença específica deste trabalho para os demais está justamente no recorte escolhido. Enquanto que os demais autores como Gilson, E. Einstein, Blondel e Marcel citados por Fraile (1986), se pautam, para a defesa de uma filosofia cristã, no pensamento sistêmico de Agostinho e Tomás de Aquino, a proposta deste trabalho é abordar a gênese do pensamento cristão em sua dinâmica a-sistêmica⁸, buscando atingir a dialogicidade da racionalização do Cristianismo como movimento nascente.

O primeiro capítulo contempla o panorama histórico-filosófico em que nasceu o movimento cristão podendo, todavia, ser dividido em duas grandes totalidades⁹: o mundo greco-romano e o mundo judeu. O mundo greco-romano é marcado pelo nascimento do regime imperial de Otávio Augusto (27 a.C. – 14 d.C.). O fim das Guerras Púnicas (264 a.C - 146 a.C) sustenta a supremacia romana sobre as demais regiões e abre as portas para o expansionismo territorial. Juntamente com o seu poderio militar Roma espalhou por suas colônias a cultura greco-romana implantando, também, a imposição cultural. Este movimento que ficou conhecido como “Helenismo”, foi resultado da extrapolação da ciência grega mediante a expansão anterior do Império Grego, sob Alexandre (356 a.C – 323 a.C.), que encontrou adeptos em várias regiões, principalmente em Alexandria. Mesmo com a queda do império alexandrino, a força do pensamento perdurou no Império Romano, não da mesma forma, mas sustentando sua hegemonia nas demais civilizações.

⁸ Para Sistema, entende-se um todo organizado que tem como característica explicar a totalidade. Neste sentido, o Cristianismo não se enquadraria no sistema filosófico greco-romano, que poderia ser uma espécie de redução (ABBAGNANO, 2000, p. 908).

⁹ O termo totalidade aqui é sinônimo de mundo, que para Dussel significa totalidade dos entes com sentido ou totalidade de sentido compreendida pelo horizonte fundamental. Com esta definição, Dussel faz a equivocidade dos termos mundo e cosmos, sendo este último como totalidade das coisas reais, conhecidas pelo homem. (DUSSEL apud SILVA, 1994, p. 48).

Sob a ótica cultural, a língua grega se fixa como a linguagem culta e divulgada nos meios intelectuais, obrigando aos demais se adequarem a tal imposição. Neste contexto também estão as principais correntes filosóficas que formam o conjunto ideológico regente neste período e que muito influenciou o movimento cristão, como Epicurismo, Neostoicismo, Pirronismo, Ceticismo, Cinismo, Neoaristotelismo, Neopitagorismo e Neoplatonismo.

O mundo judaico no qual se depara o Cristianismo não é um campo “puro”, ou seja, os judeus encontrados pelos cristãos são aqueles da Segunda Diáspora Judaica (VAZ, 2002, p. 165). Esta dispersão fragmentou o mundo judaico, enfraquecendo a antiga rigidez rabínica e expondo-o às idéias greco-romanas que regiam o mundo do ponto de vista cultural. Deste modo, as influências dentro do mundo judeu eram inevitáveis como: abandono da língua materna e inculturação da língua universal helênica (*koiné*); tradução do antigo testamento para o grego (versão dos 70); utilização de metodologias hermenêuticas helênicas; uso de terminologias platônicas; e diretrizes éticas baseadas no ascetismo da vida instintiva (JEDIN, 1966, p. 121). Destacam como figuras importantes e também influenciadoras do Cristianismo o historiador Flávio Josefo e o filósofo Filon de Alexandria.

Sob estas condições tanto históricas como filosóficas, o segundo capítulo, colocado como Tese na perspectiva dialética, se debruça sobre o movimento cristão a partir da pregação do judeu Jesus de Nazaré relatada por seus seguidores formando um corpo denominado de “fonte neotestamentária” (VAZ, 2002, p. 172).

O primeiro sinal da abertura do Cristianismo ao mundo helênico foi com a missão paulina. Esta se caracterizou pelo desafio encontrado por Paulo em entender a lógica grega e pela primeira ruptura legal do judaísmo-cristão: a não observância da

circuncisão. Estes fatores encerram na Querela do “Particularismo judeu-cristão contra o Universalismo heleno-cristão” (VAZ, 2002, p. 167). Contudo, a força helênica é mais forte que o “movimento simplista” dos judeu-cristãos. Os escritos joarinos: Evangelho de João e Apocalipse dão uma idéia da incorporação e da mudança de mentalidade cristológica no Cristianismo. A começar pela língua, escrito em grego, a idéia de Jesus Messiânico é substituída para o ?????? (Verbo) Divino (JEDIN, 1966, p. 196), isto é, a cristianização do ????? (Razão), que trará para dentro do Cristianismo toda a tradição filosófica grega.

Este processo helenizante do Cristianismo trará querelas também no âmbito interno. O confronto entre Cristãos Ortodoxos e as Doutrinas Heterodoxas reflete o impacto desta ablução grega. Tem-se, portanto, o combate ao Gnosticismo e a formação Intelectual do Cristianismo. Além da forte pressão sofrida pelos cristãos em seus embates contra o Judaísmo e o Gnosticismo, não se pode esquecer o processo de perseguição que sofriam os primeiros cristãos pelos romanos. Este “arsenal de fogo” por que passavam os cristãos, fundou a necessidade de uma estruturação e organização do pensamento cristão como discurso apologético.

Tem-se, portanto, a partir do século II a preocupação de se erigir as primeiras Escolas filosóficas Cristãs. Neste intuito, se dá o processo de possibilidades da racionalização dos elementos constitutivos da fé cristã. Aparecem então as figuras de Justino e Atenágoras no Ocidente, como os preconizadores desta dinâmica. Contudo, a limitação apologética deste período não é suficiente para a elaboração de um conjunto de idéias que sejam consistentes por si, pois se configura ainda a partir de elementos estritamente helênicos.

¹⁰ Neste sentido o termo grego adquire outro sentido, isto é, corresponde às hipóstases neoplatônicas.

É na passagem do segundo século para o terceiro e do Ocidente para o Oriente que acontece a chamada virada epistemológica, saindo da defesa ontológica do Cristianismo para a constituição gnosiológica do pensamento. A preocupação onto-apologética do século anterior é substituída por uma metodologia pedagógica que tem como fim a sabedoria cristã. Graças ao crescimento da Escola Alexandrina, os conceitos filosóficos foram sendo resignificados, despontando-se, portanto, Clemente e Orígenes de Alexandria, como os sistematizadores do conteúdo filosófico cristão com maior propriedade que o século anterior. Neste sentido, têm-se as condições racionais para se apontar o Cristianismo como filosofia, tendo como indicadoras duas categorias base: o *ἐπιστήμη* e o *σοφία*¹¹. Este é o conteúdo do terceiro capítulo.

Por fim, como Síntese, está posta às duas críticas subjacentes da temática: a pretensão científico-racional de se sustentar sem os elementos metafísicos, mediante uma razão instrumental positivista. Para tanto faz-se uso da análise dialético-histórica como instrumental teórico na demonstração da complexidade do fenômeno cristão. E, como reflexão segunda, a crítica do próprio conceito de filosofia configurado como apriorístico e sem finalidade prática.

¹¹ Expressão grega para a terminologia Ética. (ABBAGNANO, 2000, p. 380).

1-AMBIENTE HISTÓRICO-FILOSÓFICO NOS TRÊS PRIMEIROS SÉCULOS CRISTÃOS

1 AMBIENTE HISTÓRICO-FILOSÓFICO NOS TRÊS PRIMEIROS SÉCULOS CRISTÃOS

O entendimento do Cristianismo como filosofia está profundamente imbricado com seu contexto histórico-filosófico. A compreensão do ambiente gestor é determinante para a afirmação ou não do Cristianismo como pensamento filosófico, já que, é inegável a influência daquele sobre este.

Dois blocos de influência podem ser identificados: um do Ocidente, representado pelo mundo greco-romano helenizado, com as principais correntes filosóficas; e outro do Oriente, com a forte presença do mundo judaico, representado neste capítulo por Flávio Josefo e Filon de Alexandria. Ambos os mundos não podem ser vistos separadamente como elementos isolados sem relações entre si, assim como qualquer fenômeno de caráter histórico, entretanto, por uma questão didática, serão vistos a parte visando uma compreensão mais densa.

1.1 O MUNDO GRECO-ROMANO

O que se chama na verdade de mundo greco-romano é o resultado da fusão cultural entre Grécia e Roma. A cultura grega, não se constitui mais como clássica, isto é, as velhas concepções platônicas e aristotélicas são aos poucos substituídas pelo

Epicurismo e pelo Estoicismo; a estabilidade política da polis é subjugada pela busca da estabilidade moral; e a ciência especulativa é transformada em prática. Já a cultura romana é aquela, fruto do projeto armamentista e imperialista que se impôs ao mundo conhecido. O resultado foi a construção do pensamento helenista.

Contudo, a crítica de Gusdorf apud Aquino et. al. (1980) aos romanos é de que estes nada fizeram do ponto de vista do conhecimento, apenas latinizaram em formas romanas, a alma grega.

1.1.1 O Helenismo

O projeto expansionista encabeçado por Alexandre (356 a.C. – 323 a.C.) teve como conseqüências a difusão da cultura grega mediante a invasão e ereção de novas cidades como Alexandria e Pérgamo. As antigas “polis” já não mais existiam em sua forma original, assim como todo seu ???? (costumes). De acordo com Reale e Antiseri (1990), a expansão política de Alexandre, visando uma “monarquia divina universal”, foi a principal causa do desmoronamento sócio-político das antigas polis. Este “mega-projeto” não se manteve intocável, mas por onde passava recebia influências das culturas orientais, no qual engendrou um novo ???? (costume), a denominada “cultura helenística” (AQUINO et.al., 1980, p. 218). Deste modo vê-se, então, a desfiguração dos antigos valores da Grécia clássica que pautavam a vida moral dos gregos prescritos tanto por Platão como por Aristóteles, tendo como conseqüência o surgimento das três grandes propostas filosóficas: o Epicurismo, o Estoicismo e o Ceticismo.

Com a morte de Alexandre em 323 a.C., o vasto império helênico foi abalado pelas disputas de poder, o que fez cair a aparente unidade política. As diferenças culturais instauradas durante o processo de expansão mostraram-se mais fortes que os ambiciosos projetos de seu idealizador, o que resultou numa imediata anarquia. O grande reduto dos escombros do Império se concentrou em Alexandria, um dos maiores centros comerciais e culturais do Oriente. O grego passa a ser a língua oficial do Oriente, o que provocou uma divisão radical no meio social entre “helenos e bárbaros” (AQUINO et. al., 1980, p. 219).

O pensamento helênico teve por natureza certa tendência à vida prática, como a navegação (no plano comercial), a agricultura (no plano econômico), a guerra (no plano político) e a moral (no plano filosófico). Esta nova mentalidade transformou a antiga educação de cidadãos para a formação de indivíduos (REALE e ANTISERI, 1990, p. 228-29). A vida que outrora era baseada na concepção do cidadão pertencente a polis, passa a se tornar mais individualista, na qual o homem estava entregue a sua própria moral “livre diante de si mesmo” (REALE e ANTISERI, 1990, p. 229). A separação entre homem e cidadão marca também a ruptura entre ética e política, tomando as concepções éticas aristotélicas como conceitos morais autônomos.

Todavia, a hegemonia helênica grega estava com seus dias contados, pois desde o século IV a.C. Roma, se organizava em uma política externa agressiva de caráter expansionista com intuito de manter sua base econômica escravista. As conquistas romanas nas chamadas Guerras Púnicas¹², provocaram em seu âmbito

¹² Uma velha intriga pessoal entre Roma e Cartago desencadeou as chamadas “Guerras Púnicas”. Segundo Aquino et al. (1980) a primeira (264-241 a.C.) teve como pretexto a invasão da cidade grega de Messina, na ilha da Sicília, pelo tirano Hieron. Após 23 anos de luta a vitória romana chegaria com a tomada das cidades gregas que estavam sob a posse de Cartago. A segunda (218-201 a.C.), cujo objeto era Espanha, teve como palco a Itália e a África. Adquirida a

interno, profundas alterações sócio-culturais. A antiga tradição romana pouco-a-pouco é substituída pelos novos costumes gregos. Segundo Jedin (1966), a segunda Guerra Púnica marca a entrada concreta do helenismo em Roma pela construção de templos e estátuas das divindades gregas. Assim, todo o século II a.C. é marcado pela gradual helenização romana, com a oficialização do idioma grego e o prestígio social dos “preceptores”¹³ na educação romana.

Os três primeiros séculos da era cristã foram marcados, num plano político, pela substituição da velha república romana pela forma Imperial. Com a ascensão de Otávio (27 a.C. – 14 d.C.), instaurou-se uma espécie de “Principado” – uma monarquia com aparência republicana. Mas com o passar do tempo sepultou de vez a ideologia republicana com a repressão popular e as crises provocadas na classe dominante, se auto proclamando, *Princeps* (o Primeiro Cidadão) e *Augustus* (sagrado). Tem-se, assim, instaurado o Império Romano.

As mudanças no âmbito cultural tiveram continuidade com a ereção do Império, principalmente na evidência que tiveram tanto o Epicurismo como o estoicismo. Tais correntes se espalharam e passaram a fazer parte do mundo romano. Seus famosos representantes romanos foram: Lucrécio, epicurista; Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, estóico.

segunda vitória sobre Cartago, Roma torna-se, então, a maior potência do Mediterrâneo Ocidental, no qual passa a intervir diretamente nas cidades gregas da Macedônia. O massacre a Cartago, contudo, se estende até 146 a.C., quando Roma, usando como pretexto uma certa desobediência daquela, resolve arrasar totalmente a cidade. O nome “Púnicas”, foi assim designado devido a derivação da palavra *puni*, que era como os gregos chamavam os cartagineses. (Aquino et al, 1980, p. 243).

¹³ Os preceptores geralmente eram escravos gregos que exerciam o papel de “pedagogos” na educação dos filhos romanos (AQUINO et. al., 1980, p. 237).

1.1.2 Correntes Filosóficas na Decadência da Antiguidade

Dentro deste novo espírito helenístico surgem novas formas de pensamento diferentemente do antigo platonismo e aristotelismo clássico. Consoante Inácio e Luca (1995, p. 13), o intercâmbio cultural entre Oriente e Ocidente feito em Alexandria, possibilitou a impregnação mística na consciência helênica “preparando a passagem da filosofia à teologia, da razão à fé”.

Cada vez mais as especulações metafísicas a respeito do destino da alma, a vida após a morte, a salvação ou a condenação, vão se tornando uma das questões mais relevantes da época helenística romana. A filosofia que havia perdido grande parte de seu prestígio clássico, se esforça para dar uma resposta para a grande angústia do momento: o medo da morte¹⁴. Para responder às novas exigências surgem as novas formas de filosofia que podem ser assim organizadas: Epicurismo, Neoestoicismo, Pirronismo, Neoceticismo, Neocinismo, Neoaristotelismo, Neopitagorismo, e Neoplatonismo¹⁵

1.1.2.1-Epicurismo

O Epicurismo foi uma das primeiras escolas filosóficas do helenismo, em ordem cronológica. Surgida em Atenas, pelo filósofo Epicuro (341 a.C. – 270 a.C.), no século IV a.C. se caracterizou pela revolucionária virada do filosofar. Enquanto a clássica Grécia pensava apenas nas suntuosas palestras de cunho intelectual das Academias e

¹⁴ É interessante notar que, a filosofia, hoje, é novamente convidada a dar uma resposta aos problemas existenciais da dita “pós-modernidade”, como a morte, a angústia, a falta de sentido entre outros. (comentário pessoal do autor)

¹⁵ Esta forma de organização das escolas é uma proposta de Reale e Antiseri (1990).

dos Liceus, Epicuro propõe o “Jardim”¹⁶ como símbolo da nova sensibilidade helenística (REALE e ANTISERI, 1990, p. 237). Pode-se dizer então que, o Jardim, não possuía apenas uma intenção competitiva com as Academias, ou uma mera visão pragmatista da sociedade, mas era, de fato, uma reforma do pensamento atrelado aos problemas éticos no qual enfrentava a sociedade helênica.

De uma forma geral Reale e Antiseri (1990) traduzem o Epicurismo em cinco proposições: a) a realidade é perfeitamente penetrável e cognoscível pela inteligência humana (combate ao ceticismo); b) nas dimensões do real existe espaço para a felicidade humana (combate às concepções metafísicas), o que foi muito criticado pelo Cristianismo; c) a felicidade seria a ausência de dor e perturbação; d) a garantia da felicidade está, e somente, em si mesmo; e) as instituições sócio-organizacionais (como a cidade, as instituições, a nobreza, a riqueza, os deuses etc.) não possuem serventia ao homem, pois este é totalmente autárquico, isto é, autônomo.

Este novo estilo de fazer filosofia, seguindo a “tripartição senocrática”¹⁷ caracterizava-se muito além de uma simples especulação racional da realidade, ou um mero modismo, mas um “modo de vida” específica com regras próprias, abstendo-se da vida pública, para alcançar a felicidade, chegando mesmo a se equiparar a uma verdadeira doutrina mística (FARRINGTON, 1968, p. 26). A condição necessária para felicidade está na valorização da amizade e do prazer como um bem a ser consolidado na prática e na materialidade.

¹⁶ A proposta do Jardim de Epicuro se consiste na solidificação da prática da amizade, cuja fomentação destinava o contato pessoal o testemunho e a persuasão. Para Epicuro, esta proposta consistia a própria natureza humana do homem e o maior de todos os bens. A vida no Jardim, com base na amizade, não seria uma volta a natureza, nem uma forma de selvageria e sim um estado compatível à natureza humana. (FARRINGTON, 1968, p. 17).

¹⁷ De acordo com Farrington (1968, p. 111), as escolas antigas, por convenção, reconheciam a tripartição: Lógica, Física e Ética, como algo intrinsecamente essencial no estudo filosófico.

Estas características principais postas por Epicuro foram conservadas, com certa fidelidade, posteriormente por Tito Lucrécio Caro (98 a.C. – 55 a.C.), em sua obra *Da Natureza*, tendo como originalidade sua exposição poética diferentemente de Epicuro, que seguia os moldes clássicos. Apesar da crise sofrida pelo movimento, esteve presente durante os três primeiros séculos da era cristã, de maneira pouco expressiva, nos escritos de Lucrécio.

1.1.2.2-Neoestoicismo

O que se entende por Estoicismo, não é, somente a corrente filosófica fundada por Zenão de Cítio (333 a.C. – 264 a.C.), mas um movimento racional que se desenvolveu na história de acordo com seus predecessores. Segundo Brun (1986), o Estoicismo possui três grandes momentos: a) Estoicismo Antigo, fundado por Zenão de Cicio no século III a.C.; b) Estoicismo Médio, configurado por Diógenes, o babilônico, através da latinização do movimento no século II a.C.; c) Estoicismo Imperial: desenvolvido por Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio no século II e III d. C. Este trabalho restringe-se apenas as influências do terceiro período, devido a delimitação temática.

Em consonância com o movimento epicurista, o estoicismo também se configurou nos moldes da tripartição senocrática, apesar daquele se vincular mais às questões éticas, este não faz distinção entre Lógica, Física e Ética, pois “são intimamente unidos, não tem valor independente uns dos outros e devem ser ensinados conjuntamente” (BRUN, 1986, p. 33).

No que diz respeito à lógica estóica, há uma relação com a aristotélica. Segundo Brun (1986), a lógica estóica não é uma mera reprodução malfeita da aristotélica, mas

se pautando nela constrói uma teoria original. Gnosiologicamente falando, ambas são classificadas como empiristas, contudo, enquanto Aristóteles percebia os entes como coisas “estáticas e hierarquizadas”, os estóicos relacionam os entes quanto sua categoria temporal.¹⁸

A modalidade física estóica tem por referência dois pré-socráticos: Heráclito e Empédocles. Quanto ao primeiro toma por empréstimo a noção de fogo e ao segundo os elementos substanciais constitutivos do ?????? terra, água, fogo e ar. O mundo, em sua constituição, é composto por dois princípios, um passivo (que é a matéria) e um ativo (que é a razão). Estes por sua vez estão dispostos em dois grandes movimentos denominados “transmutação”²⁰. A concepção materialista e imanentista estóica propõem um mundo composto por indivíduos, fruto da compreensão gnosiológica condicionada pela temporalidade, totalmente dessemelhante entre si. Deus é o ????? que tudo governa, é também material e está localizado dentro dos limites físicos da filosofia do pórtico²² (Estoicismo). Com efeito, tal teoria física será bastante criticada pelo Cristianismo na defesa da transcendência.

¹⁸ A proposição peripatética pode ser suficientemente definida como “juízos de inerência”, isto é, atribuindo uma qualidade sensível a um sujeito por intermédio de o verbo ser. O que o estoicismo propõe não é uma atribuição enfática de dois entes, mas um raciocínio de implicações relacionais no tempo. A isto, sugere, uma temporalização para o conhecimento: só posso inferir relações entre dois entes mediante uma categoria temporal. Outra particularidade diferenciadora é a noção de universal, para Aristóteles, a mente é capaz de abstrair e fazer deduções universais, pois os seres possuem propriedades gerais; o estoicismo, ao contrário, admite que o conhecimento só é possível pelo tempo e no tempo só se podem apreender entes individuais. (BRUN, 1986, p. 35-9).

¹⁹ Termo grego que tem por finalidade traduzir a realidade organizada (ABBAGNANO, 2000, p. 215).

²⁰ A Transmutação é a junção dos movimentos de Geração, ascendência dos elementos que parte do fogo, passando pelo ar e água, chegando a terra; Dissolução, descendência dos elementos que parte da terra, passando pelos demais até o fogo. O ciclo formativo da transmutação estóica é denominado de Palingenesia. (BRUN, 1986, p. 49)

²¹ O termo ????? para o estoicismo significa a tensão, o sopro vital e divino que preside à organização de toda a realidade (BRUN, 1986, p. 56).

²² Adjunto a concepção de Deus tem-se necessariamente a de destino que para os estóicos, ou também conhecida como filosofia do pórtico, não traduzem as velhas tragédias gregas, mas uma realidade natural inscrita na estrutura do mundo, no sentido em que o conjunto, a ?????, que liga os seres, é testemunho de uma disposição imutável na ordem das coisas. (BRUN, 1986, p. 56).

Em se tratando da terceira modalidade filosófica – a Ética – o primeiro aspecto tratado é o que os estóicos chamam de “tendências” (BRUN, 1986, p. 75). A tendência é um instinto natural de conservação ou preservação de tudo aquilo que está em conformidade com a natureza. Portanto, por sabedoria, os estóicos entendem tudo aquilo que está na compreensão racional dos acontecimentos naturais que estão vinculados ao Bem. Assim, o bem se volta às tendências, ou seja, é tudo aquilo que é útil na conservação do ser.

É assunto moral também a noção de ????? (paixões). O ????? é definido a partir do movimento gnosiológico, e seria “um movimento irracional da alma contrário à natureza, ou uma tendência sem medida” (BRUN, 1986, p. 80). Mediante tal definição estaria posto o problema levantado por Brun (1986): se o ????? (paixões) é uma tendência da alma e as tendências são movimentos em conformidade com a natureza, como poderiam ser de natureza contrária? A questão não é resolvida pelos estóicos, já que, estes não se detiveram em tal dificuldade²³.

Um dos maiores expoentes do Estoicismo na Roma imperial foi Sêneca²⁴, principalmente pela sua variação “espírito-religioso” do movimento (REALE e ANTISERI, 1990, p. 307). Sêneca introduz no pensamento a concepção ontológica do *Fedon* platônico: o dualismo entre o corpo e alma, cujo primeiro é prisioneiro da outra. Acrescenta também a noção de *conscientia*, como força espiritual e moral do homem. Em contraposição está a noção de *voluntas*, isto é, a faculdade do desejo, categoria

²³ A questão do ????? (paixões) só seria resolvida, mediante Brun (1986, p. 81), num sentido realista ou fenomenológico, ou seja, o ????? é um fato dado pela realidade. Pois, ao invés de partir de uma especulação sobre a sabedoria para se chegar às paixões, faz um processo inverso, parte do fato mesmo de que o homem é um ser de ????? e por isto deve se atingir a sabedoria.

²⁴ *Lucius Annaeus Sêneca* (4 a.C. – 65 d.C.) melhor conhecido como Sêneca, o moço, o filósofo, ou ainda Sêneca o jovem. Nascido em Córdova, pertencente ao império Romano. Foi estóico, exilado em Córsega, pela oposição feita a Calígula e Cláudio. Depois foi chamado por Nero a ser seu preceptor. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/S%C3%A9neca>, acessado em 22/10/2006.

que não fere em nada a tradição racionalista grega. A questão do ????? (paixões), em Sêneca é vista como pecado, e constitui também a condição de possibilidade existencial humana.

