

HELENISMO E CRISTIANISMO NAS BASES DA CULTURA MEDIEVAL: Paidéia e Patrística

*Tiago Adão Lara**

Resumo

O Artigo tenta mostrar como a paidéia grega, mesmo se marcada do racionalismo que a filosofia lhe propiciava, incluía elementos outros de cunho místico, que fizeram a ponte para o cristianismo. Visou também a evidenciar que a problemática religiosa era capaz de ser pensada racionalmente, o que possibilitou ao cristianismo, nas circunstâncias históricas em que surgiu, arvorar-se em continuador e aperfeiçoador da paidéia grega.

O Ocidente, como realidade cultural, nasceu no mundo grego. Foi na Idade Média, contudo, que ele se consolidou, graças à união da cosmovisão religiosa cristã com as exigências racionais da filosofia grega, implicando acomodações de ambas as partes.

O cristianismo deu à Europa aquilo que gregos e romanos não conseguiram dar: uma forma religiosa de vida, capaz de, na contradição das diferenças étnicas e sociais, unir os europeus na sensação de interesses comuns, opostos aos de outras duas unidades religioso-culturais da época: a bizantina e a muçulmana.

A compreensão da Idade Média e da maneira como se usou, nela, a filosofia está, pois, na dependência da compreensão prévia de como se deu o encontro **helenismo e cristianismo**: o que levou os líderes da igreja, em geral bispos e padres, mas também algum leigo, a realizar a tarefa de traduzir em categorias da cultura helênica a mensagem cristã? O que levou, por sua vez, a aristocracia greco-romana a dobrar-se frente ao fenômeno cristão, de origem periférica, étnica e socialmente?

É bom lembrar que a aceitação da cultura greco-romana, por parte da liderança cristã, como mediação indispensável para a difusão da fé, deu-se num quadro de divergências sérias. Alguns intelectuais chegaram ao extremo de negar qualquer possibilidade de colaboração entre as duas realidades: a cristã, originária do Oriente, como mensagem religiosa simples, baseada no pressuposto da revelação divina, e a da cultura profana grega, de caráter racionalista, expresso sobretudo pela filosofia.

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

Por sua vez, as elites do mundo greco-romano não puderam ver, de início, com muita simpatia, a mensagem religiosa cristã, exógena e radical no seu monoteísmo. O império perseguiu o cristianismo, por mais de dois séculos.

Com o passar do tempo, no entanto, as posições foram-se mudando de ambas as partes. Como e por quê?

1 - RAZÃO E RELIGIÃO NA HISTÓRIA DA CULTURA GREGA

No mundo helenístico e, depois, no mundo greco-romano, foi-se tornando cada vez mais generalizada a convicção de que filosofia e religião se integravam, na tarefa de marcar os horizontes significativos da existência humana. Essa atitude se radicava na realidade da história grega, pois a emergência da razão crítica não significou repúdio à dimensão religiosa da vida. Significou, isso sim, exigência de repensamento da visão e das atitudes religiosas suscitadas e mantidas pela mitologia clássica, tal qual transmitida por Homero e por Hesíodo.

Xenófanos e a escola eleática criticaram os deuses, não em nome de um ateísmo confesso ou implícito, mas em nome da purificação do conceito de deus e da moral que daí devesse resultar.

O **noûs** de Anaxágoras e o **lógos** de Heráclito, na transcendência que lhes foi atribuída e que lhes permitia presença e atuação no processo da totalidade, tinham características divinas.

Em Platão e em Aristóteles, a problemática teológica amadureceu filosoficamente, de tal maneira que esse último filósofo pôde definir a **filosofia primeira**, ou aquilo que mais tarde se chamou **metafísica**, como tendo por objeto próprio pensar, de um lado, o ente supremo; de outro, o ser em geral. Na primeira perspectiva, a **sophia** ou **philosophia** é **theologia**, isto é, discurso sobre **théos** - deus; na segunda perspectiva, ela é ontologia.