Outra figura expressiva do estoicismo romano foi Epicteto²⁵. Seu modo de pensar pode ser sistematizado, como propõe Reale e Antiseri (1990), em duas classes: a) aquilo que está em nosso poder (desejos e impulsos); e b) aquilo que não está em nosso poder (objetos materiais). Esta divisão radical propõe um fim aos indiferentes, já que, tudo na realidade ou está em nosso alcance ou não. Neste sentido está configurada a questão ética, onde o indivíduo escolheria ou as coisas ao seu alcance ou aquelas que não estão. Entretanto, esta “pseudo-liberdade” já estaria condicionada nas próprias alternativas, não deixando outra possibilidade ao indivíduo, a não ser escolher aquelas coisas ao seu alcance.

Por fim, a última grande expressão desta escola foi o imperador Marco Aurélio (121 d.C – 180 d.C.). De modo geral se deteve em duas questões específicas, como interpreta Reale e Antiseri (1990): onto-cosmológicas, do qual defendia o panteísmo (Uno); e ético-antropológicas, chamando atenção para o “dever moral” que dá sentido ao viver.

²⁵ Epicteto (55-135 a.C.) foi filósofo da escola estóica que viveu a maior parte de sua vida como escravo em Roma. De seus ensinamentos se conservam *Enchyridion*, o manual, e alguns discursos editados por um dos seus discípulos Flávio Arriano. Disponível em: <http://es.wikipedia.org/wiki/Epicteto>, acessado em: 22/10/2006.

1.1.2.3-Pirronismo

Se entende por Pirronismo a escola cética fundada por Enesídemo de Cnossos²⁶ em Alexandria, cujo objetivo era reler os raciocínios de Pirro de Elida. Sua principal crítica era contra o dogmatismo das antigas correntes que pretendiam abarcar toda a realidade com um caráter de validade. Para os pirronianos, a “profissão da dúvida”, como entende Enesídemo apud Reale e Antiseri (1990, p. 314) era a maneira pela qual se livraram do dogma:

Nenhum deles [os seguidores de Pirro], em absoluto, afirmou que todas as coisas ou algumas delas são incompreensíveis, mas sim que elas ora são incompreensíveis e ora são compreensíveis ou então que são compreensíveis para um e não são em absoluto compreensíveis para outro. Tampouco disseram que todas elas juntas ou algumas delas são captáveis, mas sim que elas são captáveis não mais do que sejam captáveis, que ora são captáveis e ora não são mais captáveis. E, na verdade, não há verdadeiro nem falso, provável nem improvável, ser nem não-ser, o que há é que a mesma coisa, por assim dizer, não é mais verdadeira do que falsa, mais provável que improvável, mais ser que não-ser, ou então ora isto e ora aquilo ou ainda para um feita de tal modo e para o outro não feita de tal modo.

Esta afirmação implicava, substancialmente, na negação dos princípios da lógica e da metafísica aristotélica, chegando a um estado de total “indeterminação” das coisas. Contudo, Enesídemo elaborou o que os antigos conceituavam de “tropos” ou modos que garantiria um mínimo necessário para se dizer algo a respeito da realidade (REALE e ANTISERI, 1990, p. 315)²⁷.

²⁶ Enesídemo (80 a.C.-10a.C.) natural de Creta, foi filósofo grego. Estudou na Academia platônica, passou pelos estóicos e no ano 43 a.C. fundou a própria escola: o pirronismo, em Alexandria. Disponível em: <http://it.wikipedia.org/wiki/Enesidemo>, acessado em: 23/10/2006.

²⁷ A possibilidade da concepção científica para os pirronianos deveria se adequar em três princípios: a) existência da verdade; b) existência das causas; e c) possibilidade de inferir aos efeitos causas metafísicas. Contudo nem sempre

1.1.2.4-Ceticismo

Esta corrente de origem pirronista, passando pela medicina empirista, tornando-se autônoma, na forma cética com Sexto Empírico²⁸, se configurou mediante uma sensibilidade cética empírica. Diante da concepção científica, estruturada pelo Pirronismo, é que estavam concentrados os embates dos céticos. A tentativa da sistematização científica da realidade é fatalmente cair no erro, pois, perde-se em processo infinito; cai num círculo vicioso; e parte de pressupostos hipotéticos.

Outra questão enfrentada pelos céticos empíricos, foi a questão moral. Haja vista que, Sexto Empírico elaborou uma moral provisória do senso comum, no qual, a vida não é contrastada, pelo contrário é defendida combatendo o dogmatismo. Este tipo de moral refuta o estoicismo, propondo ao invés da “apatia”, a “mediopatia”, isto é, a moderação das sensações que se experimenta por necessidade (REALE e ANTISERI, 1990, p. 319). Sexto Empírico, assim como elaborou e substanciou o ceticismo, acarretou para si a sua própria derrota, já que, como ele, tal movimento se desfez.

1.1.2.5-Cinismo

A revivência do cinismo se deve a Demétrio, por volta do século I. d.C. Este ramo filosófico tem como princípio base três premissas, que também se apresentam como guias de vida: a) vida cínica; b) doutrina cínica; e c) modo de expressar cínico. Do modo

tais princípios eram possíveis devido a inconstância fenomênica dos seres impossibilitando o uso da inferência (REALE e ANTISERI, 1990, p. 316).

²⁸ Sexto Empírico nasceu no final do século II e morreu no século III d.C. Médico e filósofo grego, é um dos mais importantes representantes do ceticismo e a principal fonte de referência desta corrente. Disponível em: http://es.wikipedia.org/wiki/Sexto_Emp%C3%ADrico, acessado em: 24/10/2006.

de expressar, se caracteriza o chamado “diatribe”, que pode ser considerado um gênero literário cínico (REALE e ANTISERI, 1990, p. 321). A doutrina cínica, não propôs grandes novidades dos antigos cínicos, já que tal movimento já havia alcançado seu limite de exaustão. E por fim, a vida cínica, seu ponto mais importante, consistia em dois pontos essenciais, como mostra Reale e Antiseri (1990): a) Conhece-te a ti mesmo (máxima socrática) e b) Despreza as vãs opiniões e segue a verdade. Este, no entanto, seria o caminho mais seguro e mais curto de se alcançar a virtude.

1.1.2.6-Neoaristotelismo

O neoaristotelismo surge com os famosos comentários das obras aristotélicas. Alexandre de Afrodisia (198 a 211 d.C.) foi seu principal comentador. Dentre estes estão os comentários sobre a teoria do intelecto. (REALE e ANTISERI, 1990, p. 326). Para Alexandre apud Reale e Antiseri (1990), o intelecto podia ser dividido estruturalmente em três partes: intelecto físico ou material, de onde vem a faculdade de conhecer as coisas físicas; intelecto adquirido, ou *in habito*, aquele que torna possível a abstração das idéias; e intelecto agente, que faz ligação causal do intelecto material para o intelecto adquirido.

Contudo, não há possibilidade de conhecer se o intelecto agente não intervém nos outros dois, por isso, identifica este com o Intelecto divino o denominando de “Intelecto que vem de fora”. Este tipo de identificação, na ótica de Reale e Antiseri (1990), pode ser considerado como uma influência do Medioplatonismo na corrente Neoaristotélica que será absorvida posteriormente pela teoria do conhecimento do Cristianismo.

1.1.2.7-Neopitagorismo

O neopitagorismo ressurgiu com o mesmo espírito do antigo platonismo, isto é, a moral prática e ascética. Estobeu apud Bréhier (1978, p. 159), em sua obra *Florilégio*, resume de maneira simples a moral platônica: “Aquele que segue os deuses é feliz, aquele que segue as coisas mortais é desgraçado”. Neste aforismo, se encontra a imagem precisa do ascetismo e do destino da alma no pós-morte, encontradas nesta escola.

Subjacente a esta moral ascética, os neopitagóricos elaboraram uma espécie de “aritmologia” que tem como objetivo traçar o destino da realidade por meios de números e suas propriedades (BRÉHIER, 1978, p. 160). A dificuldade de linguistificar o Primeiro Princípio acaba dando razões aos neopitagóricos em recorrer mais uma vez aos números como forma de expô-lo. Neste sentido atribui ao numeral “um” a razão da unidade e ao numeral “dois” o princípio da alteridade. Segundo Bréhier (1978), o número não pode ser considerado um ponto de partida desta escola mas uma metodologia de acesso e linguistificação da realidade sensível.

1.1.2.8-Neoplatonismo

De maneira geral, o neoplatonismo é uma filosofia que se objetiva alcançar uma realidade inteligível e descrever a realidade sensível. A realidade inteligível neoplatônica é totalmente diferente da realidade sensível, fazendo com que aquela nem saiba da existência desta. Fundada por Amônio Saccas em Alexandria por volta de 232

a 243 d. C., transmitiu a Plotino²⁹ seus conhecimentos que de fato levou a cabo tal escola.

A visão cosmológica de Plotino tem como base a tríplice unidade estóica: deus, destino e natureza³⁰. Nesta proposta, que de certa forma não é perfeita, subjaz um princípio do qual se pode medir o grau de unidade dos seres. Assim, como o que sustenta um teorema é a existência de uma inteligência capaz de formulá-lo, assim também, o que sustenta a unidade é a existência de um princípio unitivo que Plotino denominou de Uno (BRÉHIER, 1978, p. 171). A categoria do Uno neoplatônica possui uma diferença substancial ao uno aristotélico, já que, este e o ser são conversíveis, enquanto para aquele o ser está submetido ao Uno. Esta concepção foi de primordial importância para a defesa da transcendência do Deus cristão, pois como o Uno, Deus seria infinitamente superior e único.

A estrutura metafísica de Plotino se configurava na “teoria das ??????????”³¹ (BRÉHIER, 1978, p. 172). O primeiro princípio é o Uno que é nada, no sentido de que não é determinado; e tudo por conter toda a potência dos seres. Este Uno é considerado como a primeira hipóstase, mas não em caráter essencial, já que, por hipóstase, Plotino apud Bréhier (1978) distingue todo ser existente determinado ou não e por essência, um ser existente, determinado positivamente que possui forma. O Uno é

²⁹ Plotino (205-270 d. C.) natural de Licópolis, no Egito, acompanhou uma expedição à Pérsia, liderada pelo imperador Giordano, onde tomou contato com a filosofia Persa e Indiana. Regressa à Alexandria e aos 40 anos, estabeleceu-se em Roma. Desenvolveu as doutrinas aprendidas de Amônio numa escola de filosofia junto a seletos grupo de alunos. Pretendia fundar uma cidade chamada de Platonópolis, baseada nos ensinamentos da República de Platão. Começa a escrever aos 50 anos, contudo seus discípulos os sistematiza. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Plotino>, acessado em: 22/10/2006.

³⁰ Segundo os estóicos: “o que sustenta o grau de realidade de um ser depende do grau de união de suas partes, desde o montão de pedras e as partes apenas justapostas, até o ser vivo cujas partes são mantidas pela tensão da alma, passando por um corpo coletivo, como um coro ou um exército” (BRÉHIER, 1978, p. 170).

³¹ O termo grego Hipóstases, foi utilizado por Plotino para dizer das realidades do mundo inteligível, que os latinos depois traduziram por substância (ABBAGNANO, 2000, p. 500).

também, conversível ao que ele chama de Primeiro e ao Bem, isto é, não são atributos do Uno, mas é o próprio Uno.

Os seres provindos do Uno são engendrados por emanção. Bréhier (1978) explica a emanção assim, quando um ser chega a sua maturidade, ele tem a necessidade de comunicar sua perfeição, este processo no Uno se dá de maneira inconsciente, involuntária e necessária. Emanada, a criatura imediatamente tende ao seu primeiro princípio, então se tem a contemplação.

A segunda hipóstase é a Inteligibilidade, que nada mais é do que a visão do Uno. Esta se responsabiliza pelo mundo inteligível e pela contemplação. A terceira é a alma, que está entre o mundo inteligível e o mundo sensível. (BRÉHIER, 1978, p. 173). Logo abaixo destas três hipóstases, está a matéria. Ao contrário dos peripatéticos, a matéria não é vista numa dialética com a forma, mas como realidade absoluta. Totalmente indeterminável, a matéria não pode ser informável, pois a união com a forma é aparente. É justamente neste sentido que Plotino passa da ontologia para moral, como vê Bréhier (1978), pois a partir da impossibilidade da matéria de receber formas, ela é o mal em si.

Feita a descrição das principais escolas filosóficas vigentes no bojo intelectual do Império Romano, tem-se, portanto, o panorama histórico-filosófico do pensamento greco-romano helenizado quando da gestação do Cristianismo, e que de uma forma ou de outra o influenciaram em sua configuração filosófica.

1.2 O MUNDO JUDAICO

Além das influências provindas da racionalidade greco-romana, não se pode negar o berço cultural Oriental do qual nasceu o Cristianismo, tanto como movimento religioso como atividade racional, já que, este “bolsão cultural” muito contribuiu para o engendramento filosófico do pensamento cristão. Por isso, a necessidade de se perpassar também pelo “mundo judeu” como forma de entender os principais traços tocantes entre esses dois movimentos Cristianismo e Judaísmo.

1.2.1 Diáspora Judaica e as Influências do Helenismo

O ano 70 d.C. foi, talvez, um dos períodos mais difíceis para a cultura judaica do século I, já que, é neste que acontece a destruição de Jerusalém pelos romanos, levando os judeus a se dispersarem por diversas regiões. Tal evento ficou conhecido como a Segunda Diáspora Judaica.³²

Com a dispersão dos judeus, muitos elementos da cultura helênica puderam ser conhecidos e até assimilados pelo Judaísmo. As influências, do novo ambiente, conforme Jedin (1966) tiveram como repercussão o abandono da língua materna e a adaptação da língua universal: *κοινή* ou *κοινή*³³ (chamada *koiné*), incluindo-a, também, no culto sinagoga; a maior frequência do uso e o reconhecimento da

³² A palavra grega *Diáspora* aparece várias vezes na Bíblia Grega como tradução de várias palavras hebraicas que significam “dispersão” e se referem às comunidades judaicas espalhadas pela Babilônia, Egito e o litoral mediterrâneo depois da destruição de Jerusalém em 586 a.C. (MARCUS e COHEN, 1965. p. 43.)

³³ Língua grega antiga ou clássica: *κοινή* ou *κοινή*³³ ou *koiné* de origem indo-européia, hoje extinta. Era falada na Grécia da Antiguidade que evoluiu para o grego moderno. Neste trabalho adotaremos a expressão *koiné* para se referir a tal língua. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/L%C3%ADngua_grega_antiga acessado: 25/08/2006.

oficialidade da tradução grega do Antigo Testamento (versão dos setenta³⁴); e a utilização dos métodos interpretativos Estóicos (alegoria) para as escrituras e o uso de terminologias Neoplatônicas na justificação e argumentações da própria cultura (principalmente nas obras de Filon de Alexandria). Também pode ser citado como forma de inculturação helenística a participação em jogos gregos³⁵.

A Diáspora também contribuiu para a inter-culturação entre o mundo oriental judaico e o Ocidental greco-romano. Desde o ano 63 a.C. , quando Roma interveio na Palestina sob o jugo de Pompeio³⁶, as lutas pelo trono já indicavam as influências exteriores no mundo judaico. Estas tiveram prosseguimento, durante todo o reinado de Herodes, o Idumeu³⁷, e os cinqüenta anos que durou o governo dos procuradores de Roma. Até que em 66 d.C. uma revolta judia contra os romanos levou estes a tomar medidas drásticas contra os revoltosos: a invasão e destruição de Jerusalém (MARCUS e COHEN, 1965, p 32).

Contudo, segundo Marcus e Cohen (1965) esta miscigenação cultural, vista de forma ampla, não se efetivou, apenas, como uma prevalência dos elementos helenísticos sobre o Oriente, isto é, em nenhum momento a religião Oriental foi totalmente subsumida pela cultura helenística, como se o elemento mais fraco se

³⁴ Tradução do Antigo Testamento da língua hebraica para o grego, feita na cidade de Alexandria entre os anos 285-246 a.C. Esta ficou conhecida como Septuaginta (versão dos setenta) principalmente pela lenda de que foi feita por 72 tradutores (FIGUEIREDO, 1988, p. 73)

³⁵ A edificação de um ginásio à sombra do Templo induziu os sacerdotes a deixarem suas obrigações para tomar parte nos jogos atléticos vestidos como gregos. Inclusive, mandou representantes de Jerusalém no festival pagão de Tiro em honra a Heracles, dando-lhes 300 dracmas para contribuir aos gastos do sacrifício pagão. (MARCUS e COHEN, 1965, p. 30).

³⁶ Gneu Pompeio Magno (*Cnaeus Pompeius Magnus*, latim), 106 a.C. a 48 a.C foi um general e político romano, conhecido também como “Pompeio, o Grande”. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Pompeu>, acessado: 23/08/2006.

³⁷ Herodes, o Grande (73 a.C. – 4 a.C.) foi rei da Judéia entre 37 a.C. a 4 a. C., imposto pelo império Romano. É conhecido principalmente pela oposição dos judeus ortodoxos de seu tempo e por ter buscado matar Jesus, segundo o relato do Evangelho de Marcos. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Herodes_I_o_Grande, acessado: 23/08/2006.

submetesse ao mais forte³⁸. Prova disto é o nascimento de diversas formas de religiões desta época: o judaísmo rabínico, o Cristianismo, o Mandeísmo, o Maniqueísmo, o Gnosticismo, os Cultos Mistéricos, os Orfismos, os Hermetismos e os Neopitagorismos.

Nesta perspectiva, Jedin (1966) percebe que a Diáspora Judaica possui uma ligação muito forte com a formação do próprio Cristianismo nascente. Primeiro, pelo reconhecimento da “versão dos setenta”, como tradução oficial utilizada pelos primórdios do Cristianismo; segundo pela incorporação do conceito monoteísta judaico na constituição do conceito da divindade cristã; e terceiro a fundamentação da moral cristã com os preceitos normativos do Decálogo (lei mosaica).

Para melhor expressar como se processou esta simbiose cultural, advinda da diáspora judaica, podem ser citadas as figuras do filósofo Filon de Alexandria e do historiador Flávio Josefo³⁹ de Jerusalém, mesmo se aderindo ao mundo universalista helênico, conseguiram conservar grande parte de suas raízes judaicas.

1.2.2 Flávio Josefo

Flávio Josefo nasceu em Jerusalém (37 ou 38 d. C – 100 ou 103 d.C.), de uma rica família sacerdotal de asmonéia. Foi historiador e de acordo com Silva (1998) um “ator e intérprete: participa dos acontecimentos e depois os interpreta”. É visto também,

³⁸ Segundo Marcus e Cohen (1965, p. 44) é considerável também o número de referências de judeus nos escritos gregos o que leva a crer que esta troca cultural não aconteceu somente sob um olhar helênico, mas também contou com a participação ativa por parte dos judeus.

³⁹ Pareceria estranha ou irrelevante a citação do historiador Flávio Josefo, porém a razão de sua presença está no fato mesmo de seus escritos revelarem as influências do helenismo na mentalidade judaica, o que para nós é de fundamental importância para reforçar a complexidade do ambiente ideológico do qual se originou o pensamento cristão.

pelo mesmo, como traidor de seu povo, mesmo que o próprio Josefo se auto-declara:

“servo”:

[...] Já que te aprouve castigar esta nação judaica que criaste e que a sorte passa totalmente para o lado dos romanos, já que escolheste o meu espírito para anunciar o futuro, entrego-me de bom grado aos romanos e aceito viver; mas eu te tomo como testemunha de que deixo este lugar não como traidor, porém, como servo. (JOSEFO apud XAVIER., 1986, p. 12)

Tem sua importância primeira, sob o aspecto formal, o que diz respeito ao processo de imbricamento helênico ao judaísmo, já que participa e relata a Guerra de Jerusalém de 66 d. C. que teve como principal consequência à destruição desta e a dispersão judaica no mundo helenizado. Em seus relatos, denota-se uma preocupação com o mundo helênico, pois, além de serem escritos nesta língua, transpõe a realidade bíblico-judaica para a consciência grega de modo que possam compreendê-lo:

[...] Por exemplo, ele evita as palavras exatas de que se servem os judeus e os cristãos da Diáspora para exprimir sua fé na Ressurreição e que traduzem de perto palavras hebraicas. Isso não se faz sem perigo para o leitor moderno que, ao ler que “a alma dos bons passa para outro corpo” (Guerra II, 163), corre o risco de imaginar que Josefo fala da mentepsicose. (XAVIER, 1986, p. 44)

Percebe-se, então, a finalidade dos relatos de Josefo, mesmo em sentido proselitista: multiplicar o Judaísmo no mundo helênico, de modo que, assimilados adquiram um caráter universal, tal qual, era a pretensão helênica. Este movimento *ad extra* se assemelha sobremaneira com a atitude de Paulo em espalhar o Cristianismo em todo Império (XAVIER, 1986, p. 11).

Outra contribuição de Josefo, do ponto de vista material ou de conteúdo, foram seus escritos historiográficos. Para ele: “o historiador que merece elogios é aquele que consigna acontecimentos cuja história nunca foi escrita e que elabora a crônica de seu tempo, tendo em vista as gerações futuras” (JOSEFO apud XAVIER, 1986, p. 17). Em sua obra: *A História da Guerra* expõe seu método histórico – que é profundamente fenomenológico – partindo dos fatos vivenciados, expõe a verdade da seqüência dos acontecimentos. Com isto, traça críticas árduas contra a pretensão parcial de outros historiadores que ao se proporem fazer história, se limitam a uma visão romanizante, desprezando, principalmente, e neste caso especificadamente, a ação judaica. Tem como intento desta obra oferecer aos gregos e romanos, ao contrário das demais, a “verdade” dos fatos:

[...] Acontece que eles, os gregos de nascimento, desde que se trate de ganhar dinheiro ou de pedir, sua boca se abre bem grande, sem esforço, e sua língua se agita; mas para a história, em que é preciso dizer a verdade e reunir os fatos despendendo grandes esforços, sua boca fica amordaçada, e eles abandonam a espíritos medíocres e mal informados o cuidado de relatar os fatos importantes dos grandes capitães. Que a verdade histórica seja, portanto, honrada por nós, já que os gregos não se preocupam com ela! (JOSEFO apud XAVIER, 1896, p. 17).

Estas, de maneira geral, formam as contribuições de Flávio Josefo na demonstração do processo de interligação cultural Ocidente-Oriente .

1.2.3 Filon de Alexandria

Nascido em Alexandria, (25 a.C. – 50 d.C.) Filon é considerado, por Reale e Antiseri (1990), como “precursor dos Padres do Deserto”⁴⁰. Dentre suas obras tem-se como destaque: *O Comentário Alegórico do Pentateuco*, uma espécie de interpretação das escrituras a partir de elementos filosóficos.

Seu mérito, de acordo com este mesmo comentador, está em concatenar a filosofia grega com a teologia mosaica, criando uma espécie de “filosofia mosaica”. Na visão de tal filósofo, esta se asseguraria pela fidelidade à Lei de Moisés que conteria em si o “princípio” em consonância com a natureza (FILON apud LEIPOLDT e GRUNDMANN, 1975, p. 297).

Para tanto, se utiliza a metodologia designada de “alegoria”⁴¹. De modo sintético, Reale e Antiseri (1990) comenta tal método: a) um significado literal (bíblico), que não é o mais importante; e b) um significado oculto, onde personagens e eventos bíblicos são símbolos de conceitos e verdades morais, espirituais e metafísicos, como se pode perceber em uma de suas interpretações Bíblicas do paraíso:

Quando el varón llevaba todavía una vida solitaria por no haber sido formada aún la mujer, se cuenta que Dios plantó un paraíso (= jardín) que en nada semeja a los que hay entre nosotros. La madera de esto es en efecto inanimada, están llenos de árboles de todas clases, unos siempre verdes para gozo ininterrumpido de la vista, otros lozanos y germinantes en cada primavera; unos que dan frutos de cultivo a los hombres, no sólo para el uso necesario de la alimentación, sino para el

⁴⁰ Reale (1990) entende que a síntese feita por Filon entre a Filosofia grega e a religião judaica, o que ele chama de “filosofia mosaica”, propiciou a base fundante para a filosofia cristã, principalmente quanto a conceituação do ?????.

⁴¹ Instrumento exegético estóico que surgiu por duas razões: a) necessidade didática; e b) interpretar a religião nacional, os estóicos sentem a necessidade de aprofundar e fazer emergir das histórias mitológicas sua significação “espiritual-simbólica”. Aparece, então, no século I uma experiência exegética sobre os textos de Homero. (FIGUEIREDO, 1988, p. 74).