Com a perda da independência das cidades-estados gregas e com a política de aproximação com o Oriente, e, até, de integração cultural entre os dois mundos, o helênico e o oriental, sobretudo o persa, a religião revigorou-se. Não aquela dos deuses, do Olimpo. Mas aquela mais querida do povo e mais vivenciada por ele, a dos mistérios, que se reforçou no encontro com o mitraísmo, também ele baseado em mistérios reservados aos iniciados, aos quais se prometia a imortalidade. Mitra foi adotado como o deus dos militares e dos marinheiros.

O cristianismo, embora perseguido por causa da sua intransigência monoteísta, foi tendo aceitação. Apresentou-se também como religião de mistérios, aos quais se tinha acesso através de uma série de ritos, que exerceram fascinação sobre a gente simples.

Enquanto isso, a reflexão filosófica, que já não dispunha mais do clima crítico, que a vida da **pólis** possibilitara, era cada vez mais solicitada a fundamentar uma ética em nível pessoal. A filosofia começou, então, a ser vista de maneira preponderante como sabedoria integradora da pessoa em si mesma, num mundo cujos contornos, alargados da **pólis** para o **cosmos**, já não oferecia a segurança de significação existencial do período clássico, tanto das cidades-estados gregas como da república romana. É por isso que a problemática ética tem a predominância no epicurismo e no estoicismo, como também no ecletismo e entre os membros da Academia.

O clima se mostrava, pois, propício a uma mensagem religiosa como a cristã, vincada de profundas exigências éticas, embora a ética cristã, mais do que em princípios racionais, se baseasse na fé em uma revelação divina, que encontrou em Jesus de Nazaré sua culminância e teve forte sabor de profecia contestadora da ordem estabelecida, na Palestina, em nome do próprio Deus, que se revelara aos pais e, em especial, a Moisés. O caráter contestador da mensagem de Jesus foi percebido pelos sacerdotes judaicos, que trataram de eliminá-la. Com sensibilidade diversa, os romanos também captaram o que de revolucionário o cristianismo significava e o perseguiram durante quase três séculos.

À medida, porém, que o cristianismo, apesar das perseguições, se propagava e foi encontrando um *modus vivendi* no império, e à medida que o império percebia a inviabilidade de desfazer-se dele, caminhou-se para uma conciliação, que se oficializou logo nos inícios do século IV, com o edito de Milão (313). A mensagem cristã tornou-se, então, uma das possíveis sabedorias que possibilitavam a integração pessoal e a convivência social. Impôs-se, depois, como hegemônica. Perfazer o caminho da lógica dessa mudança que possibilitou ao cristianismo passar da periferia para o centro das decisões sócio-políticas; das catacumbas às basílicas; da cruz do Gólgota à cruz das coroas imperiais e dos estandartes de guerra é o que merece reflexão. Grande parte do mérito desse processo coube à **patrística**.

2 - PAIDÉIA GREGA

Segundo Werner Jaeger, em obra de pequeno porte mas de enorme significado de análise, a categoria que permitiu aos Padres, sobretudo à Escola Catequética de Alexandria e aos grandes Padres capadócijs do século IV, a integração do cristianismo na cultura helênica foi a categoria da **paidéia**.

Paidéia é o termo com o qual, a certo momento da sua história, os gregos expressaram a convicção de que determinada forma de realização humana pode ser usada e incrementada como apetecível, justa, congruente com a totalidade do real e com o lugar que nela ocupa o ser humano. Claro está que a formulação concreta desse ideal dependeu, em cada momento da história grega, das injunções sociais, econômicas e políticas, e configurou-se

culturalmente de maneira diversa, expressando o estado real das forças então em contraste.

Devemos partir da afirmação de que aquilo que está em jogo como problemática central da paidéia é a própria concepção de homem e as conseqüências que dela resultam em termos de ideal de educação. Para isso é preciso referenciar o homem com o totalidade do ser, pois é justamente pela maneira de o relacionar com a totalidade que se define ou se delinea o perfil de proposta pedagógica ou de projeto educativo. Tratando-se, com efeito, do ser humano parece que a questão de sua originalidade ou não, frente ao processo cósmico, é crucial.

2.1 - Para a primeira etapa da história grega, aquela de que já dispomos de notícias escritas, através dos poemas de Homero e de Hesíodo, pode-se afirmar que existe um início de consciência da originalidade do homem frente à totalidade. Mas é apenas um início. Mundo, deuses e homens são concebidos como totalidade meio indiferenciada, de tal maneira que a todos rege um mesmo destino, contra o qual não há muito o que fazer e dentro de cujas injunções cumpre ser forte e corajoso. Na *Ilíada* e na *Odisséia* virtude é, sobretudo, força física e moral, necessária para a luta, para o combate. O ideal humano acabado é o do guerreiro que não treme frente à necessidade de luta. Pode afirmar-se, parodiando o lema da Escola de Sagres: **lutar é preciso; viver não é preciso.**

Em Hesíodo, delinea-se uma proposta humanista diversa, à altura do homem comum, que não é chamado a lutar como guerreiro, mas tem de providenciar a própria subsistência, pelo trabalho. Hesíodo canta, então, o heroísmo que vem da fidelidade às lides do campo, através do qual, pela observância do ritmo dos meses e dos dias - **O trabalho e os dias** - o trabalhador se integra na totalidade, que o preenche de vida e de significado. Cumpre-se, então, a justiça, como lei universal.

2.2 - Os séculos V e IV, antes de Cristo, foram aqueles nos quais a questão do ideal de formação humana se explicitou e foi discutido com veemência. Os sofistas levantaram a lebre, quando questionaram a tradição pedagógica, firmada em Homero e Hesíodo. Levaram ao amadurecimento a reflexão que se vinha dando, fazia tempo, e que pode ser rastreada na produção literária dos líricos e dos trágicos, mediante os quais, frente à objetividade da epopéia, emergiram as exigências da subjetividade. Quando Protágoras fez do homem a **medida de tudo o que é**, expressou em plano filosófico a perspectiva nova que deslocava o ser humano da totalidade cósmica e da força do destino, enquadramento fundamental da epopéia e da mitologia, para evidenciá-lo como sujeito de decisão, capaz de ombrear-se até com os deuses, e lutar contra o destino. O caráter trágico da existência humana passava ao primeiro plano. Tornava-se mais premente a procura de um ideal de formação que levasse o homem a assumir a tarefa de construir, ele mesmo, uma convivência na harmonia; obtida, porém, através do confronto de opiniões. Daí a importância da **retórica** como instrumento de persuasão, que se realizava na práxis

política das cidades-estados, nas quais as leis eram produzidas na ekklesia, na assembléia dos cidadãos, reunidos na **ágora** (praça).

2.3 - Instalou-se, com a tomada de consciência da subjetividade, um momento de crise cultural. A tradição passou a ser questionada, em nome da razão e dos direitos de o homem estabelecer seus critérios de vida e de convivência. Aqueles que detinham o poder - as classes dos proprietários de terra, descendentes dos guerreiros conquistadores, havia tempo já sedentarizados - não podiam assistir tranquilamente a essa visão nova, que expressava o ponto de vista dos novos ricos em emergência, os artesãos e comerciantes; que ameaçava colocar em cheque o que, a duras penas, tinham construído solidamente e que se consubstanciava no ideal que a mitologia veiculava. Poetas e filósofos são acusados de irreverência ou, até mesmo, de asébia, isto é, de impiedade. São acoimados de ateus. No século IV a. C., a democracia ateniense foi responsabilizada pela derrota frente a Esparta, que, com seu governo oligárquico, passou a exercer certo fascínio sobre parte da intelectualidade ateniense, justamente porque nela viam um baluarte da tradição. Tudo isso explica o fato de o movimento sofístico ir se amortecer nas reflexões da Academia platônica e no Liceu de Aristóteles. Essas duas escolas tentaram resgatar a posse de terra firme sobre a qual apoiar a solidez das instituições helênicas.