*goce superfluo de una vida muelle, otros que lo dan de diferente clase, que se atribuyeron a las fieras también por necesidad. En cambio, en el divino jardín acontecía que todas las plantas tenían alma y razón, y daban como fruto las virtudes (y por añadidura el conocimiento imperecedero y la agudeza de mente con la que se distingue lo bello y lo feo), la vida sin enfermedades, la incorruptibilidad y todo lo que hay de índole semejante a esto. Ahora bien, esto me parece a mí que se dijo más bien simbólica que literalmente, pues jamás aparecieron antes en la tierra, ni es verosímil que aparezcan alguna vez, árboles de la vida y del conocimiento. Antes bien, se da a entender enigmáticamente, al parecer, con el jardín la parte rectora de la alma, que está llena de infinidad de opiniones, cual si fueran plantas; y con el árbol de la vida, la mayor de las virtudes, la reverencia de Dios, por la cual el alma se hace inmortal; y con el árbol del conocimiento de las cosas buenas y malas, la virtud que está en medio, la sensatez, con la cual se disciernen las cosas contrarias a la naturaleza.*⁴² (FILON apud LEIPOLDT e GRUNDMANN, 1975, p. 297-98)

Esta metodologia hermenêutica contribui, segundo Filon, para evitar o excessivo cuidado de um dos lados da escrita (literal ou metafórico), como acontecem com aqueles que consideram *“el tenor literal de las leyes como símbolo de cosas captables por el intelecto”*⁴³, pois é preciso: *“investigar con mayor precisión las cosas que no están claras y de aplicar de manera irreprochable las que lo están”*⁴⁴ (FILON apud LEIPOLDT e GRUNDMANN, 1975, p. 302).

⁴² Quando o homem levava, portanto uma vida solitária por não ter sido, ainda, criada a mulher, se conta que Deus plantou um paraíso (= jardim) que em nada se assemelha aos que existem hoje. A madeira deste é com efeito, inanimada, está cheia de árvores de todas as espécies, umas sempre verdes para contemplação ininterrupta da vista, outras vigorosas e germinantes a cada primavera; umas que dão frutos de cultivo aos homens, não somente para o uso necessário à alimentação, mas também para o desfrute de uma vida boa, outras que dão de diferentes classes, que se atribuíram também aos animais por necessidade. Em contrapartida, no divino jardim acontecia que todas as plantas tinham alma e razão, e davam como fruto as virtudes (e por acréscimo o conhecimento imperecível e a agudeza da mente com que se distingui o belo do feio), a vida sem enfermidades, a incorruptibilidade e tudo o que há de índole semelhante a isto. Contudo, isto me parece algo muito mais simbólico que literal, pois jamais apareceram antes na terra, nem é verossímil que apareça alguma vez, árvores da vida e do conhecimento. Antes, se dá a entender enigmáticamente, ao parecer, com o jardim a parte dirigente da alma, que está cheia de infinidad de opiniões, como se fossem plantas; e com a árvore da vida, a maior de todas as virtudes, a reverência a Deus, pela qual a alma se faz imortal; e com a árvore do conhecimento a das coisas boas e más, a virtude que está no meio, a sensatez, com a qual se discerne as coisas contrárias à natureza. (Tradução nossa)

⁴³ “o teor literal das leis como símbolo das coisas captáveis pelo intelecto” (tradução nossa).

⁴⁴ “investigar com maior precisão as coisas que não estão claras e aplicar de maneira irreprochável as que estão” (Tradução nossa).

Em sua forma filosófica de “mosaísmo” destacou Filon o conceito de “criação”, no qual concebe a idéia de que “Deus cria a matéria do nada e depois imprime a forma sobre ela” (REALE e ANTISERI, 1990, p. 403). Para criar o mundo físico Deus dispõe do mundo inteligível (as Idéias em sentido platônico). Aqui, acontece, segundo o mesmo comentador, a transformação das idéias platônicas em pensamentos de Deus, co-participantes do ???????

O ?????? é uma realidade incorpórea, metafísica e transcendente e se difere de Deus. É a “substância criadora da vida e tudo o que existe” (REALE e ANTISERI, 1990, p. 403). Nele, há um aspecto imanente, conforme o mesmo comentador, a ação da incorporeidade sobre a corporeidade. Esta característica imanente do ?????? é responsável pela união entre os dois mundos sensível e inteligível. É também o princípio de conservação e governabilidade do mundo:

[...] muestra, primero, que la divinidad está por encima del poder compasivo y creador y de cualquier otra potencia. Luego, que habla precisamente en medio del poder creador y poder real. Y esto lo comprende la razón de la siguiente manera: el Logos de Dios está en el centro y así no deja nada vacío en la naturaleza, sino que llena el universo y se hace mediador y árbitro entre las partes que parecen oponerse entre sí, produciendo en ellas amistad y concordia, pues siempre produce comunidad y paz⁴⁶. (FILON apud LEIPOLDT e GRUNDMANN, 1975, p. 324).

⁴⁵ A palavra ?????? aqui é entendida como hipóstase ou pessoa divina, seria um intermediário entre Deus e o mundo, um instrumento da criação divina. (ABBAGNANO, 2000, p. 630)

⁴⁶ [...] mostra, primeiro, que a divindade está por cima do poder compassivo e criador e de qualquer outra potência. Logo, que fala precisamente por meio do poder criador e poder real. Isto compreende a razão, da seguinte maneira: o Logos de Deus está no centro e assim não deixa nada vazio na natureza, mas que preenche o universo e se faz mediador e juiz entre as partes que parecem opor-se entre si, produzindo nelas amizade e concórdia, pois sempre produz comunidade e paz. (Tradução nossa).

Para Filon, Deus é infinito, invisível e anterior ao Uno, ao Bem e ao Primeiro – tentando distinguir Deus, do Uno plotiniano – em seguida está o *?????* dele que se separa em duas fontes de potências:

*[...] por un lado, gracias a la cual ha preparado y ordenado el universo el artífice que es llamado <<Dios>>; por otro, la real, gracias a la cual gobierna lo creado el creador que es llamado <<Señor>>. De estas dos fuerzas dimanan a su vez otras; de la creadora se origina la compasiva, llamada también benéfica, mientras que de la real procede la legislativa que lleva también el apropiado nombre de <<punitiva>>.*⁴⁷ (FILON apud LEIPOLDT e GRUNDMANN, 1975, p. 324).

Na questão antropológica, Filon se aproxima de Platão. (REALE e ANTISERI, 1990, p. 404). Ele considera o homem constituído por uma estrutura tridimensional: corpo, alma e Espírito, porém, algumas particularidades são encontradas como a inteligibilidade humana que é considerada por Filon, algo corruptível, a não ser que esta seja iluminada pela Luz divina, que corresponde ao *?????*⁴⁸. Isto explica também a possibilidade de ligação entre Deus e o homem, já que, “não é mais a alma, como para os gregos, nem sequer sua parte mais elevada, o intelecto, mas sim o Espírito, que deriva diretamente de Deus” (REALE e ANTISERI, 1990, p. 404). A alma, por sua vez, é em si mesma mortal, necessitando, portanto, da presença do Espírito (*?????*), que vivifica e vincula esta a Deus.

Finalmente, traça alguns ensinamentos sobre ética. Segundo este pensador, ela é totalmente dependente do Espírito de Deus:

⁴⁷ [...] por um lado, graças a qual tem preparado e ordenado universo o artífice é chamado ‘Deus’; por outro, a real, graças a qual governa o criado o criador que é chamado: ‘Senhor’. Destas duas forças emanam por sua vez outras; da criadora se origina a compassiva, chamada também de benéfica, enquanto a real procede a legislativa que recebe também o apropriado nome de punitiva. (Tradução nossa)

⁴⁸ Este termo só ganhou significado técnico com os estóicos, que, com ele, designou: espírito, ou sopro animador com que Deus age sobre as coisas, organizando-as, vivificando-as e dirigindo-as. (ABBAGNANO, 2000, p. 765).

Deriva diretamente da interpretação da doutrina da criação e da teologia bíblica em geral [...] a moral torna-se inseparável da fé e da religião, desembocando em uma verdadeira união mística com Deus e em uma visão extática. (REALE e ANTISERI, 1990, p. 404).

Esta visão transforma a noção ética em “itinerário para Deus”, o que atrela o conceito de felicidade à transcendência do humano para o divino, deslocando a antiga visão grega do “Homem como medida das coisas”⁴⁹ para Deus, fonte de toda a criação.

Sendo assim, em poucos traços, percebe-se que o berço judaico, do qual brotou o Cristianismo, já não era mais totalmente ortodoxo, ou seja, o Judaísmo que o Cristianismo conheceu e se baseou para lançar seus próprios alicerces, já estava profundamente mergulhado no mundo helênico, o que, de fato, contribuiu, significadamente para a formação filosófica do Cristianismo.

Por fim, tem-se de maneira geral, uma visão das principais forças gestoras do movimento cristão, isto é, a cultura ocidental greco-romana e a oriental judaica. Estas se corroboraram de tal maneira, a ponto de engendrar estruturas influenciadoras ou até mesmo determinações imperantes para o que se pretende denominar “Filosofia Cristã.”

⁴⁹ Máxima do sofista Protágoras que tem como fundo o relativismo gnosiológico e a volta do olhar da natureza para o homem. (REALE e ANTISERI, 1990, p. 76).

2-TESE: FORMAÇÃO DO PENSAMENTO CRISTÃO

2 TESE: FORMAÇÃO DO PENSAMENTO CRISTÃO

Abordar as origens do “Fenômeno Cristão” é um problema que tem como categoria de abordagem, quase inevitável, a historiografia, já que, sob uma perspectiva positivista esta deveria ser testificada com provas consideradas cientificamente verdadeiras. Em consonância com Giordani (1985), o que se tem, por excelência, são três grupos de fontes⁵⁰: Os Livros do Novo Testamento (as epístolas de Paulo e os quatro evangelhos), com a vida de Cristo e sua doutrina; Os Manuscritos do Mar Morto encontrados em 1947, que relatam a mentalidade religiosa dominante na Palestina contemporânea de Cristo; e os escritos de autores pagãos como o governador da província romana Bitínia (atual Turquia Asiática) Plínio - o jovem⁵¹, Tácito⁵², Suetônio⁵³

⁵⁰ Isto não exclui a possibilidade de se admitir outras fontes para o Cristianismo, para tal consultar Daniélou e Marrou (1973, p. 27). Neste trabalho vamos considerar, apenas, estas sem nos delongarmos muito nesta questão que não é nosso objeto de estudo.

⁵¹ Carta de Plínio, o Jovem, a Trajano: “[...] De resto, afirmavam eles [os cristãos] que toda a sua falta, ou o seu erro, tinha-se limitado ao costume de se reunirem em dia fixo, antes do levantar do Sol, de cantar entre si alternadamente um hino a Cristo como um Deus, de se comprometerem por um juramento não a cometerem algum crime, mas a não cometerem nem roubo, nem pilhagem, nem adultério, a não faltarem à palavra dada e não negarem um depósito reclamado em justiça; terminados esses ritos, tinham o costume de se separarem e de se reunirem outra vez para tomarem refeição, que apesar do que dizem outros, é simples e inocente; mesmo a essa prática tinham eles renunciado depois de meu edito pelo qual, segundo as tuas instruções, proibi as heterias. Julguei tanto mais necessário extrair a verdade de suas escravas, que eram chamadas diaconisas, mesmo submetendo-as à tortura. Encontrei apenas uma superstição insensata e exagerada”. (PLÍNIO apud COMBY e LEMONON, 1987. p. 47.)

⁵² Político, de família senatorial, Tácito (56-120 d. C.) não foi um observador frio da vida pública romana, segundo Comby e Lemonon (1987, p. 21) ele representa a ojeriza dos senadores aos imperadores romanos. É também umas das testemunhas mais antigas sobre Cristo e os Cristãos.

e Flávio Josefo (37 ou 38 d.C. – 100 ou 103 d.C.). Estas, em si, entrelaçam conteúdos tanto de origem histórica como mítico-religiosas, criando alguns problemas para uma hermenêutica mais apurada.

Mesmo assim, de acordo com Calmette apud Giordani (1985, p. 308), essas não podem ser desprezadas pois:

O historiador digno deste nome, falando em nome de Clio, não pode, com efeito, pense o que pensar em seu fórum íntimo, nem adotar a linguagem do orador de panegírico pronunciando seu elogio do alto da cátedra sagrada, nem o ceticismo do ateu ou do materialista que afasta a priori de seu campo de visão toda noção de espiritual.

Sem entrar no mérito da questão da veracidade de tais fontes, distinguindo o melhor método hermenêutico que consiga abstrair os fatos em sua totalidade, pode-se admitir algum sentido de verdade nestas fontes e traçar algumas linhas gerais do Cristianismo nascente.

Ressalta-se também a importância de se insistir na abordagem historiográfica das origens cristãs para o engendramento de seu pensamento filosófico, já que, uma corrente de pensamento só se dá a partir de uma totalidade histórica e tende a ser bem compreendida quando é interpretada a partir desta, evitando, assim possível equívoco.

2.1 O FENÔMENO CRISTÃO

O fenômeno cristão tem suas raízes com Jesus de Nazaré, judeu que viveu no mundo sócio-político e espiritual do judaísmo helenizado. Sua vida e obras refletiram de

⁵³ Suetônio (69 – 155 d. C.?) foi encarregado pelo imperador Adriano dos serviços do secretariado e escreveu *A vida dos doze Césares*. Após o ano de 122 onde se envolveu em uma série de intrigas não se tem conhecimento mais de sua vida. (COMBY e LEMONON, 1987, p. 34)

tal modo no inconsciente religioso de seu contexto, que após sua morte, foi atribuído ideologicamente a sua pessoa a imagem do Messias (do hebraico: מָשִׁיחַ *Māšîḥ*), ou do “Cristo”⁵⁴ (do grego: Χριστός). Sua pregação teve por característica principal “*e/ incondicional amor a Dios y um amor al prójimo que abraza a los hombres de toda raza*”⁵⁵ (JEDIN, 1966, p. 128).

Conhecidos como *heréticos*⁵⁶, pelos seus principais adversários – os judeus – devido ao rompimento da legalidade farisaica⁵⁷, os primeiros judeu-cristãos se reuniam em Jerusalém em comunidades que mais tarde passaram a se chamar *heréticos*⁵⁸. Na visão de Aquino et al. (1980), sob um aspecto mais sócio-político, eram homens simples que se reuniam em catacumbas para discutir e estudar as idéias que contestavam a ordem política, econômica e social do mundo romano. Numa visão mais religiosa, Jedin (1966), considera que esta *herética* desde seu início se configurou de forma hierárquica, isto é, havia internamente, funções claramente diferenciadas entre si. Na ótica sócio-cultural de Fraile (1986), o Cristianismo primitivo se constituía por pessoas simples provindas do Judaísmo que possuíam baixa cultura, o que não dificultaria abraçar a nova fé, na humildade, sem se preocupar com as coerências filosóficas ou não deste.

As condições sociológicas que propiciaram o avanço deste novo movimento dissidente do Judaísmo foram justamente o desespero e apatia dos cidadãos pobres,

⁵⁴ Cf. GIORDANI, 1985, p. 313; JEDIN, 1966, p. 126.

⁵⁵ O incondicional amor a Deus e um amor ao próximo que abraça aos homens de toda raça (Tradução nossa).

⁵⁶ “Seita dos Nazarenos” (JEDIN, 1966, p. 136).

⁵⁷ A hostilidade dos judeus separa os cristãos da lei e os leva a tomar, mais nitidamente, consciência de sua independência em face do Judaísmo. (GIORDANI, 1985, p. 325.)

⁵⁸ Segundo JEDIN (1966, p. 136) pode ser traduzido como comunidade ou congregação. Contudo, Daniélou e Marrou (1973, p. 36) seu sentido está mais para “o povo de Deus reunido no deserto” conforme o próprio relato dos Atos dos Apóstolos (At 7, 38).

camponeses e escravos com a situação em que viviam (AQUINO et al., 1980, p. 358). A religião greco-romana já não respondia aos novos anseios que perpassavam o homem helênico, o que abria uma lacuna do qual o pensamento cristão encontrou seu sustentáculo: dar uma nova resposta moral e escatológica a um mundo movido pela desilusão e falta de esperança.

2.1.1 Abertura do Cristianismo ao Mundo Grego: o nascimento de uma filosofia complexa

Inspirado no Judaísmo, do qual era inicialmente “uma seita” (AQUINO et al, 1980, p. 360) o Cristianismo acabou por se converter em uma nova maneira de se conceber a realidade, graças, primeiramente, a Paulo de Tarso⁵⁹ (3 d.C. – 66 d.C.). Com ele, este novo fenômeno foi implantado em ambiente helênico, o que muito contribuiu para a percepção cristã da estrutura racional de tal ambiente.

Os desafios da “missão paulina”, como expressa Jedin (1966) se configuraram principalmente do ponto de vista da linguagem, já que, o “neo-pensamento” era dirigido a um povo que estava unido por uma mesma cultura e língua: a *koiné*. É com este intuito que, acontecem, portanto, as primeiras mudanças significativas do judeu-Cristianismo primitivo. O ponto estratégico para esta abertura foi a cidade de Alexandria, centro cultural helênico, onde convertiam várias culturas num grande intercâmbio inter-racial. Para que os chamados “pagãos”, pudessem abraçar esta nova

⁵⁹ Paulo, de procedência da diáspora judia, nasceu em Tarso de Cilícia, onde seu pai era fabricante de selas, ofício este que aprendeu também. Contudo, uma antiga tradição conta que seus antepassados procediam da Galiléia. Seu, porém, possuía o direito hereditário de cidadão romano, cujos privilégios pôde apelar diante do tribunal romano. Em sua cidade, Tarso, Paulo conheceu uma rica manifestação cultural e comercial da vida helenística, principalmente a *Koiné*, língua que havia se imposto como universal, bem como o aramaico de sua tradição familiar. Apesar se sua convivência com a cultura helênica, foi fiel às suas tradições judaicas, tanto que, pertencia ao grupo legalista dos fariseus. (JEDIN, 1966, p.167.)

forma de pensamento, Paulo teve que sacrificar alguns conceitos judaicos, principalmente no tocante da moralidade, como a lei mosaica e circuncisão. Este ato gerou grandes embates entre os judeu-cristãos palestinos, também chamados de “judaizantes”⁶⁰. Considerando Cristo como “O Filho de Deus” (JEDIN, 1966, p. 170) Paulo, dá as condições para aquilo que Vaz (2002) chama de Querela do Particularismo e Universalismo. Este embate ideológico no seio do Cristianismo tem de um lado os judaizantes (os judeu-cristãos do Particularismo) que tentam conservar a tradição judaica na íntegra; do outro estão os heleno-cristãos Universalistas, subjazendo nas idéias de Paulo configuram mudanças nas antigas tradições.

Outro representante da abertura do Cristianismo ao mundo greco-romano foi o apóstolo João (? – 103 d.C.). Por meio de seus dois escritos *O Evangelho* e *O Apocalipse*, no final do século I, em grego, demonstrava esta abertura lingüística do Cristianismo ao mundo helênico. No Evangelho, a figura de Cristo é descrito como o ??????(Verbo Divino) conforme a hermenêutica de Jedin (1966), que existe desde toda a eternidade e saindo de sua preexistência se fez carne. A idéia do ????? não é original de João, mas teve como influência tanto as filosofias gregas⁶¹ como a mosaica de Filon (25 a.C – 50 d.C.), que já atribuía ao ????? uma existência intermediária entre Deus e mundo (JEDIN, 1966, p. 197). Com efeito, o que João, na verdade teria feito, segundo Jedin (1966) teria sido a “cristianização” da idéia do ????? como forma de possibilidades de abertura para o mundo greco-romano e a tentativa de universalização o movimento cristão, a partir do desenvolvimento de uma “inteligência de Cristo”

⁶⁰ De acordo com Jedin (1966, p. 170), os judeu-cristãos possuíam divisões internas baseadas em algumas convicções que se acreditava ser essencial para o Cristianismo. Os judaizantes, partido extremo dos judeu-cristãos palestinos, defendiam como base ideológica fundante a circuncisão.

⁶¹ Cf. Capítulo I. Neoestoicismo.

O desenvolvimento do pensamento de Paulo, juntamente com os escritos joaninos⁶², sobre a visão judaizante de Pedro engendrou diversos outros confrontos internos. Assim, o Cristianismo se depara com o problema da ortodoxia judaica sobre a heterodoxia helênica⁶³, problema este que perpassará todo século II e III (JEDIN, 1966, p. 202). Dentro desta seqüência de ideologias que buscam cruzar o pensamento cristológico cristão com a ???????⁶⁴ helênica têm-se nos limiares do século II, os movimentos chamados “gnósticos”.

O Gnosticismo foi um *“fenómeno del sincretismo religioso de la antigüedad poniente que, sobre la base del dualismo oriental, juntaba ideas religiosas del judaísmo tardío con ciertos rasgos de la revelación cristiana”*⁶⁵ (JEDIN, 1966, p. 282). Tinha por objetivos oferecer, ao homem angustiado, uma solução racional que contivesse uma verdade válida sobre toda a realidade em uma linguagem universal. Sua principal questão era o problema da verdade, do mal e da existência. Algumas obras se destacaram como os evangelhos apócrifos: *“Pistis Sophia”*, *“Livros de Jehú”*, *“Apocryphon de João”*, *“A Carta de Tiago”*, *“O Evangelho de Maria”*⁶⁶, entre tantos outros. Para os gnósticos o objeto do conhecimento era Deus juntamente com as

⁶² Os textos do Evangelho de João e as cartas paulinas possuem termos e expressões paralelas entre si bem como com os manuscritos do Mar Morto de forma a salvaguardar a veracidade fontal destes escritos excluindo a acusação de que estes haviam aderido a idéias helênicas que nada identificavam com o Cristianismo. (GIORDANI, 1985, p. 310)

⁶³ Este problema iniciado no século I, vai se configurar num verdadeiro embate dentro movimento cristão com duas correntes: aqueles que defendem o uso da filosofia na justificação cristã como Justino e Atenágoras, no século II e Clemente e Orígenes no século III; e aqueles que defendem a fé pela fé, sem o uso filosófico, como Teófilo e Hermes no segundo século e Tertuliano no terceiro século (Cf. FRAILE, 1986, p. 75 e 76).

⁶⁴ O termo grego gnose quer dizer literalmente conhecimento, contudo, seu uso se particularizou como uma forma específica de saber místico próprio de algumas correntes religioso-filosóficas do paganismo tardio, principalmente pelas correntes heterodoxas do Cristianismo (REALE e ANTISERI, 1990, p. 405).

⁶⁵ “fenômeno sincretico religioso da antiguidade baseado no dualismo oriental, juntava idéias religiosas do judaísmo tardio com certos traços da revelação cristã” (Tradução nossa).

⁶⁶ Este complexo movimento não pode ser visto apenas como algo genérico ou homogêneo, mas como um conjunto de idéias afins de procedência sincretica. Haja vista tal complexidade, os textos gnósticos também se apresentam de maneira diversificada. Estes podem se Relatos, Cartas, Tratados e Principalmente Evangelhos Apócrifos. Cf. Altaner e Stuibler (1972, p. 108-141).

coisas últimas relativas à salvação do homem. Teve sua importância quanto alguns assuntos principalmente a “tristeza e a angústia” (REALE e ANTISERI, 1990, p. 406), realidades estas que, de modo geral, compõem os dados fundamentais de onde parte toda a gnóstica. Elas revelam o contato humano com a negatividade e a tomada de consciência do bem e do mal. Assim, mediante tal distinção o homem se percebe como membro de uma realidade extra-físico e impelido ao bem originário, donde deve retornar. Com efeito, a visão cosmológica não poderia ser diferente de um dualismo radical, no qual tudo que é terreno e material é efeito de um deus do mal (??????????⁶⁷) e quanto que as coisas espirituais são verdadeiramente criadas por Deus. Como conseqüência a antropologia se configurou em três categorias distintas: os “pneumáticos”, aqueles que se deixaram guiar pelo espírito (?????) e merecem a salvação; “psíquicos”, aqueles que se deixam guiar pela alma (??????) e podem chegar ainda a salvação; e por fim os “hílicos”, que se afundaram na vida material (?????) e estão condenados a morte (REALE e ANTISERI, 1990, p. 406). Seus principais representantes foram: Simon, o Mago; Cerinto, Carpócrates, Valentino, Satrunino, Basíledes e muitos outros.

Neste sentido, o Cristianismo, pressionado, busca sistematizar sua forma de pensar como forma de evitar o que acreditava ser os eventuais desvios doutrinários.

⁶⁷ A palavra demiurgo é original de Platão que no *Timeu* a utiliza para designar: “o artífice do mundo”. contudo, no século II ela é retomada pelos gnósticos como “divindade emanada ou o último dos eons” (ABBAGNANO, 2000, p. 239).

⁶⁸ Em geral significa “princípio da vida, da sensibilidade e das atividades espirituais”, enquanto possui uma entidade em si ou é considerada substância. (ABBAGNANO, 2000, p. 27).

⁶⁹ Um dos princípios que constitui a realidade natural (ABBAGNANO, 2000, p. 646).

Tem-se, portanto, as primeiras preocupações com a formação do pensamento cristão denominado de *kerigma*⁷⁰ (VAZ, 2002, p. 167)

Diante desses desafios, o que se percebe é que, assim como seu mundo fontal, tanto o filosófico clássico como o judeu, não eram conjuntos de sistemas “puros”, também o Cristianismo nascente não foi um sistema de “idéias claras e evidentes”, utilizando uma expressão cartesiana. Entretanto, isso não tira a possibilidade de se admitir uma filosofia cristã, pelo contrário, talvez essa seja a grande característica filosófica do Cristianismo: a complexidade, já que, no meio de tantas complexidades, conseguiu elaborar uma síntese (em sentido hegeliano, ou seja, um salto qualitativo) em relação a crise existencial de sua condição nascente.

2.2 FILOSOFIA DO CONTRA-ATAQUE

Configurado como movimento autônomo do Judaísmo e lutando contra as diferenças ideológicas gnósticas provindas da crescente abertura ao mundo helênico, o Cristianismo, além destas, teve de se preocupar também com as pressões advindas do meio externo.

O advento crescente do Cristianismo, num viés mais sócio-político, acabou por incomodar o gigantesco Império Romano⁷¹. Nos dois primeiros séculos, o Cristianismo sofreu dez grandes perseguições. Iniciada por Nero (37 d.C. – 68 d.C.), que “atribuiu a culpa do incêndio de Roma, ao precisar de um bode expiatório para a devastação

⁷⁰ A palavra Kerigma pode ser compreendida em sentido geral, de acordo com HIMITIAN (S.D., p. 1) como: “a soma de todas as verdades”. Disponível em: http://www.odiscipulo.com/php/pagina.php?doc=estudos/edificacao_da_igreja2 acessado: 27/08/2006.

⁷¹ Apesar de alguns autores como Danielou e Marrou (1973) discordarem de tal posição, sustentamos tal postura, pois, se assim não o fosse não haveria necessidade de tantas perseguições.

ocorrida na cidade, lançou sobre os cristãos o estigma de incendiário” (AQUINO et al., 1980, 360) e fez com que os romanos iniciassem um processo de rejeição ao movimento. Seguido de Nero vieram as perseguições de Domiciano, Trajano, Marco Aurélio, Sétimo Severo, Décio, Aureliano, Valeriano e Diocleciano⁷².

As razões que levaram os romanos a insistirem em investidas contra os cristãos são de ordem diversas. No âmbito religioso Jedin (1966, p. 205) percebe que a ojeriza dos pagãos em face aos cristãos está: “[...] *en la pretensión de absolutez con que aparecía la fe cristiana; tal y como esa fe se entendía a sí misma, no podía ser tolerante respecto a ningún otro culto religioso, y vino así a enfrentarse, por principio, con la religión estatal romana*”⁷³. Do ponto de vista da moral, Aquino et al. (1980) ressalta o comportamento cristão diante da vida pública romana, pois aqueles, além de não participarem desta, se reuniam secretamente⁷⁴ para celebrarem seus cultos, que despertavam suspeitas quanto ao seu procedimento moral.

Todavia, a razão que mais se apresenta como “suficiente” está na ordem jurídica, pois estas implicam em questões político-econômicas, referentes ao sustentáculo do poderio imperial romano. De acordo com Léon Homo apud Giordani (1985, p. 332), o “ser cristão” infringia um duplo delito: “contra a lei sobre as religiões não permitidas e contra a lei sobre as associações ilícitas”. Também eram aplicados aos cristãos quatro outros delitos: magia, incêndio, a recusa ao serviço militar e por fim, “*esa-majestade*”.

⁷². “Entre os anos 64 e 313 num período, portanto, de 249 anos podemos estabelecer o seguinte quadro geral das principais perseguições: Século I, 6 anos de perseguição e 28 de tolerância; Século II, 86 anos de perseguição e 14 de tolerância; Século III, 24 de perseguição e 76 de tolerância; Século IV, 13 anos de perseguição”. (GIORDANI, 1985, p. 331)

⁷³ “na pretensão de absolutização da fé cristã; tal e como essa fé se entendia a si mesmo, não podia ser tolerante em respeito a nenhum culto religioso, e vindo assim a enfrentar-se, por princípio, com a religião estatal romana” (Tradução nossa).

⁷⁴ Apesar de ser uma posição ainda questionada pelos historiadores, pode-se ver tal posição cristã sendo citada na obra de Celso, *Contra os Cristãos* (Cf. CELSO. *Contra os Cristãos*. Lisboa: Estampa, 1971. p. 11)

Em outras palavras, o Cristianismo quebrava a chamada "*Pax Romana*"⁷⁵. É interessante observar que tais crimes foram muito mais imputados aos cristãos pelo povo do que pelas próprias autoridades romanas.

Porém, para se entender como os romanos chegaram a estes preceitos penais, é necessário entender como se procederam às perseguições, bem como as reações, no desenrolar da própria história. A princípio, sob o olhar do mesmo comentador, Cristianismo e Judaísmo eram para os romanos, um movimento único, sem grandes diferenças. No entanto, à medida que o Cristianismo foi crescendo suas diferenças se mostraram cada vez mais evidentes.

O incêndio de Roma foi uma catástrofe que feriu seriamente o orgulho romano, tendo em primeira instância, a figura de Nero (37 d.C. – 68 d.C.), o imperador, como principal acusado. Este, na busca de um alibi, atribuiu aos cristãos, movimento que já estava começando a se mostrar influente, a culpa pela tragédia. Assim, os cristãos recebem um forte estigma de "incendiários de Roma".

Passado este período, seguido de uma calmaria, no ano 95 d.C., Domiciano (51 d.C. – 96 d.C) ao pressionar nas exigências fiscais, fica sabendo da existência de um grupo de cidadãos que "levavam a vida segundo os costumes dos judeus" (GIORDANI, 1985, p. 336). Estes, de fato, eram os cristãos, que foram acusados de "adoção de costumes judeus e ateísmo". Seguido o tempo, sob a administração de Trajano (53 d.C – 117 d.C.), as antigas leis sobre associações ilícitas passaram novamente a vogar, o

⁷⁵ Expressão latina que significa Paz Romana. Corresponde ao longo período de relativa paz garantida pelo império romano a partir de uma política militar e autoritária de Augusto César no ano 29 a. C.. Caracterizou-se pelo fim das guerras civis e a relativa proteção contra as invasões bárbaras. Esta durou até o mandato imperial de Marco Aurélio em 180 d.C. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Pax_romana, acessado: 07/09/2006.

que mais uma vez abalou a tranqüilidade cristã. Trajano, questionado pelo governador da província de Bitínia (atual Turquia Asiática) – Plínio, o jovem – se posiciona:

Meu caro Plínio, tu seguiste a conduta que devias ter seguido no exame das causas daqueles que foram denunciados como cristãos. Porque não é possível instituir uma regra geral que tenha, por assim dizer, uma forma fixa. Não há motivo para persegui-los “ex-officio”. Se forem denunciados e acusação provada, é necessário condená-los, mas com a seguinte restrição: aquele que negar ser cristão e der prova manifesta disso pelos atos, quero dizer, sacrificando aos nossos deuses, mesmo que ele seja suspeito no que se refere ao passado, obterá o perdão como o prêmio de seu arrependimento. Quanto as denúncias anônimas, não devem ser levadas em consideração em nenhuma acusação; este é um procedimento de um detestável exemplo e não é mais de nosso tempo. (TRAJANO apud COMBY e LEMONON, 1987, p. 48.)

Desta forma, continua Giordani (1985), Trajano deixa Claro duas questões: se os cristãos forem culpados, a autoridade pública, posta em ação, deve agir severamente com julgamentos e condenações; entretanto jamais deve agir por iniciativa própria. Com a sucessão de Adriano (76 d.C – 138 d.C.), as restrições prescritas por Trajano, são reforçadas em tons diferentes: “Se, pois, os habitantes da província podem sustentar abertamente essa petição contra os cristãos, de maneira que a questão seja levada ao tribunal, que eles se sirvam somente desse meio, e não de petições e de simples gritos.” (COMBY e LEMONON, 1987, p. 50) Esta forma legalizada de Adriano proporcionou uma certa tranqüilidade nas perseguições, já que, proibia qualquer tipo de calúnia sem um mínimo de rigor jurídico. Mesmo assim, uma grande quantidade de cristãos foi morta neste período.

Com Antonino Pio (86 d.C. – 161 d.C.), sucessor de Adriano, as restrições regulamentadas por Trajano e reforçadas por Adriano, não foram respeitadas,

principalmente no que se diz respeito às denúncias infundadas, aumentando a rigorosidade no combate aos cristãos.

2.2.1 A Necessidade da Defesa: uma filosofia incipiente

Em meio esta regressão de direitos imposta por Antonino Pio (86 d. C. – 161 d.C.), os cristãos, que até então já tinham sofrido dezenas de baixas, procuraram se defender. Haja vista o processo de abertura ao mundo helênico, os cristãos, percebem que a simples exposição do evangelho com simplicidade e sem muito labor teórico, como fundamento da verdade sobre os problemas enfrentados pelos homens, já não se fazia mais suficiente para a garantia da sobrevivência do novo movimento. O avanço das comunidades cristãs tanto em número como em qualidade obrigaram-lhes a tomarem alternativas do que somente testemunhar o “heroísmo de seus mártires” (FRAILE, 1986, p. 66), isto é, percebeu-se, então, que a melhor defesa, em um mundo intelectualmente avançado, onde a linguagem era ainda o melhor modo de se fazer escutado, era o embate teórico. Mesmo as querelas internas com o gnosticismo já denunciavam a falta de um terreno comum onde se poderia pisá-lo como fundamento sólido de uma maneira própria de se olhar à realidade.

Em virtude, então, de seu processo de defesa, surge na metade do século II os primeiros escritos cristãos denominados “apologéticos”. Estes eram em língua grega e buscavam não se limitar a simples exposições de idéias, como faziam os primeiros judeu-cristãos, mas elaboravam textos objetivos, de forma a serem entendidos pelos mais cultos e intelectuais do mundo helênico. Foram então utilizados textos, que

visavam como destinatários às autoridades romanas cujo conteúdo era a defesa da moral cristã como autêntica forma de verdade (JEDIN, 1966, p. 270). Pode-se dizer, então, que, foi através da necessidade⁷⁶ que o Cristianismo pôde esboçar sua primeira manifestação filosófica. Esta, em primeira instância, deve ser vista como uma filosofia incipiente, por se caracterizar como um saber que se coloca em transição.

Os primeiros escritos apologéticos que se tem conhecimento foram de Marcião Aristides que propunha quatro gêneros de homens: bárbaros, gregos, judeus e cristãos. Para ele, somente o Cristianismo possui a verdade sobre Deus e a reta vida moral. Apóia-se na crítica judia aos epicuristas através da própria linguagem filosófica. Vários outros também defenderam o Cristianismo, contudo, dar-se-á destaque a dois em específico pela sua representatividade suficiente dentro do segundo século: Justino de Roma e Atenágoras de Atenas.

2.2.2 Justino de Roma

Sobre a vida de Justino, segundo Frangiotti in Justino (1995), pouco se tem conhecimento, o que se tem, é retirado de suas próprias obras e do relato *Martirium S. Iustini et Sociorum*⁷⁷, que tem como base as atas oficiais do tribunal que o condenou.

⁷⁶ “A necessidade implica o necessário. Para a lógica formal algo necessário é quando sua negação é impossível ou implica a contradição”. Portanto, o que se percebe é que a necessidade é condição fundante do pensamento cristão, o que garante sua validade universal bem como sua implicância filosófica. (Cf. PORTA, Mário Ariel Gonzalez. *Uma Aula sobre Kant*. COGEA da PUC-SP, São Paulo, n. 19, 247, 1999.)

⁷⁷ Este relato faz parte das chamadas narrações sobre o martírio dos cristãos. Estas estão divididas em duas categorias: os relatos (*martyrium, passio*) e os protocolos oficiais romanos do processo de martírio (*acta*). Os relatos narram apenas os acontecimentos dos fatos contendo apenas as partes mais importantes; enquanto que as atas contêm uma narrativa do acontecimento contendo também parte dos protocolos oficiais. (ALTANER e STUIBER, 1972, p. 99).

Nascido na antiga cidade de Fátia Neápolis⁷⁸, fundada em 72 d. C. pelo imperador Vespasiano (9 d.C – 79 d.C.), Justino, não é de origem judaica. Embora nascido na Samaria, não conhece o hebraico e nem era circunciso. Acredita-se que tenha nascido por volta do ano 100 d. C. e se convertido ao Cristianismo 32 depois. Teve uma formação aprimorada, pois como filósofo, freqüentou diversas escolas, como os estoícos, peripatéticos, pitagóricos e platônicos, na busca da verdadeira sabedoria (JUSTINO, 1995, p. 111-12). De acordo com suas obras mesmas, dois foram os principais motivos que o levaram a optar pelo Cristianismo: o desencanto com as escolas filosóficas frente a sua busca pela verdade e sabedoria; e o apreço pela coragem dos mártires em morrer pela sua fé (JUSTINO, 1995, p. 10). Como cristão, exerceu suas atividades em Roma, onde abriu uma escola filosófica e pôde escrever suas obras, que segundo a declaração de Eusébio de Cesaréia (275 d.C – 339 d.C.) foram inúmeras:

Em primeiro lugar, um discurso dirigido a Antonino, por sobrenome Pio, aos seus filhos, e ao Senado romano, em favor de nossas doutrinas. Depois outro que contém segunda Apologia em favor de nossa fé, dirigido ao que foi sucessor do citado imperador e leva seu mesmo nome de Antonino Vero, de cujo tempo estamos no presente falando (Marco Aurélio). Há outro discurso aos gregos no qual, fazendo larga exposição das questões discutidas entre nós e entre os filósofos gregos, discute sobre a natureza dos demônios [...] Chegou até nós ainda outro escrito dirigido aos gregos, que intitulou Refutação, e outro Sobre a monarquia de Deus, que ele funda não só por nossas Escrituras, mas também pelos livros dos gregos. Além destes, há um intitulado Psaltès, e outro composto de escólios Sobre a alma, no qual, depois de expor as diversas opiniões relativas ao objeto de sua obra, propõe as opiniões dos filósofos gregos, que promete refutar, e expor sua própria opinião em outro escrito. Compôs também um Diálogo contra os judeus, que teve na cidade de Éfeso com Trifão, um dos mais famosos hebreus de então [...] Muitos outros trabalhos seus correm entre os irmãos. (EUSÉBIO apud FRANGIOTTI. In: JUSTINO, 1995, p. 11)

⁷⁸ Hoje recebe o nome de Naplusa, antiga cidade de Siquém (FRANGIOTTI in: JUSTINO, 1995, p. 9 - Introdução)

Porém, destas obras todas citadas por Eusébio, somente três são conhecidas, de forma autêntica: *I e II Apologia e Diálogo com Trifão*. Por defender o Cristianismo, Justino foi acusado por Crescente, filósofo cínico, e decapitado em 165 d. C. em Roma⁷⁹.

O seu pensamento se concentra na tentativa de demonstrar racionalmente que o Cristianismo é uma “divina filosofia” (JUSTINO, 1995, p. 103), tanto para os romanos quanto para os judeus. O *Diálogo com Trifão* é uma obra aos moldes dos diálogos platônicos⁸⁰, onde Justino, em princípio, apresenta um pouco de seu itinerário gnosiológico, contudo, seu foco principal é a contenda teórica com Trifão, um sábio judeu que busca em Justino, como filósofo, algo “proveitoso” para si e seus companheiros. Neste diálogo, Justino reflete à luz das escrituras as demonstrações de que o Cristianismo é a verdadeira sabedoria e de que forma os judeus desprezaram tal conhecimento, por isso mesmo, foram superados. Para tanto, lança mão da metodologia hermenêutica filoniana, isto é, a alegoria, de forma a convencer Trifão do sentido profundo e universal dessa nova forma de pensamento que está pautado nas escrituras que eles mesmos – os judeus – veneram.

Contudo, a dialética filosófica propriamente dita aparece de modo mais sistemático nos escritos da *Apologia*. Separada em dois volumes, elas refletem um só pensamento: a defesa da liberdade do “ser cristão”. Destinando sua apologia ao imperador Antonino Pio (86 d.C. – 161 d.C.), Justino apresenta sua problemática: a

⁷⁹ Em relação aos cristãos, o governo imperial de Marco Aurélio segue as mesmas orientações de Trajano.

⁸⁰ Apesar de conter uma estrutura similar aos diálogos platônicos, Frangiotti, na introdução aos textos de Justino, comenta: “O estilo literário é imperfeito, difuso, lento e, por vezes, confuso, repetitivo. Há divagações, excessivas repetições [...] Pouco diálogo. Muito monólogo com pequenas e esporádicas objeções de Trifão.” (FRANGIOTTI in: JUSTINO, 1995, p. 107 - Introdução).

criteriologia de julgamento dos cristãos pelos romanos. Segundo este, os romanos julgavam e condenavam pelo simples fato da pessoa se declarar cristã (JUSTINO, 1995, p. 21). Isto implicaria numa separação ontológica entre o nome “cristão” e a “?????” (dialética entre teoria e prática) que deste deveria provir. De outra forma, também, mostraria uma pressuposição ideológica romana quanto ao nome “cristão”, o que não fugiria desta dual separação. Neste sentido, questiona Justino quanto aos critérios utilizados pelo Imperador, pelo Senado e pelos próprios caluniadores, no processo de averiguação penal de um cristão. Portanto, retoma a velha querela entre ???⁸¹ e ?????⁸², tentando vincular esta com a racionalidade, cujo efeito imediato, seria a própria justiça. Isto significa que, a verdade (?????) contraposta à opinião (???), estaria no âmbito de uma razão que é objeto imprescindível de qualquer filosofia que se preze, do qual engendraria a própria justiça.

A racionalidade em Justino contém dois aspectos que constituem suas bases fundantes: o critério antropológico e a preservação do livre-arbítrio (JUSTINO, 1995, p. 44). O aspecto antropológico diz respeito da constituição do próprio gênero humano, que é por princípio, racional. Já o livre-arbítrio confere o modo operacional desta racionalidade, isto é, a condição de possibilidade das operações lógicas está no plano da capacidade de escolha da verdade e a prática do bem, com consequência lógica da total rejeição das opiniões que não a compõem.

Assim, estaria afirmando que os fundamentos teóricos que levavam um cristão a ser punido e condenado à morte não se apresentavam “conforme ao exato

⁸¹ Este termo grego possui dois significados: a) qualquer conhecimento que não inclua garantia nenhuma de validade; ou b) qualquer opinião, declaração, afirmação, crença que inclua ou não uma validade. (ABBAGNANO, 2000, p. 729).

⁸² Termo grego que aqui tem por significado verdade (ABBAGNANO, 2000, p. 994).

discernimento da investigação” (JUSTINO, 1995, p. 19) , pois a simples declaração do nome “cristão”, sem a prévia averiguação de sua conduta moral e civil, não garantiria a suficiência de uma prática litigiosa. Ora, se não possui um fundo veritativo, conseqüentemente não está de acordo com a justiça, o que seria um equívoco duro para um tribunal como o romano, que seria composto por filósofos e se orgulharem de serem filantropos. (JUSTINO, 1995, p. 21).

Com efeito, Justino, se debruça nos valores cristãos como forma de ratificar a moralidade do ser cristão, o que derrubaria de vez a pretensão da simplificação do Cristianismo como algo puramente especulativo (JUSTINO, 1995, p. 30-34). Exemplifica como virtudes cristãs a temperança, o amor universal, a paciência, o apreço pela verdade, e adoração ao Deus verdadeiro como forma de testemunhar uma conduta ética do Cristianismo. Este é o primeiro elemento da estrutura filosófica cristã encontrada em Justino, isto é, a implicância ontológica da ????? (prática) na razão teórica. A razão, portanto, teria como principal função a fundamentação da moralidade das ações: “ o amante da verdade, de todos os modos e acima da própria vida, mesmo que seja ameaçado de morte, deve estar sempre decidido a dizer e praticar a justiça.” (JUSTINO, 1995, p. 19). Neste sentido, segundo Justino, o Cristianismo seria uma corrente filosófica quanto sua racionalidade prática, formando um arcabouço moral que conduziria o homem a sua plenitude de vida, isto é, o bem. Este se caracterizaria como uma “ética das virtudes”⁸³:

Nós estamos persuadidos de que alcançam a felicidade todos aqueles que fazem dos bens aparentes e seguem o que parece duro e contra a razão. Porque a maldade veste as suas ações com as qualidades da

⁸³ Esta expressão não é encontrada em nenhum manual específico. Seu sentido é próprio somente nesta interpretação que significa uma ética pautada na contraposição entre vícios e virtudes.

virtude e do que é de fato bem, remendando o incorruptível, pois ela de si não tem nada de incorruptível e nem é capaz de produzi-lo, e torna escravos seus os homens que se arrastam pelo chão, atribuindo à virtude os males próprios da maldade. Contudo, os que compreendem os bens verdadeiros, próprios da virtude, também se tornam incorruptíveis pela virtude. (JUSTINO, 1995, p. 102)

Outra argumentação utilizada por Justino é a demonstração da anterioridade histórica do Cristianismo em relação às demais filosofias, se utilizando os escritos proféticos judaicos. Justino alega que:

[...] tudo o que os filósofos e poetas disseram sobre a imortalidade da alma e da contemplação das coisas celestes, aproveitaram-se dos profetas, não só para poder entender, mas também para expressar isso. Daí que parece haver em todos algo como germes de verdade. (JUSTINO, 1995, p. 59)

Nesta fala dois aspectos podem ser analisados, um quanto à historicidade e outro quanto à filosofia metafísica. O primeiro aspecto nos permite uma margem mínima de interpretação a cerca da origem da história da filosofia, o que de fato ocorreu ao longo da história, envolvendo os denominados orientalistas e ocidentalistas⁸⁴ Estaria totalmente equivocado, quando insiste na leitura inversa da história, colocando ao invés dos gregos como influenciadores dos judeus, o seu contrário? Esta preocupação não corresponde ao foco principal deste estudo, mas contribuiria para a fundamentação do Cristianismo como uma corrente filosófica ou mesmo para uma filosofia cristã. O segundo já se situa sob o horizonte metafísico da questão. Perguntaria Justino: Se o Cristianismo é uma filosofia como as demais, ele, por coerência lógica, conteria elementos já trabalhados pelas outras, pelo menos sob o aspecto racional. Como,

⁸⁴ Esta contenda se refere ao problema do começo histórico da filosofia e da ciência, onde um se verteram dois grupos: os orientalistas, que defendem a Grécia como o berço da filosofia e do saber científico; e os ocidentalistas que reivindicam para o Oriente a criação de um saber primitivo que fora apenas sistematizado pelos gregos. Sobre isso conferir: CIVITA, V. *Pré-Socráticos. Vida e Obra*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 5.; DUSSEL, E. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 26.

então, poderia se admitir que alguns conteúdos que contenham alguma veracidade transitem por vários grupos e em vários níveis de verdade, resguardando, ainda assim, o primado gnosiológico cristão? A esta questão Justino elabora sua teoria do “????? ??????????????”⁸⁵.

Sabemos que alguns que professaram a doutrina estóica foram odiados e mortos. Pelo menos na ética eles se mostraram moderados, assim, como os poetas em determinados pontos, por causa da semente do Verbo, que se encontra ingênita em todo gênero humano [...] Com efeito, tudo o que os filósofos e legisladores disseram e encontraram de bom, foi elaborado por eles pela investigação e intuição, conforme a parte do Verbo que lhes coube. Todavia, como eles não conheceram o Verbo inteiro, que é Cristo, eles freqüentemente se contradisseram uns aos outros. (JUSTINO, 1995, p. 99 e 100)

Assim estaria justificado, a partir de Justino, a contra-acusação aos romanos afirmando, categoricamente, que o Cristianismo pertenceria à ordem da racionalidade humana sob a insigne de “divina filosofia”.

2.2.3 Atenágoras de Atenas

Deste filósofo, contemporâneo ao Imperador Marco Aurélio (121 d.C. – 180 d.C.), que dificultou ainda mais a permanência legal do movimento cristão, principalmente pelos acontecimentos catastróficos como guerras, epidemias e cataclismos da primeira metade do século II a que foram atribuídos; tem-se pouco ou quase nada de registros históricos de sua vida. Sabe-se apenas que é natural de Atenas e que exerceu a atividade filosófica.

⁸⁵ Percebe-se em Justino uma grande influência da filosofia estóica, inclusive na transposição literal do termo *Logos*. Daí a expressão ?????????????????????? que significa: Verbo Germinal (Tradução nossa).