Era, porém, inviável um simples retorno à sacralidade da vida, pela mediação da mitologia. Tinha-se feito a experiência da consciência crítica e não havia como desfazer-se dessa conquista. Nem era preciso. A própria razão dispunha de meios para articular o mundo da transcendência, desvestindo-o dos excessos e das ambigüidades, com que o vestiam a fantasia e as emoções, predominantes no mito.

Quem lê os diálogos de Platão e as obras de Aristóteles, sobretudo as referentes à ética e à política, percebe logo que elas significaram um enorme esforço racional para apresentar o ideal de formação como integração do elemento novo, representado pela emergência da subjetividade, com o elemento tradicional da ordem objetiva a transcendente, a qual tem características divinas.

2.4 - A experiência da subjetividade, o aristocrata grego a fez na práxis política e no exercício da reflexão crítica. O esforço da Academia e do Liceu situou-se, justamente, em procurar fundamentos sólidos para o poder e o saber, que resultaram dessa experiência. Fundamentos que os sofistas, representados, no século IV, pela proposta pedagógica de Isócrates, tinham comprometido seriamente, segundo o sentir de muita gente.

Os sofistas tinham os dois pés firmados na subjetividade, como conquista de valor inquestionável. A experiência da subjetividade tornava-os sensíveis aos limites, à relatividade, à provisoriedade e à multiplicidade das perspectivas humanas. Isso fazia Isócrates achar insustentável a pretensão de Platão de defender a possibilidade de um saber absoluto. Era pretender

dimensão divina para o homem. A vida prática prova o contrário. Basta a opinião (dóxa) para levar-nos a agir e a organizar a existência em moldes decentes. É por isso que à filosofia ele opõe a retórica, atenta ao mundo da sensibilidade.

Platão e Aristóteles, ao invés, têm um pé na subjetividade, mas o outro têm-no eles firme na objetividade da ordem racional transcendente, sem a qual vivência humana e convivência se desintegram e caminham para o caos. O homem perfeito é, por isso, em primeiro plano, aquele que atingiu o ápice da reflexão - o filósofo - pois subiu às alturas do mundo ideal. Aí pôde colher o absoluto da idéia ou da essência, que os liga ao mundo divino. Em segundo plano, o homem perfeito é aquele que se dedica à práxis política, desde que se oriente pelas exigências da racionalidade. Saber e poder articulam-se, pois, como coimplicantes.

Todos aqueles que, na pólis, ficam aquém dessas atividades - a da práxis política e a da reflexão crítica - são seres humanos diminuídos, truncados, não realizados, porque, por natureza, irrealizáveis.

2.5 - Não é de se estranhar, pois, que, no mundo helenístico, gerado pela integração da cultura grega com a oriental, por obra de Alexandre Magno, se tenha passado de uma concepção laica e crítica de vida para uma concepção sacral. O terreno estava preparado. Antes de tudo, pelas próprias contradições que as cidades-estados tinham representado. Significaram um ensaio de consciência crítica e de vivência da subjetividade, reduzido aos aristocratas do sexo masculino, com a exclusão da maioria, a qual ficara entregue ao enquadramento mitológico e religioso tradicional. Além disso, a própria minoria, que fizera a experiência da criticidade laica, não a levou às últimas conseqüências e sentiu necessidade de integrá-la no cepo da antiga tradição. Platão e Aristóteles, espelhando essa situação, prepararam a aceitação do monarca, como homem divino, dotado de saber e poder salvadores, e prepararam também a idéia de que a perfeição humana se encontra não tanto no exercício das atividades políticas, para as quais se requer a prática da reflexão crítica, porém muito mais na força da vontade. Epicurismo, estoicismo e ecletismo, bem como os socráticos menores, satisfizeram, com suas propostas éticas, às novas exigências emergentes. Mas Platão e Aristóteles preparam ainda o terreno para a aceitação da religião, integrada na dinâmica do processo racional, como elemento demarcador de significações existenciais. Prepararam Filo de Alexandria e Plotino.