Em Atenágoras, encontramos praticamente uma sistematização lógico-demonstrativa do racionalismo justiniano, isto é, o conteúdo de seu corpo ideológico possui muitas semelhanças com as idéias de Justino. Apenas duas obras são reconhecidas atualmente como autenticamente suas: *Petição em favor dos cristãos* e *Sobre a ressurreição dos mortos*. Elas, de maneira geral, refletem, além da situação sócio-histórica vivida pelo movimento cristão neste período, já que em ambas o conteúdo é estritamente apologético; explicitam o progresso evolutivo da sistemática formal da composição textual filosófica. De fato, de Justino à Atenágoras, por se tratar de um espaço de tempo relativamente pequeno, possui um salto qualitativo na perspectiva forma-argumentativa, de modo que seus conteúdos são discorridos de forma tal a não deixar dúvidas. Isto é claro em seu próprio pressuposto lógico-argumentativo na busca de uma verdade:

Se a demonstração dos dogmas da verdade ou de quaisquer outros problemas que se propõem à investigação deve trazer evidência infalível às conclusões, ela não toma seu ponto de partida de nenhum exterior ou do que para alguns possa parecer ou lhes tenha parecido, mas da inteligência comum e natural, ou da conexão entre os primeiros princípios e suas conseqüências. (ATENÁGORAS, 1995, p. 185)

Em outras palavras, Atenágoras quer partir daquilo que pode ser comum a qualquer um que se dedique às ciências: a inteligibilidade racional natural. Dizer isto, seria o mesmo que, sua preocupação era de ordem filosófica. Estabelecido seu pressuposto trata então de organizar sua defesa se pautando em uma metodologia de dupla argumentação: um argumento que defenda a verdade, cuja finalidade seria atingir aqueles que estão em processo de dúvida; e um argumento que apresente o conteúdo

da verdade para aqueles que, já crendo, aprofunde nela (ATENÁGORAS, 1995, p. 167-68).

Os argumentos de ordem demonstrativa, isto é, que apresenta de forma sistemática o conteúdo de um saber, antecedem os argumentos de ordem apologética por “natureza”, “ordem” e “utilidade”. Segundo a natureza, tal argumento “proporciona o conhecimento das coisas” (ATENÁGORAS, 1995, p. 180); pela ordem, pois, “existe naquilo e junto com aquilo do qual é indicador” (ATENÁGORAS, 1995, p. 180); e por utilidade, já que é “guia de segurança e salvação para os que conhecem” (ATENÁGORAS, 1995, p. 180). Em graus de importância os raciocínios demonstrativos precederiam os apologéticos, contudo a problemática situacional vivida por Atenágoras, faz com que a utilidade inverta tal ordem.

Mediante tal metodologia, seu pensamento se configura neste jogo dialético-formal entre apologética e demonstração. Duas são suas grandes defesas: o “ser cristão” e a concepção metafísica da ressurreição. A defesa do “ser cristão” tem como fundo a crítica ao processo de julgamento dos cristãos pelos romanos. Dirigindo sua carta-defesa ao imperador Marco Aurélio (121 d.C. – 180 d.C.), Atenágoras, como Justino, traça críticas na concepção equívoca do conceito cristão, ou seja, a separação ontológica entre o nome e prática do “ser cristão”, o que implicaria na simples condenação daqueles que se auto declara tal designação (ATENÁGORAS, 1995, p. 123). Nesta intenção, reclama para os cristãos a mesma igualdade de julgamento que se concede às demais filosofias. Este ato seria estritamente intencional, já que, não haveria diferença formal entre o Cristianismo e as filosofias correntes.

Dentro ainda desta primeira apologética (do ser cristão), está a refutação atenagoriana das três acusações principais que era imputada ao Cristianismo, a saber:

ateísmo, imoralidade e antropofagia. A primeira acusação é refutada longamente, mediante argumentos lógico-demonstrativos, que de maneira sintética podem ser traduzidos em duas vertentes: definindo a concepção cristã de Deus e atacando as mitologias greco-romanas. Procurando definir a concepção de Deus insiste em três pontos: o monoteísmo, a transcendência de Deus e sua condição lógica de inteligibilidade. A respeito da unicidade, esta se vincula a própria crítica ao politeísmo clássico, que não se sustentaria de maneira racional, pois dois ou mais primeiros princípios seriam contraditórios na medida em que se um criou tudo que há, o que sobraria para o outro? E se o outro co-participou na criação deste então não poderia ser um primeiro princípio; ou ainda, se criou outro mundo e não este, não teria nenhuma influência neste, não existindo portanto. Sendo assim, Deus, como causa primeira, pela razão, só poderia ser pensado como uma unidade em si mesmo (ATENÁGORAS, 1995, p. 128-29). O segundo ponto, a respeito da transcendência de Deus tem como fundo a crítica aos estóicos que tinham um conceito panteísta e materialista da divindade. Por isto insiste na radical diferença entre Deus e a matéria, garantindo assim, mediante teoria peripatética da causalidade, a transcendência divina. (ATENÁGORAS, 1995, p. 136-37). A respeito da inteligibilidade de Deus (conceito Neoplatônico), Atenágoras se recorre à concepção do ????? (ATENÁGORAS, 1995, p. 131). Aqui também, se acha posto um primeiro elemento estrutural de sua filosofia. Deus por ser uma realidade captada apenas pela racionalidade, deve conter em si, uma inteligibilidade capaz de se deixar ser captada. Esta potencialidade divina, que na verdade se converte na sua própria pessoa, e que não é gerada mas co-existe deste a eternidade, é o que se entende por ?????.

O ataque às varias mitologias clássicas, isto é, greco-romanas, possui o sentido de desmistificar aquilo que foi mistificado por mãos humanas. Para tanto, busca dentro dos relatos de Heródoto, Homero e Hesíodo trechos que afirmam a origem humana daquilo que se chamam deuses (ATENÁGORAS, 1995, p. 138).

As refutações contra a imoralidade e a antropofagia possuem a mesma ordem da defesa da ressurreição, e fazem parte do segundo sustentáculo filosófico da filosofia atenagoriana: que são os preceitos éticos. Partindo do pressuposto da defesa da vida, Atenágoras edifica sua ética nos âmbitos “físico-comportamentais e metafísico-finalístico”⁸⁶. Estes dois pilares se interligam de tal maneira que abordam o ser humano desde o ato criador até a sua volta para ele, dando ao ser criado parâmetro suficiente para que ele alcance a plenitude, ou seja, a felicidade.

Partindo da defesa da vida física, postula como primeiro ato ético, e refutando a acusação de antropofagia, toda forma de prática anti-violenta que possa agredir intencionalmente a mesma. Neste sentido o cristão abomina todas as ações que possam tirar a vida, ou até mesmo o ato de assistir um próprio homicídio (como acontecia nos espetáculos gregos), incluindo também aqui, o aborto (ATENÁGORAS, 1995, p. 163).

O segundo ato componente desta eticidade está na moralidade sexual. Contra-atacando as acusações de imoralidade e bacanais, Atenágoras relembra os feitos torpes contados pelas mitologias greco-romanas e como seus comportamentos não eram nada “morais” (ATENAGORAS, 1995, p. 160). Concomitantemente, descreve a

⁸⁶ Esta Expressão não está contemplada em nenhum manual que comenta a filosofia atenagoriana, ela está sendo usada como um neologismo para explicar a estrutura ética em Atenágoras dividida em duas partes: uma física e material: que está implicado o aspecto comportamental; e uma metafísica, que contém em si o fim último do ser ético.

atitude moral cristã mediante dois valores: a fidelidade conjugal, com fins procriativos (novamente o fundamento principal de sua ética se faz presente, isto é, a vida); e o celibato ou abstenção dos prazeres do corpo. (ATENAGORAS, 1995, p. 161). A abstinência corporal possui como sentido unitário na composição ética por duas razões lógicas: combater a prostituição bem como o homossexualismo, que são formas deturpadas do amor; e um sentido estético, ou seja, as práticas desenfreadas dos apetites da carne, “desonrando a beleza feita por Deus” (ATENAGORAS, 1995, p. 162).

Contudo o sentido mais profundo de sua ética está na sua dimensão metafísica da ressurreição, pois nela está concentrado o próprio sentido da vida:

Do que foi dito [a respeito da ressurreição], fica evidente que, por causa da criação assim como pelo desígnio de seu criador, a ressurreição fica claramente demonstrada. Sendo tal a causa pela qual o homem foi trazido a este mundo [...] (ATENAGORAS, 1995, p. 185).

O conceito de ressurreição para Atenágoras é “uma espécie de transformação, a última de todas, e transformação para melhor entre aquelas que já se realizaram” (ATENAGORAS, 1995, p. 184). Este conceito implica em duas questões antropológicas: a dualidade e a dimensão do ?????????⁸⁷. Segundo Atenágoras, a ressurreição é um conceito já defendido pelos próprios filósofos (ATENAGORAS, 1995, p. 164) e dela provém a concepção dual do ser humano. Este é formado por uma unidade composta de duas substâncias: a alma, que tem como função “presidir e comandar os impulsos do corpo e julgar medir tudo o que ocorre em qualquer momento, servindo-se de critérios e medidas convenientes” (ATENAGORAS, 1995, p. 184); e um corpo que tem

⁸⁷ Devir. A palavra devir, aqui, é usada com o mesmo sentido aristotélico de movimento ou mudança podendo também assumir uma significação de transformação (ABBAGNANO, 2000, p. 268).

função de unir, proteger e aquecer (ATENÁGORAS, 1995, p. 176). Contudo, apesar de estar unido por duas substâncias diferenciadas, o homem é um ser integral, pois seria um absurdo pensar em ressurreição se umas das partes não fossem contempladas, já que ela confere o próprio sentido existencial da humanidade. A segunda implicativa isto é, o caráter *dever* do ser está atrelado à própria dinâmica transcendente que o ser humano desde a criação é chamado a desenvolver. A ressurreição seria neste sentido a transformação última, o último convite de Deus ao homem com respeito ao seu fim.

Para justificar a ressurreição Atenágoras utiliza seu dialético raciocínio apologético-demonstrativo. Procurando, primeiramente, defender a verdade sobre a ressurreição argumenta sobre as condições de sua possibilidade. Neste sentido posta duas premissas: a inteligência divina como sinônimo de sabedoria e harmonia cósmica e a explicação da ordem natural das coisas criadas. A respeito do primeiro argumento Atenágoras vincula as possibilidades da ressurreição com a própria faculdade criativa de Deus. Para aquele que tudo criou e ordenou com inteligência suprema, restabelecer novamente a vida não seria algo tão impossível, assim, a sabedoria divina que pôs ordem no *deus*⁸⁸ é condição de possibilidade para a própria ressurreição já que, a mesma força que movimentou o ato da criação é usado para reaver a vida aos corpos mortais (ATENÁGORAS, 1995, p. 170). O segundo argumento parte da constituição natural dos corpos. Aquilo que compõem a corporeidade do ser humano é de tal ordem natural que não concorre como contraposição à ressurreição, pois somente aquilo que é naturalmente integrante do corpo sofrerá transformação vivificante. Isto se constitui em um atenuante condicional da ressurreição (ATENÁGORAS, 1995, p. 176-77).

⁸⁸ Este termo é usado semanticamente como: “o mundo enquanto ordem” (ABBAGNANO, 2000, p. 215).

Feitas as observações de cunho apologético, segue os raciocínios lógico-demonstrativos. Mediante quatro provas, procura demonstrar a existência da ressurreição, a saber: a finalidade da criação, a natureza do homem, a precondição da ressurreição e o fim último do homem. O primeiro argumento diz respeito às razões da criação, que segundo Atenágoras, tem sua razão de ser não no acaso nem em função do criador, mas para o próprio homem mesmo. Assim, o homem consistiria em um fim em si mesmo, em uma linguagem kantiana, como efeito do ato criado, não sendo produto nem do acaso nem da necessidade do criador (ATENÁGORAS, 1995, p. 183-84). O segundo, está em função da constituição da natureza metafísica do homem. O fato de o homem ser um composto integral formado por uma alma imortal e um corpo corruptível garantiria com razão suficiente que após a morte voltassem a se integrar novamente numa união perfeita (ATENÁGORAS, 1995, p. 187). O terceiro está no plano da pré-condicionalidade da própria ressurreição, isto é, a ressurreição só é possível mediante um julgamento das partes constitutivas do homem. Este julgamento tem a ver com o comportamento moral do homem durante sua permanência terrena. Portanto, a ressurreição surgiria como forma de prêmio para aqueles que de algum modo tiveram suas vidas regradadas pelos princípios cristãos (ATENÁGORAS, 1995, p. 192-94). E por fim está a finalidade última do próprio homem que é a felicidade. Esta só se dá de maneira plena quando se segue a lógica natural da criação, isto é, segundo a sua natureza, que seria o próprio criador (ATENÁGORAS, 1995, p. 200-01).

A partir desta reflexão demonstrativa, pode-se traçar o terceiro ato da construção ética atenagoriana. O sentido ético do conceito metafísico da ressurreição pode ser

compreendido dentro do que se denomina por “ética do merecimento”⁸⁹. O comportamento moral vivido pelo cristão teria como razão suficiente ou finalidade última uma espécie de recompensa pelos méritos alcançados (ATENÁGORAS, 1995, p. 194). Este mérito seria a própria felicidade. Contudo, isto se dá pelo cumprimento dos preceitos morais durante a vida terrena, já que, será julgada no pós-morte mediante a qual se dará a ressurreição. Este princípio metafísico assegura, de modo racional, a própria justiça divina e a vivência de uma vida moralmente correta, primada pela defesa da vida visando como fim a plenitude.

Por fim, observando a “divina filosofia” justiniana e os pesados argumentos demonstrativos atenagorianos, o que se nota é a qualidade racional do pensamento cristão em vista de seus primeiros escritos, podendo até mesmo arriscar dizer de uma existência, ainda que insipiente, de uma configuração formal de uma filosofia, como construção lógico-argumentativa e razão prático-comportamental.

2.3 INFLUÊNCIAS DA FILOSOFIA GRECO-ROMANA NO PENSAMENTO CRISTÃO

É imprescindível notar o caráter racional dos escritos cristãos do segundo século, o que já os qualifica na ordem dos saberes como uma filosofia. Entretanto não está, ainda, totalmente configurada ou estruturada em um sistema autônomo, pois, como foi visto, seu nascedouro consiste sistematicamente num complexo de crises epistemológicas. Isto nos faz crer também que esta filosofia, mesmo ainda em formas

⁸⁹ Esta denominação é cunhada a partir da interpretação da filosofia atenagoriana, e só pode ser compreendida a partir desta compreensão. De maneira geral seria uma estrutura ética que tem como fundamento o julgamento das ações cristãs a partir de seus princípios base, donde se mediria seu merecimento ou não de uma vida ressurreta.

incipientes, agregou para si toda a erudição lingüística usada no meio filosófico, fato este normal se considerarmos a premissa metafísica aristotélica de que do nada, nada vem; ou se admitirmos o princípio histórico hegeliano de que todo pensamento é filho de seu tempo.

Neste sentido, é inegável e até mesmo inevitável a influência do ambiente filosófico para a edificação do pensamento cristão. Dizendo mais, seria até mesmo necessário para que houvesse de fato uma filosofia cristã⁹⁰. Estas influências podem ser vistas de dois modos: pelas citações diretamente encontradas nos textos tanto de Justino quanto de Atenágoras; e nas interpretações feitas a partir dos mesmos como forma de identificação das idéias de das correntes já discriminadas no primeiro capítulo.

Tanto Justino como Atenágoras recheiam seus textos de citações de filósofos na tentativa de demonstrar que suas teorias estão em conformidade com aqueles que já possuem um prestígio social no conjunto das ciências filosóficas. Dentre os mais citados estão Sócrates, Platão, os estóicos e os poetas gregos com suas mitologias. Quanto a Sócrates, Justino, o cita querendo fazer uma analogia entre este e os cristãos. Assim como Sócrates exerceu com veemência sua atividade filosófica em busca da verdade e teve de ser submetido ao tribunal grego, sendo condenado; também seria assim com o Cristianismo, na tentativa de ensinar a verdade, são perseguidos pelo tribunal romano e condenado de morte todos que se declaram cristãos:

⁹⁰ Esta concepção segue o pensamento dialético hegeliano, que a síntese é a “reunião que constitui a totalidade”, isto inclui perfeitamente o pensamento das demais correntes filosóficas dentro do Cristianismo. Cf. HEGEL. *Lições sobre a História da Filosofia*. In VERGEZ e HUISMAN, 1984, p. 282.

Quando Sócrates, com raciocínio verdadeiro e investigando as coisas, tentou esclarecer tudo isso e afastar os homens dos demônios, estes conseguiram, por meio de homens que se comprazem na maldade, que ele também fosse executado como ateu e ímpio, alegando que ele estava introduzindo novos demônios. Tentam fazer o mesmo contra nós. (JUSTINO, 1995, p. 22)

De Platão, de modo geral, ambos o cita com referência sempre a divindade. Seja como o criador ou ordenador do mundo, seja pela transcendência, seja pela unicidade, seja pela racionalidade, ou também, como juiz universal:

Platão, portanto, diz o seguinte: 'Ao Criador e Pai de todo o universo não só é difícil encontra-lo, mas, uma vez encontrado, é difícil manifesta-lo a todos', dando a entender que o Deus incriado e eterno é um. [...] Portanto, se Platão não é ateu, por entender que o artífice do universo é um só Deus incriado, muito menos o somos nós, por saber e afirmar o Deus, por cujo Espírito tudo é mantido. (ATENÁGORAS, 1995, p. 127)

A Filosofia do Pórtico (Estoicismo) é citada tanto como justificativa da própria divindade, quanto, como alusão analógica da noção metafísica da pós-morte: ???????????. Outras personagens importantes do mundo grego são citadas com menos expressão como Heráclito, Xenofonte por Justino; e os Pitagóricos, os Peripatéticos, os Pré-socráticos (Empédocles e Tales), os poetas (Homero, Hesíodo, Sófocles), o historiador Heródoto e também Aristóteles, por Atenágoras.

Quanto às interpretações feitas a partir dos textos, o que é notável é a semelhança lingüística com as demais correntes. Algumas idéias utilizadas tanto por Justino como por Atenágoras, remetem imediatamente ao seu contexto sócio-filosófico.

⁹¹ Traduzida para o latim como *Conflagrazione*, este termo utilizado tanto por Heráclito como pelos estóicos pode ser entendido como "catástrofe final que fecha um ciclo do mundo com sua destruição total pelo fogo" (ABBAGNANO, 2000, p. 173).

Em síntese, apresentam-se alguns conceitos comuns tanto aos filósofos cristãos como as demais correntes em vigor do século II.

A primeira noção análoga é a posição helênica da verdade em oposição às opiniões. Justino argumenta em favor da validade de um argumento filosófico: “A razão exige dos que são verdadeiramente piedosos e filósofos que, desprezando as opiniões dos antigos se estas são más, estimem e amem apenas a verdade” (JUSTINO, 1995, p. 19). Esta idéia também é contemplada pelos Neoestóicos. Como se pode perceber em Epicteto (1966, p. 46): “A grandeza do entendimento não se mede pela extensão; mede-se pela verdade e certeza das opiniões” ou também em Marco Aurélio (1980, p. 274): “Não sejam tuas opiniões aquelas que o insolente adota ou quer que tu adotes, mas verifica se, em si mesmas, se conformam com a verdade”.

Outra idéia muito comum no mundo helênico é a concepção antropológica dual. Atenágoras discorrendo sobre a ressurreição expressa bem esta doutrina:

[...] a alma, sendo e permanecendo uniformemente na natureza em que foi criada e trabalhando naquilo que naturalmente lhe corresponde (e corresponde a ela presidir e comandar os impulsos do corpo e julgar e medir tudo o que ocorre em qualquer momento, servindo-se de critérios e medidas convenientes); quanto ao corpo, movendo-se conforme a natureza do que naturalmente lhe corresponde e recebendo as transformações para as quais está destinado e todas as outras de idade, forma e tamanho, também lhe cabe a ressurreição. (ATENÁGORAS, 1995, p. 184).

Esta mesma forma antropológica é teorizada pela maioria das correntes contemporâneas como por exemplo nos neoestóicos Epicteto (1966, p. 50): “Compomos de duas naturezas assaz distintas: de um corpo que nos é comum com os animais e de um espírito que nos é comum com os deuses”; e ainda em Marco Aurélio (1980, p.

286): “Sou formado de corpo e alma. Ao corpo, tudo é indiferente, porque não pode inquietar-se. À inteligência tudo que não é operação sua é indiferente [...]” e nos neopitagóricos que, segundo Reale e Antiseri (1990, p. 333) afirmam: “[...] trazem à baila a doutrina da espiritualidade da alma e de sua imortalidade”; e nos neoplatônicos, como Plotino, conforme cita Vergez e Huisman (1986, p. 89), afirma: “Que é, então, a alma, que, fabricando o corpo, modelando-o, dando-lhe a forma e a ordem, tudo reduz à unidade?”

Contudo, as influências mais importantes são aquelas que, de certo modo, formam o *corpus*⁹² da filosofia cristã: a teoria do ????? e a estrutura Ética. A teoria do ????? é vista tanto em Justino como em Atenágoras como:

[...] o Filho é o primeiro broto do Pai, não como feito, pois desde o princípio Deus, que é inteligência eterna, tinha o Verbo em si mesmo; sendo eternamente racional, mas como procedendo de Deus, quando todas as coisas materiais eram natureza informe e terra inerte e estavam misturadas as coisas mais pesadas com as mais leves, para ser sobre elas idéia e operação. (ATENÁGORAS, 1995, p. 131)

Em outras palavras o ????? é encarado como o “Verbo de Deus”, isto é, a forma pela qual Deus se relaciona com suas criaturas. É a linguagem racional inteligente divina, mas não como mero instrumento lingüístico, mas muito próximo daquele sentido dado pelo segundo Wittgenstein, onde “a linguagem estabelece ontologia” (Wittgenstein apud ALVES, 1999, p. 84). Todavia, o sentido ontológico do ????? já era contemplado pela filosofia clássica. A começar por Heráclito, que citado por Sexto Empírico apud Civita (2000, p. 86) vai dizer: “[...] Por estas palavras tendo explicitamente exposto que por participação da razão divina tudo fazemos e pensamos, pouco depois

⁹² Extrato ou Estrutura Fundamental (Tradução e Significação nossa).

prossequindo, acrescenta: [...] o que outra coisa não é senão uma explicação da maneira como tudo é dirigido”. Também é sistematizada pela física Neoestóica: “Deus é Razão, é Logos [sic], o ordenador das coisas da natureza e o autor do universo, é o destino, necessidade suprema” (BRUN, 1986, p. 58). E por fim pelo neo-platônico Filon de Alexandria:

[...] Pues nada mortal podría haberse a semejanza del Altísimo y Padre del Universo, sino más bien tan sólo a la del segundo Dios, es decir, su Logos. Pues la impronta espiritual en el alma del hombre tuvo que ser impresa por el Logos divino, pues Dios, que está antes del Logos, está por encima de toda esencia espiritual. Y no era lícito que nada que entrase en la generación pudiera tener semejanza con la Idea incomparable, que está por encima del Logos y ocupa el lugar más alto⁹³. (FILON apud LEIPOLDT e GRUNDMANN, 1975, p. 328)

No que se concebe por estrutura Ética, tanto Justino como Atenágoras, refletem que o sentido existencial da própria filosofia estaria em sua finalidade prática:

Com efeito, quem, dentre os que analisam os silogismos, solucionam os equívocos, esclarecem as etimologias, ou que ensinam os homônimos e sinônimos, os categoremias, os axiomas, o que é o sujeito e o que é o predicado; quais desses prometem fazer felizes os seus discípulos por essas ou semelhantes doutrinas? [...] Entre nós, porém, é fácil falar a pessoas simples, artesãos e velhinhas que, se não são capazes de manifestar a utilidade da sua religião, a demonstram pela prática. Com efeito, não aprendem discursos de cor, e sim manifestam boas ações: não ferir a quem os fere, não perseguir na justiça a quem os despoja, dar a todo aquele que lhes pede e amar ao próximo a si mesmo (ATENÁGORAS, 1995, p. 132-33).

⁹³ [...] Pois, nada mortal poderia ter a semelhança do Altíssimo e Pai do Universo, se não, tão somente melhor o segundo Deus, isto é, o Logos. Pois, a marca espiritual na alma do homem teve que ser impressa pelo Logos divino, pois, Deus, que está antes do Logos, está a cima de qualquer essência espiritual. E não era permitido que nada que fosse gerado pudesse ter semelhança com a idéia incomparável, que está a cima do Logos e ocupa o lugar mais alto. (Tradução nossa).