Nesse contexto, a maturidade humana é colocada na imperturbabilidade de cada um, frente às vicissitudes da vida, fruto da convicção de que a existência humana está inserida numa totalidade racional e justa. Privilegia-se, por isso, o esforço de construção interior, muito mais do que a preocupação direta com a ordem sócio-política. Essa advirá da realização pessoal. A filosofia se identifica, então, com a sabedoria e essa está na posse do controle sobre si mesmo. Sábio é aquele que não se entrega ao desânimo, à angústia ou às excessivas preocupações, comportando-se descontroladamente diante

do sofrimento, ou diante do prazer. Sábio, no fundo, é aquele que saboreia o significado da totalidade e a ela se entrega gostosamente - o que, em outros termos, significa: entrega-se tranqüilamente, dentro da justa medida, pois essa gera a paz. É a desmedida que produz a convulsão e a inquietação.

A ponte para uma atitude religiosa, como expressão da verdadeira sabedoria, estava mais do que insinuada. Estava já semiconstruída. O próprio epicurismo, que se apresentou, num primeiro nível, como ateu, não rompe com a estrutura lógica que acabamos de evidenciar. Epicuro não nega os deuses. Nega que eles possam ser experienciados ou pensados como elementos perturbadores da vida humana. Também eles, aliás, se integram nessa totalidade.

Se o problema religioso é, do ponto de vista filosófico, um problema de percepção da transcendência e da ligação do ser humano com ela, a cultura grega, na sua totalidade, vivenciou-o e o explicitou de maneira bastante eloqüente. O contato com o mundo oriental, rico de experiências religiosas, propiciou-lhe a possibilidade de dar vazão plena a essa sua dimensão.

Temos sempre nos referido à cultura grega e ao mundo grego. Importa recordar, aqui, que Roma, desde o século III a.C., fazia parte dele e já no século II estava plenamente integrada nele. Embora vencedora, do ponto de vista político, Roma se tornou a grande presa que caiu nas malhas culturais da Grécia. Isso não significa que não tenha fornecido grandes contribuições, sendo as maiores delas o senso prático e a sabedoria jurídica, que contrabalançavam os excessos especulativos da Grécia. Dois grandes estóicos: Sêneca (4 a.C.-65 d.C.) e Marco Aurelio (121-180 d.C.) e um grande eclético, Cícero (106-43 a.C.), foram romanos. Esse último deu ao latim a possibilidade de se firmar não só como língua adaptada às verdades jurídicas, mas também como língua apta a expressar os filosofemas do pensamento grego. Termos como substância, acidente, causa, efeito, essência são termos latinos.

3 - A PROPOSTA CRISTÃ

Enquanto todo esse processo ia-se operando, no mundo greco-romano, o cristianismo foi lançando suas raízes e sofrendo o impacto das mesmas forças que o engendraram e possibilitaram seu crescimento inicial.

3.1 - Nos inícios, na própria pessoa de Jesus, enquanto nos é possível resgatá-la das interpretações de que vem revestida nos textos do Novo Testamento, os quais já retratam décadas de experiência religiosa cristã, o cristianismo significou a emergência da subjetividade ético-religiosa, entre os marginalizados da Palestina, frente à objetividade da lei judaica.

Há muito de radicalização polêmica, na maneira como os sinóticos apresentam os sacerdotes, os doutores da lei e principalmente os fariseus, enquanto friamente colados à objetividade da lei mosaica. O mesmo acontece

na maneira como Paulo vê o judaísmo nas suas cartas aos romanos e aos gálatas. Mas o essencial do fenômeno cristão parece poder situar-se na originalidade e na liberdade com que Jesus de Nazaré expressou sua experiência religiosa, sendo capaz de catalizar assim os descontentamentos populares, contra aquilo que se tornara cristalizado no mundo judaico e se impunha como a racionalidade objetiva ou, em termos religiosos, a expressão da vontade de Deus. Jesus passa por cima do sábado, dos jejuns, das inúmeras purificações legais, das normas de pureza, que impunham segregações e, portanto, discriminações sociais. Ele acolhe a todos e a todas, ele privilegia as pessoas em vez de instrumentalizá-las para as instituições. Não é o sábado que interessa, mas o ser humano. Não é a lei o absoluto, mas a samaritana, a adúltera, a criança, o paralítico. Pode afirmar-se que esse é o conflito que levou Jesus à morte. Muito simbólico que a grande acusação que pesou sobre ele, no tribunal judaico, tenha sido que ele afirmara: **destruir o templo**. O templo era a encarnação da objetividade institucional que, no caso judaico, unia religião e Estado. Destruir o templo era enfrentar a realidade objetiva, em defesa da subjetividade humana.

Nos inícios, o cristianismo viveu o frescor dessa experiência. Basta recordar as comunidades cristãs, que brotaram da atividade apostólica de Paulo. Hoje, a crítica mostra que nem todas as cartas atribuídas a Paulo são realmente dele. Naquelas que tranqüilamente se lhe podem atribuir o que sobressai é a defesa do cristianismo como força libertadora. As cartas aos romanos e aos gálatas são monumentos imponentes, no caso; e já foram chamadas cartas da alforria cristã.

A lei que vale, segundo Paulo, é aquela que expressa o espírito de vida que reside no ser humano. O cristão não pode deixar-se novamente escravizar pela lei. Conflitos que, por acaso, surjam, na prática dessa liberdade, devem ser resolvidos pela comunidade, tendo como princípio inspirador a caridade. Ricas nessa perspectiva são as duas cartas aos coríntios.

É às comunidades que as cartas são endereçadas. São elas que devem se encarregar de resolver as tensões internas. Paulo não pode intervir de fora. Para ter o direito de dar opinião tem de mostrar como, de uma maneira ou outra, ele se situa no âmbito da comunidade.

Não se pode, contudo, desconhecer que, mesmo nessas cartas, se colocava já a questão de uma objetividade institucional, que fosse o espaço para a realização e a regulamentação das liberdades pessoais. Esse espaço é a comunidade dos que crêem. Nas cartas, hoje chamadas deuteropaulinas, nas quais a crítica literária não reconhece a autoria direta de Paulo, mas de alguém, sem dúvida, ligada à tradição paulina, a situação já é diversa. Nelas a objetividade institucional começa a tomar a dianteira e a se impor como principal. As cartas são endereçadas aos chefes das comunidades. Enfatiza-se a presença das autoridades autênticas, encarregadas de manter a coesão, a disciplina e a ortodoxia. Leiam-se, por exemplo, as duas cartas a Timóteo e a carta a Tito.

Com relação ao império, Paulo parece revestido de certo otimismo. No capítulo 13 da carta aos romanos o vê como expressão de uma racionalidade que, em última análise, manifesta a vontade de Deus.

Não têm a mesma visão, décadas depois, as comunidades joaninas que nos legaram o Apocalipse. Aí o império é a grande fera besta, a prostituta manchada do sangue dos santos. É que as perseguições já tinham começado e muitos cristão já tinham sido sacrificados. No evangelho de João e nas suas cartas, predominam acenos à presença do espírito de Jesus, Espírito de vida, de liberdade e de conagraçamento místico. Muito pouco de institucional.