Mesmo sendo uma preocupação relevante também já havia questionamentos neste sentido no mundo heleno-romanizado, conforme se observa no epicurista Luciano apud Comby e Lemonon (1988, p. 49), levando as especulações puras darem lugares a preceitos morais:

[...] Mais ainda há uma coisa à qual, creio, não deste atenção; é que a virtude consiste na ação, isto é, na prática da justiça, da sabedoria e da coragem. Vós, ao contrário, e quando digo vós, entendo os corifeus da filosofia, vós negligenciais a procura e a prática dessas virtudes e vos ocupais de miseráveis palavras, de silogismos e de questões importunas, e passais nisso a maior parte da vossa vida, e aquele que nessas coisas se mostra superior aos outros é tido por vós como ilustre vencedor.

À luz das reflexões a cima, tende-se, precipitadamente, a dogmatizar a exclusão total da possibilidade do Cristianismo como pensamento filosófico. Contudo, como já dito, o uso formal de conceitos e terminologias próprias de um determinado contexto não pode ser o critério único de análise para se afirmar tal questão. Haja vista que um sistema ou mesmo uma corrente filosófica deve ser cercadas de parâmetros semióticos que lhe conferem significado e sentido. O Cristianismo, portanto, mesmo em sua incipiente tentativa racional, já se posiciona no campo das idéias de modo já atribuir seus primeiros sentidos e significados. Partindo do pressuposto da pretensão semântica totalitária de uma corrente filosófica, o Cristianismo em seu ??????????(devir), se mostrará seguro em seus conteúdos filosóficos conferindo-lhes a significação necessária e suficiente para se designar uma filosofia. Isto é o que será demonstrado no próximo capítulo.

3-ANTI-TESE: O CRISTIANISMO COMO FILOSOFIA

3 ANTI-TESE: O CRISTIANISMO COMO FILOSOFIA

A primeira metade do século III é caracterizada pelo um período de relativa tranqüilidade para os cristãos, principalmente entre os anos 203 a 235 d. C., após a última perseguição de Sétimo Severo (146 d.C. – 211 d.C.). Esta “calmaria” pode ser agregada às condições que contribuíram para o florescimento de um movimento intelectual cristão em Alexandria (FIGUEIREDO, 1988, p. 14).

3.1 A ESCOLA DE ALEXANDRIA

Alexandria muito mais que uma simples cidade era um ambiente cultural e filosófico de grande importância para o Oriente. Figueiredo (1988) chega afirmar que no sentido cultural Alexandria era mais importante que a própria sede do império, isto é, a cidade de Roma. Este ambiente, ainda, se caracterizava por ser um grande pólo do artesanato e comercial e contabilizava cerca de quinhentos mil habitantes (BOEHNER e GILSON, 1982, p. 33). Contava, também, com grandes instituições de ensino, que eram verdadeiros modelos de organização: o *Museion* e o *Serapion*, que possuíam a maior

biblioteca da antiguidade. Em fim, Alexandria era na verdade um grande pólo científico, na qual se encontravam filósofos, poetas, matemáticos, artistas entre outras expressões.

Desde os fins do século II o Cristianismo vinha, aos poucos, se desenvolvendo intelectualmente e se estabelecendo autonomamente como corrente filosófica. Entretanto, somente a partir do contato cultural alexandrino, que este movimento intelectualista e filosófico cristão pôde, de fato, se consolidar, haja vista, o enorme intercâmbio intelectual que se estabelecia em tal cidade. Costuma-se atribuir a fundação da Escola Alexandrina, denominada *??????????*, por Panteno⁹⁵, um estóico convertido (FRAILE, 1986, p. 118). Foi sucedido por Clemente, que se dedicou a trabalhar o método hermenêutico filoniano, a alegoria; que por sua vez o foi por Orígenes. Com este último, a Escola de Alexandria deixa seu caráter privado ou simplesmente apologético-catequético-doutrinário e se torna uma verdadeira escola de ensino superior, no qual de, de fato, se filosofava o Cristianismo. Como professor, abre as portas para alunos tanto cristãos como para judeus e gregos. Traça um projeto pedagógico em dois níveis: a) instrução preliminar dos catecúmenos, ministrado por Héraclas; b) e o curso superior ministrado por ele, onde se aprofundava o saber, e era aberto a todos (FIGUEIREDO, 1988, p. 77).

Contudo, a marca principal da Escola Alexandrina está na “revolução” propiciada por sua filosofia. Enquanto que os apologistas do século II tinham como preocupação primeira a defesa do ser cristão, num âmbito ontológico, ou seja, toda a construção

⁹⁴ Expressão grega que não se tem uma tradução específica, por isso conservou-se a língua original.

⁹⁵ Panteno foi estóico e após a conversão pregou o Evangelho no Oriente, supondo-se que tenha chegado até a Índia. Retornando ao Egito, assumiu a direção da Escola de Alexandria. Não deixou escritos, mas teve por discípulo Clemente que deu continuidade aos trabalhos na escola. (BOEHNER e GILSON, 1982, p. 33).

racional girava em torno da permanência existencial do Cristianismo como ente filosófico; os pós-apologistas do século III reposicionam este foco no próprio conhecimento, colocando-o como centro do próprio ente cristão, isto é, na verdadeira ~~??????~~ (sabedoria). Esta virada epistemológica, marca substancialmente a diferença entre o pensamento ontológico cristão do século II para o gnosiológico do século III. Assim estaria instalada e configurada a sede principal da Escola Filosófica Cristã, em um ambiente que muito contribuía para tal conformação.

Para melhor entender como este impulso filosófico cristão se solidificou, faz-se necessário adentrar no pensamento dos dois expoentes da Escola de Alexandria, Clemente e Orígenes de Alexandria, a fim de perceber os elementos constituintes da filosofia nascente e quais são suas implicações estruturais para a configuração de uma filosofia cristã.

3.1.1 Clemente de Alexandria

Tito Flávio Clemente é de origem gentia⁹⁶ e provavelmente tenha nascido, segundo Boehner e Gilson (1982), em Atenas no ano 150 d.C. Dedicou-se aos estudos e percorreu várias escolas, mas ao que parece, nenhuma delas o havia satisfeito em seu itinerário pela sabedoria. Convertido ao Cristianismo percorreu várias regiões como a Grécia, a Ásia Menor e a Palestina, mas só se fixou quando se discipulou com

⁹⁶ A palavra gentio designa um não-israelita e deriva do termo Latim "gens" (significando "clã" ou um "grupo de famílias") e é muitas vezes usada no plural. Os tradutores cristãos da Bíblia usaram esta palavra para designar colectivamente os povos e nações distintos do povo Israelita. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Gentios>

Panteno na cidade de Alexandria. Com a morte de seu mestre em 200 d. C., assumiu a direção da Escola de Alexandria. Por motivos de perseguição, em 202 d. C., deixa Alexandria e parte para Cesaréia na Capadócia, para junto de seu ex-discípulo o bispo Alexandre. Conforme os mesmos comentadores, é provável que não tenha voltado mais ao Egito. Falece entre os anos 212 e 217 d.C., onde é mencionado na carta do bispo Alexandre endereçada a Orígenes.

Entre suas obras, que conforme Boehner e Gilson (1982) foram inúmeras, são consideradas autênticas a chamada “trilogia alexandrina”: *Exortação aos Pagãos*, *O Pedagogo* e *Stromata*. Esta trilogia, já revela sua forma processual de entender a filosofia, ou seja, o seu pensamento se constitui num grande itinerário pedagógico.

O complexo e vasto sistema filosófico de Clemente deve ser entendido como uma dinâmica para a sabedoria ou para a “verdadeira gnose”⁹⁷, ao contrário do absolutismo das correntes helênicas. Aqui se percebe já a mudança focal do pensamento cristão do século II para o século III, enquanto as apologias traziam como centro o “ser cristão” como forma ontológica, Clemente tem a sabedoria como meta. Olhando para a racionalidade helênica, o mesmo percebe que a filosofia é “o estudo da sabedoria” (CLEMENTE, 2006, p. 11) e por sabedoria define “conhecimento das coisas divinas e humanas e suas causas” (CLEMENTE, 2006, p. 11). Este conceito é vinculado ao de ??????: “*l’ illuminazione che fa scomparire l’ ignoranza e ristabilisce la vista*”⁹⁸. (CLEMENTE, 1937, p. 52).

⁹⁷ Clemente traça críticas duras contra os movimentos gnósticos, mas não despreza totalmente o conceito gnóstico, apenas o identifica com a noção da sabedoria cristã, isto é, haveria sim um estado de gnose, mas este seria a própria iluminação divina. (Cf. CLEMENTE, 1937, p. 52).

⁹⁸ “iluminação que faz desaparecer a ignorância e restabelecer a visão.” (Tradução nossa)

Outra diferença pode ser notada entre os apologistas e os pos-apologistas, enquanto que Justino e Atenágoras identificavam o Cristianismo com a verdadeira filosofia, colocando-o como a própria verdade filosófica, Clemente concebe a verdade como una, em consonância com o neoplatonismo plotiniano (CLEMENTE, 2006, p. 20) e ela seria o próprio ????? (CLEMENTE, 1937, p. 100), enquanto que o Cristianismo seria o condutor por excelência para esta verdade, em outros termos, a verdade por ser única se manifesta em modalidades e deve ser interpretada (CLEMENTE, 2006, p. 14).

Do ponto de vista metodológico, Clemente se diferencia de seus precursores por adotar uma escrita bem mais analógica e fundamentativa. Justino não configurou uma metodologia própria, adequou a alegoria, e os diálogos aos moldes platônicos à proposta demonstrativa da apologética; Atenágoras enriqueceu seus textos com uma metodologia apologética-demonstrativa rica em citações; Clemente, portanto define que está usando uma estilística denominada “erudita” (CLEMENTE, 2006, p. 7). Esta se configura por três pontos: a fundamentação através de citações, a alegoria interpretativa e a analogia explicativa.

A proposta de Clemente é engendrar um itinerário pedagógico que leve a pessoa à sabedoria. Esta só pode ser atingida mediante um treinamento, isto significa que, o conhecimento está intrinsecamente ligado com a prática do ensino: “[...] Mas se a ignorância é desejo de treinar e de instrução, ensinando então produz conhecimento das coisas divinas e humanas.” (CLEMENTE, 2006, p. 13) Esta é a originalidade filosófica de Clemente, mesmo que Platão tenha elaborado uma “*paidéia*”⁹⁹, sua

⁹⁹ Este termo grego, de correlato latino *humanitas*, corresponde a “formação do homem como tal, ou seja, educação devida às boas artes peculiares do homem, que o distinguem de todos os outros animais” (ABBAGNANO, 2000, p. 225).

concepção inatista¹⁰⁰ de que as idéias apenas devem ser lembradas no sujeito cognoscente (teoria da ?????????), se difere de Clemente, alegando que o conhecimento é produção, ou seja, é produto dialético da prática pedagógica: “[...] o selo seguro do conhecimento está composto de natureza, educação e exercício” (CLEMENTE, 2006, p. 11). Aqui, o conceito de sabedoria se distingue de verdade, já que, aquela é vista num sentido muito mais amplo do que a simples identificação com esta. Ela está relacionada, todavia, ao modo de vida, incluindo a própria verdade (CLEMENTE, 2006, p. 13); e essa seria, em última instância, o ????? (CLEMENTE, 1937, p. 100). Isto quer dizer que, a pedagogia clementiniana conduziria a pessoa ao modo de ser da sabedoria, de forma a se aproximar da verdade (CLEMENTE, 2006, p. 10).

Para isto, confere como primeiro pressuposto o conceito de ??????. Assim como Justino e Atenágora, o ?????? é o Verbo divino que co-participa da divindade, e é também uno. (CLEMENTE, 1937, p. 72). Entretanto sua manifestação não é unitária, mas possui múltiplas funções. Isto é garantido pela própria potencialidade múltipla da sabedoria divina: “Com razão, então, o apóstolo chamou a sabedoria de Deus ‘mutipla’ e que manifestou seu poder ‘em muitos departamentos e em muitos modos’ – por arte, por conhecimento, por fé, através de profecia – para o nosso benefício” (CLEMENTE, 2006, p. 10). Neste sentido, a modalidade da ação do ?????? também se configura em uma pluralidade de ação.

¹⁰⁰ Doutrina segundo a qual no homem existem conhecimentos ou princípios práticos inatos, ou seja, não adquiridos com a experiência ou pela experiência e anteriores a ela (ABBAGNANO, 2000, p. 548).

Em sua obra *????????????*¹⁰¹, O *?????* é reconhecido por sua função pedagógica. Segundo Clemente (1937) três são as funções básicas do *?????*, de acordo com as categorias encontradas mesma no homem: o costume religioso, a ação e a paixão. Sobre o primeiro, o *?????*, identificado também como *????????????????*¹⁰² tem como função guiar ao culto divino que é o fundamento da própria fé. Do segundo modo – a ação – o *?????* assume a função de aconselhador, e do terceiro, a função de consolador. Estas três funções básicas de criteriologia antropológica conferem ao *?????* sua condição por excelência de *?? ????????*¹⁰³. Esta modalidade do *?????* tem como característica principal o aspecto prático, ao contrário do conceito de *?????* estóico e filoniano que apenas funciona como garantia de princípio no plano teórico da cosmologia. O *?? ??????? ???* (O Pedagogo) é aquele que tem por função elevar a alma, ou seja, sua ação é uma implicativa qualitativa para a sabedoria, rebatendo uma mera ação erudita com intuítos racionais (CLEMENTE, 1937, p. 6).

A condição de guia do *?????? ? ? ????????* (O Pedagogo) permite, então, as condições de uma vida moral reta, se posicionando como reformador dos costumes religiosos e exortando as obrigações essenciais através de conselhos e exemplos. Assim, mediante tal metodologia, indica imitar o bem e a evitar o mal (CLEMENTE, 1937, p. 6 e 8). Isto só é possível graças a sua própria condição ontológica de absoluta liberdade e por ser a pura vontade divina (CLEMENTE, 1937, p. 44 e 48). Aqui estaria uma distinção substancial da concepção do *??????* de Justino e Atenágoras para Clemente, enquanto que os primeiros identificavam o *??????* como a inteligibilidade

¹⁰¹ Título original da obra *O Pedagogo*.

¹⁰² Este termo que significa Exortação à Filosofia, foi usado como título de livro por Aristóteles, Epicuro, Cleante e outros (ABBAGNANO, 2000, p. 805).

¹⁰³ O Pedagogo.

divina, num âmbito racionalista, este aponta o ?????? como a livre inspiração volitiva da divindade, isto é num âmbito mais voluntarista¹⁰⁴. Dito isto, pode-se traçar as linhas gerais do itinerário pedagógico clementiniano.

De acordo com Clemente (2006, p. 9), toda arte ou ciência provém de Deus: “[...] a Bíblia chama toda a ciência secular ou arte pelo nome de sabedoria (há outras artes e ciências inventadas mediante a razão humana) e aquela invenção artística e habilidade é de Deus [...]”. Portanto, todo conhecimento na qual o ser humano entra em contato tem uma procedência da “Sabedoria Múltipla de Deus”. Para se alcançar à sabedoria, que seria a modalidade por excelência do conhecimento, pois abrangeria a racionalidade, a boa conduta e a fé, é necessário passar por certas etapas cognitivas.

A filosofia, como a forma racional do conhecimento, é encarada por Clemente como uma etapa necessária para a sabedoria, pois além de estar de acordo com a “razão geral” (CLEMENTE, 2006, p. 9), ela tem um caráter preparatório:

[...] Nós então afirmamos, que aquela filosofia é caracterizada pela investigação da verdade e da natureza das coisas (esta é a verdade da qual Deus disse: ‘eu sou a verdade’); e que é o treinamento preparatório para o resto em Cristo, exercita a mente, desperta a inteligência e procria uma astúcia [...] (CLEMENTE, 2006, p. 12)

Desta maneira, o uso da filosofia ou da própria racionalidade não se constitui um fim em si mesmo, mas uma “cultura preparatória” necessária do processo pedagógico e a própria condição de possibilidade do encontro com a sabedoria (CLEMENTE, 2006, p. 11). Esta é uma preocupação recorrente na obra de Clemente, pois o mesmo, sabe

¹⁰⁴ Esta querela entre racionalistas e voluntaristas diz respeito do primado do movimento humano, para os primeiros a razão é quem move o ser humano, já para o segundo pe a vontade. Tal embate perpassará toda a idade média e chegará seu auge com Tomas de Aquino (racionalista) e Duns Escoto (voluntarista). Cf. GARCIA, 1997, p. 227.

das críticas dentro do próprio movimento cristão quanto ao uso da racionalidade filosófica na justificação cristã¹⁰⁵ (CLEMENTE, 2006, p. 7). Trata, então de vincular a filosofia aos aspectos da fé. Primeiramente atribui à filosofia um modo de ser da Divina Providência, já que, a filosofia possui em sua natureza um “espírito de percepção” da verdade que possui. (CLEMENTE, 2006, p. 28). Sendo assim, a relação fé-razão se torna algo necessário, declarando a impossibilidade da compreensão das coisas da fé sem a razão. Outra também, é a necessidade da argumentação, sem a linguagem a fé não poderia ser comunicada e muito pior, nem defendida, e esta argumentação é faculdade exclusiva da racionalidade que contribui para apreensão da fé. (CLEMENTE, 2006, p. 13). O vínculo fé-razão também possui um segundo sentido. Clemente percebe que nem toda filosofia é digna de confiança, como o Epicurismo e a Sofística. Ambas, se auto prerrogam donas da verdade mas nada dizem a respeito delas, todavia, a insistência se sustenta ao afirmar que a função da racionalidade está na proteção da própria fé (CLEMENTE, 2006, p. 16).

A respeito da verdade, como já foi mencionada, ela é uma no ????? e se manifesta de maneira distinta nas diversas correntes. A diferença da teoria da verdade em Justino para Clemente, está justamente em sua manifestação. Para o primeiro, ela se manifesta como “germe” (????????????????), já no segundo, ela se refere pela modalidade. Isto implica na necessidade da razão, que faz o trabalho de interpretação dos modos da verdade (CLEMENTE, 2006, p. 14). A esta concepção de verdade em

¹⁰⁵ Desde o início da formação do pensamento cristão, se percebe o embate entre as teorias judaizantes e as helênicas. O uso dos conceitos filosóficos na constituição do pensamento cristão não foi visto por todos os cristãos de forma positiva. Acreditava-se que o Cristianismo se convergia na própria verdade por si mesmo, enquanto que a filosofia pagã estava no erro ou na mentira. O confronto que perpassou os três primeiros séculos teve como representantes os judaizantes do primeiro século, Taciano (discípulo de Justino), Hermes, Teófilo e Irineu, no segundo século. Mas o grande nome da refutação filosófica no Cristianismo veio no terceiro século: Tertuliano. Para ele, o Cristianismo se sustenta por si só, bastando somente a fé (FRAILE, 1986, 75-77). Provavelmente, Clemente tenha enfrentado as críticas tertulianas quando da composição de sua obra.

modalidade, Clemente estrutura sua teoria, já mencionada também por Justino e Atenágoras, a tese de que a filosofia e a própria ciência não é fruto da cultura clássica. Mediante tal postura e vivendo em um ambiente helenizado, percebe que as influências orientais, principalmente dos egípcios, dos árabes e dos hebreus, foram determinantes na configuração do conhecimento científico e filosófico:

Assim, a filosofia, uma coisa de utilidade mais alta, floresceu na antiguidade entre os bárbaros, irradiando sua luz por cima das nações. E depois veio para a Grécia. Em primeiro grau era os profetas dos egípcios; e o Caldeus entre os assírios; e o Druids [sic] entre os Gauls; e o Samaneans entre o Bactrians; e os filósofos do Celta; e o Magi dos persas que predisseram o nascimento do Salvador e entraram na terra da Judéia guiado por uma estrela. (CLEMENTE, 2006, p. 24)

Esta percepção o faz elaborar uma extensa cronologia mítico-histórica tentando conjugar as duas tradições Ocidental e Oriental de modo a culminar no nascimento de Cristo, que é o ?????? divino do qual contém em si, toda a potência da verdade. Por este motivo mesmo, reconhece que a importância filosófica não está na filosofia clássica de Platão e Aristóteles, mas na filosofia Helênica, que conteria todo o conteúdo para o ensino verdadeiro: “treinando de algum modo, modelando o caráter e ajustando a Providência para a recepção da verdade” (CLEMENTE, 2006, p. 27).

A limitação da teoria da anterioridade filosófica do oriente sobre o ocidente exposta em Clemente, contudo, está no fato de ter como ponto de partida o Judaísmo, especificadamente, a figura de Moisés. Mas seria cobrar demais de Clemente uma postura neutra em um ambiente extremamente complexo e cheio de crises do terceiro século.

É dentro desta concepção mesmo que Clemente fundamenta também sua estrutura ética como síntese perfeita entre fé e razão. A construção da ética clementiniana tem como fundamentação a Lei Mosaica. Aquilo que pareceria ser uma lei dura é para Clemente uma “ordenação divina” (CLEMENTE, 2006, p. 52). De acordo com o mesmo esta lei surgiu frente a uma necessidade de se conter tantas transgressões, por isto se configurou como uma norma mantenedora da ordem pelo medo. Este seria a base do princípio ético: a disciplina. Uma ética da disciplina, de fundo mosaico, teria como função: a possibilidade de uma vida social e a garantia da justiça nos âmbitos objetivos; e a correção da alma e o treinamento moral nos âmbitos subjetivos (CLEMENTE, 2006, p. 52). O grande modelo do sujeito ético é a figura de Moisés, em analogia ao modelo platônico do “filósofo perfeito”¹⁰⁶ como portador das virtudes suficientes que garantem a vida moral e política. E a estrutura impositiva de garantia ética é a própria Lei: “A Lei deste homem que possui conhecimento é o preceito econômico; ou bastante, a lei é o preceito de conhecimento.” (CLEMENTE, 2006, p. 52) Esta é configurada em três modalidades: Simbólica, Preceitual de Conduta ou Profética (CLEMENTE, 2006, p. 55). Uma ressalva deve ser feita, apesar de o sujeito ético ter como modelo a figura de Moisés, quem de fato imputa a ação ética, tanto no sentido de instruir ou punir mediante uma disciplina pautada na Lei, é o *pedagogo* (Pedagogo), isto é, o *filósofo* por excelência. A figura de Moisés só teria sentido vinculada ao *Verbo Divino* (Verbo Divino).

O propósito da “Ética da Disciplina” é o processo contínuo de apreensão da sabedoria, como modalidade de vida, e tem por efeito a ascensão a Deus. Este é também, o aspecto da transcendência cultural na eticidade, ou seja, as ações e os

¹⁰⁶ Cf. PLATÃO. O Político. In. *Diálogos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

comportamentos devem-se conformar com princípios que ultrapassam toda forma cultural, defendendo, portanto, que a ética é anterior à própria cultura, por seu aspecto universal e divino (CLEMENTE, 2006, p. 58). Este processo ético-pedagógico é entendido como Dialética. A Dialética, para Clemente é:

[...] a ciência que analisa os objetos do pensamento, e mostra abstratamente e por si só o substrato individual das existências ou o poder de dividir as coisas em geral que desce às propriedades mais especiais e apresenta cada objeto individual a simplesmente ser contemplado como ele é. (CLEMENTE, 2006, p. 55)

Portanto, a dialética como processo racional, comportamental e divino tem por excelência a obrigação de retirar do sujeito ético toda e qualquer espécie de ??????. Esta concepção ética de caráter estoica pressupõe a validade e importância da operacionalidade da razão, na condução dialética para Deus (CLEMENTE, 2006, p. 55). Sinteticamente é configurada nas seguintes etapas: a Linguagem (na figura da palavra), a ciência natural, a filosofia (no modo de objetos da intelectualidade), a ética (com as virtudes) e a própria sabedoria (síntese final). (CLEMENTE, 2006, p. 58).