Vê-se, pois, que as duas dimensões, aquela da liberdade subjetiva e aquela da objetividade institucional, como espaço de convivência religiosa, estão presentes nos textos mais antigos da tradição cristã. A história se encarregou de determinar o que teria a prevalência.

Da mesma época do Apocalipse e das cartas joaninas, temos a carta de S. Clemente romano, um dos primeiros sucessores de Pedro, segundo a tradição. Nessa carta, nota-se uma grande ênfase na importância de o cristão se manter dentro dos quadros institucionais. A igreja de Roma já é apontada como aquela que preside às igrejas irmãs; o que dá, a Clemente, o direito de dirigir-se aos irmãos de Corinto. Tudo isso explica-nos como, pouco tempo após a morte de Jesus, a igreja se apresenta como uma instituição forte, capaz de pactuar com o império em decadência, apesar do esforço reorganizativo de Diocleciano. Mais um pouco de tempo, frente ao fracasso total do império, a igreja tornou-se o espaço institucional, que praticamente o substituiu.

4 - A ELABORAÇÃO TEÓRICA DA MENSAGEM CRISTÃ: A PATRÍSTICA

O crescimento e o fortalecimento da igreja, em nível institucional, e os desafios que se apresentavam teoricamente ao cristianismo estavam a exigir um trabalho de convencimento teórico, sobretudo da classe dirigente do império romano e de seus intelectuais orgânicos. A patrística se encarregou dessa tarefa, apresentando o cristianismo como continuador e realizador da proposta pedagógica, que a paidéia grega representava no momento.

4.1 - Padres e patrística

A patrística é o pensamento teológico, elaborado pelos Padres da igreja: exigem-se, para que alguém se reconheça como Padre da igreja, quatro características tomadas em conjunto: 1) ortodoxia; 2) santidade de vida; 3) aprovação pela Igreja; 4) antigüidade.

Do ponto de vista teológico, dos Padres distinguem-se os escritores eclesiásticos antigos, mas que não satisfazem a um ou mais de um dos três primeiros itens. É o caso, por exemplo, de Tertuliano († 220) e de Orígenes

(† 253 ou 254). Do ponto de vista da filosofia, porém, essa distinção é irrelevante ou mesmo sem sentido.

No que concerne às coordenadas cronológicas que definem a antigüidade, as datas bases da patrística são: 1) **para o início**: o século II d.C., quando já desapareceram ou estão em vias de desaparecimento aquelas pessoas que tiveram contato com Jesus e/ou com seus discípulos imediatos; 2) **para o término**: no Ocidente, o século VII com S. Gregório I, papa, chamado o Magno, que pontificou entre 590 e 604 e Santo Isidoro de Sevilha († 636); no Oriente, o século VIII, com S. João Damasceno († 753).

Padres mais célebres: 1) **de língua grega**: Santo Inácio de Antioquia († cerca de 110); S. Justino († 165); Clemente de Alexandria († antes de 215); Orígenes († 253 ou 54); Santo Atanásio († 373); São Basílio († 379); S. Gregório Nazianzo († 390); S. Gregório Nisseno († 394); Santo Efrém († 373); São João Crisóstomo († 407); São João Damasceno († 753). 2) **de língua latina**: Santo Irineu, que nasceu no Oriente, mas viveu no Ocidente († cerca de 202); Tertuliano († depois de 220); Santo Hilário († 367); Santo Ambrósio († 397); São Jerônimo († 419 ou 20); Santo Agostinho († 430); São Leão Magno († 461); São Gregório Magno († 604); Santo Isidoro de Sevilha († 636).

O grande desafio. O que levou os líderes da igreja a realizar a tarefa de traduzir em linguagem e em categorias da cultura helênica a mensagem religiosa cristã foi, primeiramente, a necessidade de defendê-la contra os ataques do paganismo, usando da mesma arma de que esse dispunha: a **filosofia**. São Justino foi o primeiro grande filósofo apologeta. Filósofo de profissão, não abandonou ele a filosofia, quando da sua conversão ao cristianismo. Pelo contrário, lançou mão dela para defender a nova religião.