Como pressuposto ético, Clemente entende que é necessário se debruçar na própria possibilidade do conhecimento e como este se liga com a fé. Em sua teoria do conhecimento alguns postulados são importantes, A primazia da ação está na livre escolha que se configura na forma de desejo (o voluntarismo). E se o desejo funda a ação, então é necessário admitir que a fé seja o princípio para toda e qualquer coisa. Em outras palavras pode-se dizer, se o que move toda e qualquer ação é o desejo, como configuração da própria liberdade; a escolha tem a ver com a fé por ser esta “um consentimento unido a um objeto não visto, como certamente a prova de uma coisa

desconhecida é um consentimento evidente”. Assim, o fundamento movente de toda ação é a fé (CLEMENTE, 2006, p. 59)

Neste sentido a fé deve passar para o conhecimento como uma escolha firme e útil ao intelecto. Assim estaria posto sua Teoria do Conhecimento, a verdade reside em quatro movimentos básicos da consciência a partir da livre escolha: a Sensação, a Compreensão, o Conhecimento e a Opinião. Tanto a Sensação como a Compreensão são por si evidentes, isto é, possuem uma faculdade de impressão e identificação fenomênica evidentes. Neste sentido, estão na ordem da Fé, o sujeito acredita, de fato, que aquilo que seus sentidos expressam possui uma evidência tal que não duvidam de tais faculdades. Os conjuntos das informações da Sensação e da Compreensão formam o Conhecimento, como síntese perfeita operada pela razão. A Opinião seria, contudo a possibilidade do erro da síntese feita pela razão. (CLEMENTE, 2006, p. 60) Estaria, portanto, no âmbito da contingência humana que não opera infinitamente. Com esta maneira de se entender o movimento da consciência, estaria demonstrada a primazia da fé sobre a razão quanto aos fundamentos, pois ela é um modo do próprio conhecer; e estreitado a relação de necessidade entre fé-razão, na busca da sabedoria: “Conhecimento, adequadamente, é caracterizado por fé; e fé, por um tipo de correspondência mútua e recíproca divina, é caracterizada por conhecimento” (CLEMENTE, 2006, p. 61).

E por fim, Clemente fala do conteúdo de sua ética, isto é, uma disciplina pautada pela conexão interna das virtudes cristãs. Partindo da resignificação do medo ou temor, que outrora era visto como a causa do mal, o medo é visto como a garantia do cumprimento da Lei, a possibilidade da administração e da governabilidade social, isto

é, a garantia da própria moral, a conscientização da Lei e a evidenciação do mal, já que, faz parte do bem apontar o mal (CLEMENTE, 2006, p. 66-67).

Ao contrário dos estóicos, que repudiava toda e qualquer presença de perturbação na alma, o medo não consistia numa perturbação em sentido de ????????, mas uma condição inicial de abertura para as outras virtudes no processo de ascensão a Deus. Do medo, provinha o arrependimento ou a resignação, criticada muitos séculos depois por Nietzsche (2005), que conduzia à esperança. Esta última é condição fontal para o amor, somente quem tem esperança pode amar, pois vê no outro um alter-ego: “[...] E um sócio é outro ego. E conseguinte amar é hospitalidade, enquanto sendo [...] um delicado tratamento de estranhos.” (CLEMENTE, 2006, p. 69). Assim nasce a “filantropia cristã”, como um gesto de amor fraterno e natural para com os homens. Neste sentido se dá o pensamento pedagógico-ético de Clemente, como ele mesmo diz: uma verdadeira ?????? (sabedoria).

3.1.2 Orígenes de Alexandria

Dos quatro filósofos cristãos que esta obra pretende apresentar, Orígenes é o único de procedência cristã. Aparentemente, parece um dado irrelevante, mas ao contrário, constitui um fato substancial para o desenvolvimento do pensamento cristão. A fonte biográfica mais usada pelos seus comentadores é o VI livro da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia (FRANGIOTTI in. ORÍGENES, 2004, p. 9 - Introdução).

¹⁰⁷ Este termo pode significar em sentido geral como afeição ou modificação passiva, utilizada pelos estóicos como a fonte da impossibilidade de se alcançar a sabedoria. (ABBAGNANO, 2000, p. 739).

De acordo com o comentário de Frangiotti, na introdução da obra *Contra Celso* de Orígenes (2004), relata que este nasceu em Alexandria no ano de 185 d. C. numa família originalmente cristã. Perdera o pai muito cedo na perseguição de Severo em 202 d. C. e teve que sustentar sua mãe e seus irmãos menores. Graças aos ensinamentos deste, em ciências clássicas e as sagradas escrituras, pôde aos 18 anos assumir a docência em gramática.

Contudo, sua carreira, de fato, se emplacou quando por convite do bispo de Alexandria, Demétrio, assumiu a catequese da igreja local. Percebendo a insuficiência desta na instrução dos novos convertidos, principalmente, dos intelectuais advindos das escolas filosóficas helênicas, deixa a catequese e se filia na Escola de Alexandria (??????????), onde pôde organizá-la aos moldes de um ensino superior, sendo considerado por Frangiotti in Orígenes (2004), um primeiro esboço daquilo que se configurará como universidade na Idade Média. Sua estrutura pedagógica começava com o ensino da dialética, como forma de exercitar o pensamento na lógica e na retórica; seguia-se a filosofia natural e matemática; em seqüência os estudos de ética e para coroar tal estudo as doutrinas divinas.

Com a ?????????? (Escola Alexandrina), a fama de Orígenes se espalhou e começou a se tornar uma pessoa muito influente no âmbito culto do Cristianismo. Todavia, esta fama teria logo um fim. Devido a um saque ocorrido em Alexandria, mandado pelo imperador romano Caracalla¹⁰⁸, Orígenes por constrangimento se refugia em Cesaréia junto aos bispos Teoctisto e Alexandre, que o recebe e o convida a pregar

¹⁰⁸ Marcus Aurelius Antoninus, vulgo Caracala (186-217) filho e sucessor de Sétimo Severo, foi imperador romano de 211 a 217. O apelido “Caracalla” veio do nome do manto com capuz que usava frequentemente. Morreu assassinado, sendo sucedido por Macrinus. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Caracala>, acessado: 26/09/2006.

sem ser ordenado sacerdote. Este fato, segundo Figueiredo (1988), marca o início de todos os problemas de Orígenes. Tomando conhecimento do ocorrido, Demétrio, bispo de Alexandria, condena tal procedimento e exige o retorno de Orígenes. Por uma ocasião de uma viagem à Palestina foi ordenado sacerdote pelos bispos de Cesaréia, Teoctisto, e de Jerusalém, Alexandre. Novamente, Demétrio, intervém e abre um processo contra Orígenes nos Concílios de 230 e 231 d. C. O resultado foi a condenação e excomunhão de Orígenes perdendo seus encargos de docente na Escola de Alexandria e a ilegitimidade de sua ordenação.

Mas quais seriam os motivos pelos quais levaram a condenação de Orígenes? Para Figueiredo (1988) a acusação de Demétrio, teve como motivo a pretensão deste bispo em se fortalecer no Oriente e a figura eclética e intelectual de Orígenes, lhe fazia sombra (FIGUEIREDO, 1988, p. 90), enquanto que para Frangiotti in Orígenes (2004), a questão foi de cunho moral. De acordo com tal comentador, que se fundamenta em Eusébio de Cesaréia, um fato ocorrido na vida de Orígenes lhe conferiu uma atitude amoral para o resto de sua vida. Pela interpretação de Frangiotti in Orígenes (2004), ele havia se castrado ao fazer uma leitura fundamentalista do texto de Mateus (Mt 19, 12). Isto, apesar de não ter sido usado contra Orígenes, a princípio por seu bispo, parece ter sido requisitado quando da acusação e excomunhão.

O fato é que condenado Orígenes é obrigado a deixar Alexandria e se refugiar em Cesaréia, no qual mesmo assim continuou a escrever e ensinar tendo como discípulos dois grandes nomes do pensamento cristão: Gregório, o Taumaturgo; e Jerônimo. Em 249-250 d.C. é preso na perseguição de Décio na qual gerou sua morte

em 253 ou 254 d. C. por efeito das torturas sofridas na prisão, provavelmente em Tiro¹⁰⁹.

Suas obras são vastíssimas, de acordo com seus comentadores, chegando a duas mil, contabilizada por Eusébio de Cesaréia, ou a oitocentas, moderando Jerônimo. (FRANGIOTTI in: ORÍGENES, 2004, p. 17 - Introdução). Relevando a questão numérica, pode-se, contudo, agrupar seus diversos escritos em blocos de aproximação de conteúdos. Frangiotti in Orígenes (2004) subscreve três grandes blocos de seus escritos: Obras de Crítica Textual e Exegética, com destaque para a obra *O Hêxapla*; Escritos Dogmáticos, com a obra *Os Princípios*; e Escrito Apologético, com *Contra Celso*.

O pensamento de Orígenes não foge muito à regra do pensamento clementiniano, já que, muitas de suas propostas são assumidas e ratificadas. Para Orígenes, o Cristianismo consiste numa “filosofia ensinada pelos profetas de Deus e pelos apóstolos de Jesus” (ORÍGENES, 2004, p. 256). Esta definição já revela intrinsecamente os dois pilares aos quais está construída: a tradição judaica e o movimento de Cristo. Tem como propósito filosófico a reforma do gênero humano tanto pela ameaça, seguindo a pedagogia clementiniana do temor, quanto pela promessa da virtude (ORÍGENES, 2004, p. 285). A justificativa filosófica do Cristianismo, para Orígenes (2004), se consiste em dois aspectos: o poder performativo¹¹⁰ do discurso profético e a manifestação dos fenômenos metafísicos que deles provêm, a isto se dão o nome de “Espírito e Poder”.

¹⁰⁹ Tiro da Fenícia, hoje Sur, no Líbano. (FRANGIOTTI in: ORÍGENES, 2004, p. 9 - Introdução).

¹¹⁰ Termo de L. Austin à classe de enunciados que possuem duas condições: a) não descrevem, não relatam, e não constata nada, e tampouco são verdadeiros ou falsos; b) pronunciar o enunciado é realização de uma ação ou de parte dela, como algo que não é um simples dizer algo (ABBAGNANO, p. 758).

Conforme Orígenes, filósofo é aquele que se põe diante do conhecimento como alguém que, por amá-lo, quer alcançá-lo. Neste sentido, se auto-declara: “amante da verdade” (ORÍGENES, 2004, p. 51). Mas a verdade não consiste o fim último dos que se aventuram na filosofia, e sim a sabedoria. Por sabedoria, Orígenes concebe dois sentidos, um epistemológico, que seria “a ciência das coisas divinas e humanas e de suas causas” (ORÍGENES, 2004, p. 268), em consonância com Clemente; e um metafísico: “eflúvio do poder de Deus, uma emanção da glória do Onipotente pelo que nada de impuro se introduz” (ORÍGENES, 2004, p. 268), com influências neoplatônicas plotinianas.

Com efeito, a proposta filosófica cristã mediante pressupostos, teria um sentido de condução à sabedoria, numa visão mais prática da racionalidade. Como atesta o próprio Orígenes (2004, p.243-44):

[...] Assim, se tenho certeza de que a doutrina cristã mais do que qualquer outra convida à sabedoria, devemos censurar aqueles que para justificarem sua ignorância alegam, não as palavras escritas por Celso, pois não encontramos tão descaradas se quer na boca dos simples e ignorantes, mas outras bem menos importantes, capazes de desviar as pessoas da prática da sabedoria.

Sem dúvida que, a possibilidade de acesso à sabedoria está relacionada com os dois aspectos principais trabalhados em todos os três filósofos cristãos anteriores: o ????? e a estrutura Ética. Estas duas categorias possibilitam a própria existência filosófica no pensamento cristão enquanto Metafísica e Ética. Estas, também, se relacionam com os dois pilares da fundação conceptual do Cristianismo, a saber, o “mosaísmo” filoniano e o movimento de Cristo.

A dimensão metafísica do pensamento origeniano tem a ver com o postulado do ??????. Como nos demais pensadores já mencionados, ele é a possibilidade da racionalidade humana e a própria verdade, anterior e transcendente a toda realidade (ORÍGENES, 2006, p. 1-2). Esta concepção traz a tona a crítica cristã do imanentismo helênico, principalmente das correntes epicuristas e estoicas. Em Orígenes, a transcendência do ??????, como divindade, tem sua importância no que diz respeito a teoria cosmológica, já que, só um ente incorpóreo, incorruptível, imutável pode ser posto como princípio de toda realidade corruptível.

A sua manifestação é múltipla e pode ser reconhecida de diversas formas (ORÍGENES, 2004, p. 245). Por isto a necessidade da racionalidade e da hermenêutica, principalmente nos escritos que são considerados sacros. A defesa preeminente da racionalidade se configura pelo embate interno no Cristianismo da necessidade ou não de categorias filosóficas para se compreender a fé. Como Clemente, Orígenes valoriza a racionalidade no intuito de demonstrar e compreender as categorias próprias e concernentes da fé. Isto se justifica de forma que, ao perceber a realidade múltipla, com suas diversidades culturais e intelectuais de cada indivíduo, nota-se que nem todos possuem acesso ao conhecimento; com efeito, a razão auxiliaria aqueles que já possuem iniciação nas letras, enquanto que a fé, pura e simples, seria um conhecimento inicial para aqueles que não possuem iniciação racional, neste sentido, por princípio de não exclusão, tanto a fé como a razão são modalidades de um mesmo conhecimento (ORÍGENES, 2004, p. 48). Orígenes, quanto à fé, vai além, analisando os critérios de escolha de uma corrente de pensamento, o discípulo não utiliza a razão para optar, mas se faz valer se sua inclinação natural de se

aderir àquilo que de fato lhe simpatiza enquanto crença. (ORÍGENES, 2004, p. 49). A fé, portanto, seria o constitutivo motivador da ação do conhecimento, já que, a própria vida é um constante acreditar:

[...] Pois quem navega, se casa, procria filhos, lança sementes na terra, se não acreditar em resultados bem-sucedidos, ainda que também possa ocorrer o contrário, como de fato acontece às vezes? Todavia a fé em resultados bem-sucedidos e conformes aos desejos dá a todos os homens a audácia de empreendimentos incertos e arriscados em seu início. Mas se a esperança e a fé num futuro sustenta a vida em cada empreendimento incerto em seu início, como esta fé não há de ser aceita mais racionalmente [...](ORÍGENES, 2004, p. 50)

Todavia, mesmo sendo um elemento constitutivo essencial da teoria do conhecimento, a fé não se configura sozinha, mas é acompanhada pela razão, principalmente em seus conteúdos específicos. A fim de auxiliar e aprofundá-la, a razão fornece métodos hermenêuticos para se apreender tais conteúdos. Orígenes fala de duas partes constituintes de um texto, uma corpórea e a outra espiritual. A primeira tem a ver com as questões históricas implicativas ao texto, já a segunda, se trata dos elementos que estão em oculto e que precisam emergir como clarificação do próprio texto (ORÍGENES, 2006, p. 6). De forma geral este seria o trabalho da hermenêutica, análise e decodificação textual de forma a apreender os conteúdos que estão velados.

A segunda dimensão encontrada no pensamento de Orígenes está na constituição de uma Ética. A primeira característica desta estrutura se dá no apriorismo moral dos cristãos. De outro modo, para Orígenes (2004), o senso moral do cristão é algo internalizado no profundo ou como ele mesmo diz: “inscrita no seu coração”. Este aspecto apriorístico, da moral se constitui como validação universal de sua ética, já que independe tanto da cultura e do ambiente externo, como do subjetivismo interno. Esta

estrutura ética tem como fundamento a Lei Mosaica. Moisés seria o grande legislador e configurador moral do Cristianismo (ORÍGENES, 2006, p. 1). Neste sentido, Orígenes, defende a tradição judaica em contraposição aos gregos, como forma apologética do próprio Cristianismo ¹¹¹.

A finalidade da ética é o que caracteriza o próprio pensamento cristão em Orígenes, isto é, a conduta ética é um processo de aperfeiçoamento na busca da sabedoria. Contudo, para se chegar a ela, a tal estrutura ofereceria um instrumento que regula todo comportamento, como um termômetro, a ???????. É uma categoria que tem por função valorar determinados comportamentos (hábitos) ou ações, de modo à bem conduzir o indivíduo a sabedoria. Para ser um ente virtuoso é necessário percorrer o caminho da cultura ¹¹³, que é o berço privilegiado desta categoria (ORÍGENES, 2004, p. 248). Este é, entretanto, o dilema cristão: “viver virtuosamente”. Haja vista que tal *conditio sine qua non* é vista por Orígenes, também, como critério de possibilidade ética para o ingresso na vida cristã (ORÍGENES, 2004, p. 250). A chamada vida virtuosa compõe-se, para este autor, de determinados comportamentos ou hábitos internalizados que de algum modo introduzem o indivíduo no caminho da bem-aventurança. Estes hábitos constituem o desprezo às coisas sensíveis e visíveis; a contemplação de Deus e das coisas inteligíveis e invisíveis; a resignação e a pureza de

¹¹¹ É interessante notar que a tradição judaica é mais citada e defendida pelos filósofos orientais Clemente e Orígenes do que pelos ocidentais Justino e Atenágoras, o que, de certo modo, não é de se estranhar. Estas diferenças são nítidas no próprio estilo literário, enquanto que os ocidentais se detêm em pesadas demonstrações racionais, os orientais recheiam seus textos de passagens das escrituras. Outra característica marcante é a passagem do racionalismo ocidental para o voluntarismo oriental, como referencia primeira da ação (Comentário pessoal nosso).

¹¹² Termo grego que significa virtude. Possui diversos sentidos, contudo, na antiguidade, encontram-se dois em específico: o sentido aristotélico de hábito que torna o homem bom e lhe permite exercer bem sua tarefa; e o sentido de disposição racional estóico que eleva o indivíduo a condição de honra e glória, independente de seu uso ou aplicabilidade (ABBAGNANO, 2000, p. 1003).

¹¹³ Quando Orígenes se refere à cultura, não está se referindo ao conceito utilizado pela antropologia cultural, mas no sentido de habilidade racional.

intenção. Mediante eles, o ente virtuoso tem a possibilidade de alcançar a própria felicidade, sentido último da estrutura ética (ORÍGENES, 2004, p. 254-255).

A possibilidade da felicidade tem relação com o conceito metafísico da ressurreição. Ela é o justo merecimento de um indivíduo que conseguiu “viver virtuosamente”, mas para isso, este ser deve ser julgado segundo suas próprias obras, de modo a merecer aquilo que lhe é de direito: a recompensa ou o suplício eterno (ORÍGENES, 2004, p. 262). O sentido “meta-ético” do Cristianismo faz jus ao significado existencial do ser humano bipolarizado em corpo e alma. Com efeito, só é possível tal julgamento mediante a própria condição existencial do ser humano dotado de vontade, livre determinação e factível de mudança (ORÍGENES, 2004, p. 264-66).

Para Orígenes, a natureza do ser humano possui como constituinte intrínseco e existencial a factibilidade da mudança, ao contrário dos estóicos que se resignavam em favor da natureza no cumprimento de seu destino. Como fundamentação, busca os diálogos platônicos como o Fédon que já mencionavam a possibilidade da mudança comportamental mediante os diálogos socráticos. A promoção desta mudança acontece na mediação da linguagem. Como já mencionado, Orígenes, percebe que a Linguagem possui uma faculdade performativa que realiza uma ação pragmática. Esta prerrogativa performativa e pragmática da linguagem é a condição cambial comportamental do indivíduo (ORÍGENES, 2004, p. 264-65).

Se for factível ao ser humano a mudança, é necessário que ele tenha um elemento que o incline para tal câmbio. A implicativa faz Orígenes perceber como caráter intrínseco e anterior a toda ação a volitividade. Embuído de vontade o ser humano se lança à ação. Nesta tese, Orígenes se faz solidário com Clemente e aponta a volição como princípio impulsionador da ação. Dizer isto não é negar a razão, pois a

vontade deve ser auxiliada por ela, mas esta não tem precedência sobre aquela (ORÍGENES, 2004, p. 266).

E por fim, a livre determinação é o ato livre da alma racional em optar. Orígenes critica os estóicos de sua ignorância quanto à subordinação à natureza e a consolação do destino. O ser movente, dotado de vontade e factível à mudança têm por faculdade inerente a sua condição natural e existencial a liberdade que o faz desobrigado das determinações da necessidade (ORÍGENES, 2004, p. 266). Assim, estaria o ente cristão pronto para assumir sua condição de protagonista nas suas decisões e ações, por vontade própria, e esta condição existencial garante o estatuto da ética em sua dimensão de abertura a uma esperança como um sentido e significado para a própria vida.

3.2 RUPTURA OU CONTINUIDADE?

Ao perpassar os quatros principais pensadores cristãos considerados como filósofos, desde os apologetas aos pós-apologístas, na virada epistemológica dada pelo Cristianismo saindo da condição ontológica da defesa do ser cristão ao gnosiológico; pode-se com certa segurança falar da configuração do pensamento cristão como autônomo.

Ao que se pode dizer, o Cristianismo no seu itinerário construtivo de uma filosofia própria traçou uma ruptura com o mundo greco-romano clássico. É importante e necessário se deter na disjunção ruptura/continuidade antes de prosseguir as conjecturas seguintes. Mediante Abbagnano (2000), o termo existencialista “ruptura” se

configura na abertura de perspectivas múltiplas atreladas a um lugar epistemológico próprio, quando na tentativa de totalidade absoluta. De outro modo seria as diversas possibilidades que escapam à pretensão de absolutização de um todo. Se assim se circunda a ruptura, o seu contrário, portanto, seria a continuidade. Mas esta não está para a ruptura como contrariedade lógica, ou seja, a total negação ou exclusão do oposto, mas como opostos que permitem intermitentes entre si. Determinado o pressuposto base, pode-se prosseguir com as demonstrações.

Tomando como partida o mundo ideológico, no sentido simplista de conjunto de idéias, greco-romano, há de se admitir que as correntes filosóficas que transitaram no início do movimento cristão podem ser divididas em dois grandes blocos: a) Dogmáticos, teóricos que supunham conhecer a essência da realidade, possuíam pensamentos enciclopédicos, predominavam o cunho moral e a universalidade de seus axiomas, destacam os platônicos, peripatéticos, estóicos e epicuristas; b) Céticos, teóricos e moralistas que negavam a possibilidade da verdade, verdadeiros demolidores da própria razão e apegados às tradições (NEDONCELLE, 1958, p. 15-17). Estes dois grupos opostos entre si detinham dentro de suas racionalidades sistemas fechados que absolutizavam a compreensão da realidade, numa tentativa de se configurarem como universais. Por isso mesmo se auto prerrogavam filosofias, pelo caráter de verdade que continham seus postulados.

O choque ocorrido entre estas correntes clássicas Ocidentais com o mundo Oriental - principalmente com um terceiro grupo, os Místicos - no que se chama período helênico, confeccionaram um verdadeiro "racha" na lógica interna destes sistemas, que engendraram novas formas de se compreender a realidade. Estas novas perspectivas teóricas, imbricadas de elementos tanto teóricos quanto místico, perfazem

a limitação dos sistemas ditos como totalizantes, e configuram como verdadeiras rupturas gnosiológicas. Como efeito desta “*impronta*” ideológica, nasce diversos movimentos como o Cristianismo, o Mandéismo, o Maniqueísmo, o Gnosticismo, os Cultos Mistéricos, os Orfismos, os Hermetismos e os Neopitagorismos, como atesta Marcus e Cohen (1965). Neste sentido o Cristianismo é uma ruptura à pretensão totalizante do classicismo antigo.

De outra forma também, pode ser olhado o Cristianismo. Se considerarmos a estrutura formal dos constituintes axiomáticos do Cristianismo, a noção de ruptura já não pode ser posta, pois, as categorias que formam a racionalidade cristã são em sua grande maioria gregas. Como exemplo tem-se: o conceito de *psyche*, a noção antropológica bipolar (alma e corpo), a estrutura ética (vício e virtudes) e a própria visão de Deus como Uno. Aqui, temos uma continuidade aos modelos clássicos.

Porém, ao mergulhar na densidade do pensamento cristão e procurarmos a diferença específica – segundo os moldes da velha lógica aristotélica do conceito de definição como gênero próximo e diferença específica – vê-se que surgiu algo de diferente e próprio no pensamento cristão. A princípio tem-se duas estruturas conservadas do modelo clássico que no Cristianismo vão se configurar com algumas diferenças próprias: o *logos* e a *episteme*?

A noção de *logos* no Cristianismo não chega a este como se entendia na Grécia nos auge tempos de Platão e Aristóteles, como sinônimo da razão. Entretanto, passando pelo crivo helênico é absorvido pelo judaísmo de Filon que o transforma em realidade metafísica transcendente. Este é o conceito de *logos* que o Cristianismo vai tomar posse e vai cristianizá-lo, não apenas batizando-o, como diz Marconetti (2003),

mas resignificando-o como a possibilidade inteligível e divina da própria racionalidade humana na relação imanente e transcendente, ou seja, a verdade em si e por si.

Outra noção resignificada pelo Cristianismo é a estrutura ética. Para os Gregos a noção ética estava interligada com a vida pública da *polis* e era a condição de possibilidade existencial nela. O Cristianismo entende por ética não somente no seu âmbito público, mas sua dimensão privada e transcendente. Para o cristão, a ética é garantia de felicidade, pois eleva o espírito humano à sabedoria que confere a convivência social. Na verdade o movimento ético no Cristianismo é invertido, enquanto que a vida privada grega estava em função da pública, no Cristianismo, a vida pública está em função da privada. Esta volta para si, fez com que o pensamento filosófico descobrisse elementos antes ou relegados ou até desconhecidos. Um desses aspectos é a questão da vontade e do livre-arbítrio. O Cristianismo entendeu que os determinismos externos prendiam o ser humano impedindo de se libertar para seu profundo “EU” como sujeito agente¹¹⁴. A implicativa da afirmação do EU livre e volitivo fortaleceu a categoria do transcendente. Se o ser humano, que é corruptível, é livre de certas determinações, por que seria diferente o Princípio do Universo? Isto se faz alusão às críticas imanentistas dos estóicos e epicuristas. Se agarrando nas categorias Neoplatônicas, o Cristianismo reforça a total transcendência do Grande EU que é Deus, que é todo poder, vontade e liberdade.

Na afirmação mesmo de Deus, como o outro “EU” transcendente, nasce um conceito cristão que se configura como uma de suas virtudes que é a esperança, em

¹¹⁴ Com Agostinho, emerge pela primeira vez na história intelectual, o “EU” como categoria fundante da Antropologia. Nesse sentido, ele pode ser considerado o primeiro anúncio do homem moderno (VAZ, 2002, p. 182). Assim, os pré-agostinianos, Como Clemente e Orígenes, dão uma contribuição para esta categoria ao tocar na questão volitiva do ser humano.

contraposição ao pessimismo dos céticos. A esperança implica na afirmativa da ressurreição que é a ligação de sentido existencial da própria vida. Tem-se assim o princípio temporal finalístico linear cristão onde tudo se configura na convergência da bem-aventurança.

Sendo assim, temos um sistema de ruptura/continuidade de conteúdos que escaparam à racionalidade clássica, engendrando novas perspectivas de racionalidade como a fé, que para a noção cristã é uma modalidade de se conhecer. E chegando então a pretender dizer que o pensamento cristão rompeu com o sistema silogístico e fechado da antiguidade propondo novas leituras de sentido e significado para a vida. Mas ainda a questão principal ainda não está suficientemente saciada. Se o pensamento cristão rompeu com a estrutura filosófica de sua epocalidade, ainda sim podemos afirmá-lo como filosofia? Como este se configuraria como tal? É ainda possível sustentar tal postura? É o que será visto com a abordagem dialética, no processo de Síntese.

SÍNTESE: CONSIDERAÇÕES FINAIS

SÍNTESE: CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como Síntese, da relação dialética entre Tese: negação da possibilidade de uma filosofia cristã, já que, os apologistas, como Justino e Atenágoras, se pautaram de parâmetros gregos para a constituição do pensamento filosófico cristão; e Antítese: negação da negação da possibilidade de uma filosofia cristã, a partir dos pós-apologistas, Clemente e Orígenes, com a virada epistemológica, saindo da defesa da ontologia do ser cristão para a sustentação gnosiológica da sabedoria cristã; têm-se dois pontos, a saber: o embate entre Fé e Razão e a crítica ao próprio conceito de filosofia.

A afirmação de uma filosofia cristã possui intencionalmente (ou não) um elemento crítico para a contemporaneidade: o embate entre Fé e Razão. O ressurgimento dos movimentos religiosos em nossa epocalidade indica por si uma falência da razão em termos positivistas, que renegavam qualquer possibilidade metafísica.

Neste sentido a simples afirmativa de uma racionalidade que não esteja apenas pautada na intrínseca evidência intuitiva e na demonstração empírica, seria uma afronta aos que pretendem ignorar os fenômenos que escapam aos limites da compreensão

positivista. Por isto, reafirma-se a importância deste estudo para a nossa epocalidade, tão em crise quanto os três primeiros séculos da nossa era, e a abertura para o diferente têm sempre elementos novos que pode auxiliar no desenvolvimento pessoais e científicos, pautados na insustentabilidade e na falta de valores. Para isto é importante retomar a problemática que motivou todo este estudo.

Com efeito, qual seria a relação entre filosofia e Cristianismo? Teria-se um Cristianismo filosófico ou, de fato, uma filosofia cristã? Quais instrumentais teóricos seriam necessários e que métodos seriam elementares para se chegar a uma resposta concisa? Existe originalidade? O que consistiria os elementos próprios que formariam uma identidade cristã? A discussão entre Cristianismo e filosofia reflete, entretanto, como pano de fundo, os velhos embates entre fé e razão. Ambos estiveram presentes desde o início da racionalização do pensamento mítico na Grécia antiga e perpassa os tempos atingindo ainda hoje a nossa ciência positivista mediante os fenômenos que escapam a tal racionalidade. Contudo, a proposta de tal estudo é tentar encontrar um canal de conexão entre as duas categorias de forma ampliar a reflexão deste assunto, a partir do recorte cristão em gestação.

A escolha do Cristianismo nascente (os três primeiros séculos de nossa era) tem como justificativa a tentativa de atingir os fundamentos últimos que levaram o Cristianismo optar por uma linha e não outra no engendramento de seu arcabouço filosófico, posteriormente sistematizado pelos grandes doutores cristãos como Agostinho e Tomas de Aquino. Assim, na gênese cristã percebe o modo como tal movimento posicionou frente aos embates teóricos internos e externos de uma dialética constante para a sua sobrevivência. É salutar atenuar as limitações teóricas deste período, já que, a manifestação racional cristã nasceu muito mais por necessidades

apologéticas do que por consciência filosófica. Todavia, esta seja a principal característica de um Cristianismo que se arroga filosofia, pois a apologética implica sobretudo no profundo conhecimento de seu ambiente filosófico, para introjetar as devidas refutações; e nas demonstrações dos axiomas que formam a essencialidade de tal pensamento. De outra forma, para combater algo deve conhecer muito bem a si e seu inimigo de forma a atingir os pontos certos. Tanto é que os conteúdos bases trabalhados nos três primeiros séculos pelos cristãos apenas serão aprofundados posteriormente pelos medievais.

Para responder a problemática em questão duas maneiras podem ser postas como óculos de leitura – e isto não impede todavia de se apresentar outras maneiras de abordagem para tal questão – a saber: a partir da relação formal dos conteúdos Cristianismo e filosofia, proposto por Fraile (1986); e da relação dialético-histórica do Cristianismo como movimento na história.

De acordo com Fraile (1986), os conceitos formais de filosofia e Cristianismo possuem quatro modos de interação. A primeira modalidade se refere à disjunção conceitual por razão de seus objetos e motivos formais (FRAILE, 1986, p. 35). O Cristianismo sendo uma religião se baseia no assentimento da fé sobrenatural das verdades reveladas por Deus, enquanto que a filosofia, sendo um conhecimento natural, se adquire mediante suas próprias forças. Assim, a filosofia se move pela evidência intrínseca mediante intuição ou demonstração, já o Cristianismo não possuindo intuição nem demonstração não pode ser ciência nem possuir o mesmo objeto de uma ciência, pois se baseia na fé e na revelação. Um objeto, contudo, não poderia ser conhecido e crido ao mesmo tempo pelo mesmo sujeito, já que a necessidade demonstrativa e intuitiva da filosofia não está na mesma ordem de

conhecimento da fé que pode, pela vontade ser retirado a qualquer momento. Assim, se não há objetos formais em comum entre filosofia e Cristianismo, tampouco se tem uma filosofia cristã (FRAILE, 1986, p. 35-6)

A segunda modalidade é a coincidência no objeto material. O objeto material da filosofia está na ordem ontológica da razão humana, assim como alguns conteúdos da revelação divina, a saber, os atributos divinos: existência, providência, moralidade, liberdade, etc. Em se tratando de objetos formais, Cristianismo e filosofia podem se convergir tendo o mesmo objeto conhecido e crido pelo mesmo sujeito (FRAILE, 1986, p. 38)

A terceira modalidade formal diz respeito aos efeitos das relações entre filosofia e Cristianismo que podem ser três. O primeiro efeito é a neutralidade de ambos: “Es el caso de una filosofía que realiza sus investigaciones en su propio campo, con un método puramente racional, prescindiendo en absoluto de los dogmas del Cristianismo y hasta ignorando su existencia”¹¹⁵ (FRAILE, 1986, p. 39). O segundo é a hostilidade: “Es el caso de las relaciones entre el Cristianismo y las filosofías que se colocan ante él, no sólo en actitud de independencia, sino de negación y hasta de abierta hostilidad de abierta hostilidad”¹¹⁶ (FRAILE, 1986, p. 40). E por último a harmonia: “Son las que [...] se colocan ante el Cristianismo en actitud de pacífica convivencia y hasta de posible colaboración. Pero en estas relaciones caben varios grados [...]”¹¹⁷ (FRAILE, 1986, p. 40-1).

¹¹⁵ É o caso de uma filosofia que realiza suas investigações em seu próprio campo, com um método puramente racional, prescindindo em absoluto de dogmas do Cristianismo e até ignorando sua existência (tradução nossa).

¹¹⁶ É o caso das relações entre o Cristianismo e às filosofias que se colocam ante ele, não só em atitude de independência, mas também de negação e até de aberta hostilidade (tradução nossa).

¹¹⁷ São as que [...] se colocam ante o Cristianismo em atitude de pacífica convivência e até de possível colaboração. Porém nestas relações cabem vários graus [...] (Tradução nossa).

Como última modalidade Fraile (1986) propõe o aspecto histórico. O fato de o Cristianismo ter nascido em um ambiente profundamente filosófico abre a possibilidade de dizer de uma filosofia cristã. É também importante lembrar que a pureza filosófica que se é exigida nos âmbitos científicos, como modelo positivista, para uma determinação do Cristianismo nunca existiu, mas sempre esteve ligado a diversos ramos tanto das ciências quanto das mitologias (FRAILE, 1986, p.47-8).

Aqui Fraile (1986) abre espaço para a segunda proposta de análise: a dialético-histórica. A simples descrição histórica, como indicado por este, não seria suficiente para solucionar o proposto, já que, as categorias históricas se atentam apenas para a elucidação dos fatos que sofrem mudança ao longo tempo (GADAMER, HIGOUNET, et al., 1988, p. 9-10) necessitando para tal questão uma reflexão mais específica quanto às mudanças implicativas aos sistemas filosóficos e suas relações entre si. Neste sentido a dialética agrega à modalidade histórica uma ferramenta que possibilitaria uma investigação voltada para o horizonte filosófico no que compete a este saber.

O método dialético-histórico adotado neste estudo diz respeito justamente ao modelo hegeliano de conhecer. Hegel, ao propor seu método teve como primeira intenção salvar a razão da bivalência entre forma e conteúdo, racional e real num movimento onde “o que é racional é real e o que é real é racional” (HEGEL, 1997, p. 35). Neste sentido entendeu que o pensamento tem um movimento natural de confronto de idéias que não podem ser vistas isoladamente mas no seu conjunto de objetividade e probidade. Ao contrário dos sofistas que praticavam a dialética visando o choque de idéias para o desmembramento de partes uma oposta às outras, num processo de decomposição da verdade, a dialética hegeliana percebe as diferentes teses como

momentos da verdade. A oposição entre verdadeiro ou falso passa a ter seu valor de acordo com seus momentos sobrepostos, isto é,:

Uma afirmação é verdadeira pelo que ela afirma relativamente (um conteúdo), e falsa pelo que ela afirma absolutamente; é verdadeira pelo que nega relativamente (sua crítica bem fundamentada das teses contrárias), e falsa pelo que nega absolutamente (seu dogmatismo, seu caráter limitado). Confrontando as afirmações, o pensamento vivo busca assim a *unidade superior, a superação* (LEFEBVRE, 1975, p. 172)

Neste sentido a dialética histórica abre possibilidades para uma afirmação mesmo que parcial de uma filosofia cristã, refutando, portanto, a crítica ao pensamento cristão como uma espécie de ecletismo. Seguindo as “Leis da Dialética” há de se perceber o movimento cristão em direção a sua racionalização e sua conformação em filosofia.

A primeira lei versa sobre a “interação universal”, um fenômeno não pode ser visto isoladamente como fazem os cientistas positivos, mas no contexto explicativo em que aparece (LEFEBVRE, 1975, p. 238). Assim o Cristianismo não pode ser tomado isoladamente como fenômeno e a partir de si mesmo ser analisado como filosofia, mas, como neste caso, ser posto frente ao seu contexto helênico, como foi apresentado no primeiro capítulo, e perceber as implicativas deste sobre ele, assim como foi feito no segundo capítulo, e tentar extrair os momentos de sua ruptura com seu contexto fundante, como no terceiro capítulo.

A segunda lei fala do “movimento universal”, todo movimento é parte integrante de um grande devir universal como movimento interno – particularidades – e externo – universalidade – inseparavelmente (LEFEBVRE, 1975, p. 238). O Cristianismo faz parte deste grande movimento universal e suas contribuições para o pensamento filosófico

resultaram em outras superações (antíteses) no devir universal. A inclusão do movimento cristão neste axioma e o seu reconhecimento como momento particular do devir universal, refuta a tese de E. Bréhier, afirmando que o Cristianismo nada contribuiria para o progresso da filosofia (BREHIER apud FRAILE, 1986, p. 31).

A terceira diz respeito à “unidade dos contrários”, a dialética é uma inclusão concreta dos contrários um no outro, engendrando um choque tanto de separação como de superação (LEFEBVRE, 1975, p. 238). Aqui entra a relação entre o movimento cristão e a filosofia, de modo concreto e inclusivo, e não como tentara fazer Fraile (1986), apenas de modo formal e vazio. A afirmação e a negação do Cristianismo como filosofia numa relação de unidade dos contrários é a própria filosofia cristã. Não se pode apenas dizer categoricamente é ou não, mas na unidade inclusiva se encontra o real.

A quarta lei tem como relação a “transformação da qualidade em quantidade”, a proporção quantitativa implica na modificação qualitativa. Este axioma refuta substancialmente o princípio metafísico que diz: a qualidade não implica na quantidade. As relações de qualidade e quantidade, mesmo contendo manifestações diferenciadas (a primeira rápida e a segunda lenta), possuem implicativas substanciais entre si (LEFEBVRE, 1975, p. 239). Se notarmos o movimento tanto qualitativo como quantitativo do Cristianismo ao longo dos três séculos, percebe-se que estes dois fatores se implicam mutuamente. A mudança substancial ocorrida do século primeiro para seu posterior, devido ao aparecimento dos apologistas de do início da sistematização do pensamento cristão (capítulo 2); e do segundo para o seu posterior, com a virada gnosiológica dos apologetas para os pós-apologetas (capítulo 3), está diretamente proporcional ao crescimento numérico nas mudanças destes séculos.

Quanto mais numeroso foi se tornando o Cristianismo, mais intelectualizado foi se tornando também seu pensamento.

A última lei tem como princípio o “desenvolvimento em espiral” ou a chamada “negação da negação”. O movimento do devir ascende sobre as contradições como uma espiral, retornando acima do superado para dominá-lo e aprofundá-lo elevando-o a um nível superior e libertando-se de suas determinações prévias. A negação da afirmativa da possibilidade de uma filosofia cristã é superada pela negação da negação desta. E o produto final desta negativa da negativa se resulta tanto formalmente como concretamente como uma autêntica filosofia cristã.

Então, se considerarmos a trilogia dialética: tese, antítese e síntese, há de se admitir, pelo conjunto histórico percorrido nos dois capítulos anteriores, um processo de crescimento dialético. Do ponto de vista formal temos a tese da negação da filosofia cristã, apresentada no segundo capítulo, sendo defendida pelos filósofos e pelo império romano, no qual se dá o nascimento dos apologistas e sua tentativa de defender uma autonomia do pensamento cristão. Em seqüência tem-se a antítese, apresentada no terceiro capítulo pela virada gnosiológica dos pos-apologistas como sistematização do pensamento. E por fim a síntese, neste capítulo, pela afirmativa dialética da filosofia cristã em seu processo de superação e aprofundamento do pensamento filosófico bem como sua consolidação e ascensão posterior no império romano.

Do ponto de vista dos conteúdos, os embates entre cristãos e anti-cristãos, fica claro que o Cristianismo assimilou a estrutura formal da filosofia grega com alguns conceitos, como foi visto no final do capítulo segundo, contudo, isto não invalida a condição filosófica do Cristianismo, que não parando por aí, vai além superando alguns conceitos da filosofia helênica. A noção do ????? e a estrutura ética resignificada pelo

Cristianismo são provas concretas de seu aprofundamento reflexivo e filosófico. Assim, estaria demonstrado, mesmo que parcialmente, a possibilidade de uma filosofia cristã mediante análise dialético-histórica, que entende por identidade cristã, tanto sua parte constitutiva intrínseca a si mesma, ou seja, os conteúdos revelados; como a parte de sua negatividade, as categorias filosóficas. Esta totalidade, em termos de dialética possibilita a formação e a constituição de uma autêntica identidade filosófica cristã.

Uma segunda questão subjacente deste estudo, ainda dentro da Síntese, é a crítica do próprio conceito de filosofia. Para muitos estudiosos a definição da filosofia é também um problema filosófico. As tentativas de se conceituar este saber acabam por provocar exclusões epistemológicas, ficando, em sua maioria, às margens do que seria de fato o vasto horizonte filosófico. Nesta perspectiva, tal estudo aponta uma indicação do próprio conceito filosófico.

A volta à antiguidade grega conduz aos motivos fundantes da instalação do saber filosófico na polis. Ao que se percebe tanto em Platão como em Aristóteles, como os dois representantes máximos do classicismo filosófico, a implicativa filosófica estava, principalmente, na busca de uma configuração e sustentação da realidade sócio-político do mundo grego. Esta configuração diz respeito justamente aos aspectos éticos, que pautavam tanto a vida pública como privada do cidadão. Prova disto estão tanto nos diálogos platônicos como *A República*, *O Político*; quanto nas obras aristotélicas: *Política* e *Ética a Nicômaco*.

Com efeito, a finalidade prática da racionalidade filosófica é bem mais presente do que a pura especulação ou contemplação como afirmam alguns. É claro que a filosofia grega, não exclui, em nenhum momento, o racionalismo intrínseco

deste como teoria do conhecimento, contudo inclui apenas a finalidade do mesmo, em consonância com a teleologia aristotélica. Tem-se assim, mediante tal pressuposto, a justificativa mesma da inclusão do Cristianismo como pensar filosófico. Considerando a finalidade prática da racionalidade filosófica, aponta-se também para a possibilidade da filosofia cristã, já que esta se configura como um *modus vivendi*¹¹⁸ na busca da sabedoria, como foi provado neste estudo. Estaria, assim, confirmando que o Cristianismo ao se configurar como pensamento racional, estaria de acordo com a teleologia da filosofia em sua gênese; e trazendo um questionamento ao próprio conceito de filosofia da atualidade.

¹¹⁸ Modo de vida (tradução nossa).

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ALTANER, Berthold e STUIBER, Alfred. *Patrologia. Vida, obras e doutrinas dos padres da igreja*. 7 ed. São Paulo: Paulinas, 1972.

ALVES, Rubens. *Entre a Ciência e Sapiência*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 1999.

AQUINO, Rubim S. Leão de; FRANCO, Dense de Azevedo; et. al. *História das Sociedades: das comunidades primitivas às sociedades medievais*. Rio de Janeiro: Ao livro técnico, 1980.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco. Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1987 (Os Pensadores).

ATENÁGORAS DE ATENAS. *Padres Apologistas*. Trad. Ivo Stornido e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, 2).

BOEHNER, Philotheus e GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOFF, Leonardo. *São Francisco: Ternura e Vigor*. Petrópolis: Vozes, 1981.

BRÉHIER, Emile. *História da Filosofia*. Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977. v. 1.

BRUN, Jean. *O Estoicismo*. Lisboa: Edições 70, 1986 (Biblioteca Básica de Filosofia, 29).

CELSO. *Contra os Cristãos*. Trad. José Henrique Botelho Júnior. Lisboa: Estampa, 1971.

CIVITA, Victor. *Pré-Socráticos. Vida e obra*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *II Pedagogo*. Torino: Societa Editrice Internazionale, 1937 (Corona Patrum Salesiana, Graeca, 2).

_____. *Stromata*. Trad. Victor Hugo de O. Marques. Obtida via Internet <http://www.newadvent.org/fathers/02108.htm>. Acessado em: 03/09/2006.

COMBY, Jeane e LEMONON, Jean-Pierre (Org.). *Roma em face de Jerusalém : visão de autores gregos e latinos*. São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. *Vida e Religiões no Império Romano no tempo das primeiras comunidades cristãs*. Trad. Betoni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1988.

DANIELOU, Jean e MARROU, Henri. *Nova História da Igreja. Dos primórdios à São Gregório Magno*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1973.

DELACAMPAGNE, Christian. *História da Filosofia no século XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 1998.

ENCICLOPÈDIA WIKIPEDIA [on line]. Disponível em: www.wikipedia.org.br acessado em: 21/10/2006.

EPICTETO. *Máximas*. Trad. Alberto Denis. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966 (Clássicos de Bolso).

FARRINGTON, Benjamin. *A Doutrina de Epicuro*. Trad. Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

FIGUEIREDO, Fernando Antonio. *Curso de Teologia Patrística II. A vida da igreja primitiva (século III)*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía. El Cristianismo y ala filosofía patrística. Primeira Escolástica*. 4 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, v.2.

FROMM, Erich. *Ter ou Ser?* Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

GADAMER, H. G., HIGOUNET, C. et al. *História e Historicidade*. Lisboa : Gradiva, 1988.

GARCIA, A. (Org.). *Estudos de Filosofia Medieval. A obra de Raimundo Vier*. Petrópolis: Vozes e UFPR, 1997.

GIORDANI, Mário Curtis. *História de Roma. Antiguidade clássica II*. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

HEGEL, G. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Ícone, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988. v.1.

HIMITIAN, Jorge. *A Edificação da Igreja*. Obtida via Internet http://www.odiscipulo.com/php/pagina.php?doc=estudos/edificacao_da_igreja2. Acesso em: 27/08/2006.

INACIO, Inês C. e LUCA, Tânia Regina de. *O Pensamento Medieval*. São Paulo: Ática, 1995.

JEDIN, Hubert. *Manual de Historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1966, v.1.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica "Fides et Ratio". Sobre as relações entre fé e razão*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1998. (Magistério da Igreja, 18).

JUSTINO DE ROMA. *I e II apologias e Diálogo com Trifão*. Trad. Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, 3).

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).

LEFEBVRE, Henri. *Lógica Formal/Lógica Dialética*. Rio de Janeiro: Civilizações Brasileiras, 1975.

LEIPOLDT, Johannes e GRUNDMAN, Walter. *El Mundo del Nuevo Testamento. Textos y documentos*. Madrid: Cristandad, 1975. v.2.

LUCRÉCIO CARO, Tito. *Da Natureza*. 2ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).

MARCO AURÉLIO. *Meditações*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).

MARCONETTI, Luis. *Primeiros Elementos de Filosofia*. Campo Grande: UCDB, 2003.

MARCUS, Ralph e COHEN, Gerson D. *Grandes Épocas e Ideas del Pueblo Judío. La época helenística e la época talmúdica*. Buenos Aires: Paidós, 1965.

NENDONCELLE, M. *Existe uma Filosofia Cristã?* São Paulo: Flamboyant, 1958.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim Falava Zaratustra. Livro para todos e para ninguém*. Trad. Carlos Grifo Babo. 2 ed. Lisboa: Presença, 1974 (Síntese).

_____. *O Anticristo*. São Paulo: Martin Clarét, 2005. (A obra prima de cada autor)

ORÍGENES DE ALEXANDRIA. *Contra Celso*. Trad. Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004 (Patrística, 20).

_____. *De Principiis* (fragmentos) Obtida via Internet <http://accio.com.br/Nazare/1946/orprin1.htm>. Acessado em: 03/09/2006.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Ática, 1989.

_____. *Diálogos: O banquete. Fédon. Sofista. Político*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).

PORTA, Mario Ariel Gonzalez. *Uma Aula sobre Kant*. COGEA da PUC-SP. São Paulo, n. 19, 247, 1999.

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco e PAINE, Scott Randal (Org.). *Anais do I Congresso Brasileiro da Religião*. Brasília: UnB, 2005.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dário. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulinas, 1990. (Filosofia, 1).

SILVA, Airton José da. *Flávio Josefo, homem singular em uma sociedade plural*. Cadernos de Teologia. ITCR da PUC de Campinas, Campinas, n. 5, p. 29-51, 1998.

SILVA, Márcio Bolda da. *Metafísica e Assombro: curso de ontologia*. São Paulo: Paulus, 1994.

STONE, Oliver et. al. *Alexander* (vídeo). Direção Geral de Oliver Stone; Coordenação de produção Warner Bros. Studios. Vídeo. EUA, 2004, DST Dolby Digital, 175 mim.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV. Introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 2002.

VERGEZ, André e HUISMAN, Denis. *História dos Filósofos Ilustrada pelos Textos*. 6 ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1984.

XAVIER, Josué (Org.). *Flávio Josefo. Uma testemunha do tempo dos Apóstolos*. Trad. Leal Ferreira. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. 3 ed. São Paulo: 1991. (Filosofia).