Não se tratava, no entanto, de manter-se numa simples atitude defensiva. Era preciso ousar mais; partir para uma investida apostólica corajosa, à semelhança do apóstolo Paulo. Era preciso expor aos chegados ao cristianismo, vindos do mundo greco-romano, a mensagem cristã, na forma a eles mais convincente. Algumas das filosofias, então em voga, não se prestavam para essa mediação. Era o caso do ceticismo e do epicurismo. Outras, como o estoicismo, no que diz respeito às questões éticas; e o platonismo e neoplatonismo, no que se refere às articulações das verdades teóricas, abriam perspectivas riquíssimas, muito mais amplas que as do aristotelismo, embora alguns conceitos aristotélicos tenham sido, imediatamente, usados, como por exemplo os de **natureza, substância e essência**.

A filosofia era, para os Padres, instrumento. Daí a expressão, que se tornou proverbial para indicar sua função, na cultura medieval: **ancilla theologiae**, que quer dizer: **serva da teologia**. Os Padres eram pastores, que, na pista de Paulo e João, iniciaram a reflexão teológica, que foi importante para consolidar a hegemonia intelectual da Igreja, na Idade Média. Essa reflexão brotou dos problemas concretos que as comunidades cristãs enfrentavam e, por sua vez, ricocheteava para esses problemas determinando

ou justificando opções práticas. Verdades teológicas e posicionamento político andaram juntas e se coimplicaram.

Não é possível dar uma idéia de toda a riqueza desse período de reflexão teológico-filosófica, que passou à história com o nome de patrística. Vamos apenas, acentuar alguns pontos.

4.2 - A transcendência de Deus e a criação do mundo

O Deus cristão, na seqüência da tradição judaica, era dotado de uma radical transcendência, frente ao processo cósmico e histórico. Pôde ser apresentado, pelos Padres, como formulação acabada do **ser** de Parmênides, do **noûs** de Anaxágoras, do **mundo ideal** de Platão e do **motor imóvel** de Aristóteles. A novidade era seu caráter marcadamente pessoal, à diferença da indefinição ontológica dos primeiros princípios propostos pelos filósofos gregos. Entrava, dessa maneira, na dinâmica da vida humana como alguém que pode ligar-se pessoalmente à inteligência e à vontade de cada um. Entrava enquanto revelador de verdades, às quais cumpre dar assentimento pessoal, pela fé; e enquanto legislador supremo, diante de cuja vontade, a única atitude racional é a obediência obsequiosa. Essa concepção transcendente e monoteísta da realidade suprema constituiu-se num fundamento sólido para a proposta de uma sociedade de caráter universal, pois vinha unida à explicação de que esse Deus único e transcendente era criador de tudo o que existia, fosse no plano da empiria, fosse em qualquer outra dimensão de ser que se pudesse excogitar

O artigo primeiro do ato de fé cristão é justamente este: **creio em um só Deus criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis.**

A categoria **criação** o cristianismo herdara do judaísmo e, com ela, tentou responder a uma problemática constante e fundamental do filosofar helênico. Se era preciso pensar a transcendência ao mundo empírico, ao espaço-tempo das mutações fenomenais, como condição de solidez, o que significa, de necessidade e universalidade lógicas, capazes de explicar plenamente a realidade, era preciso também pensar a maneira de ligar essa transcendência à imanência do processo cósmico e histórico.

Os pensadores gregos fizeram investidas variadas na problemática, as quais sempre resultaram no risco de sacrificar uma dimensão à outra. Ou se dissolvia, na transcendência do mundo ideal, a substância mesma da realidade cósmica e histórica, declarando a transcendência como a realidade por excelência; ou se optava pelo fato físico, na nudez e na crueza da sua gratuita empiricidade, renunciando a qualquer explicação de caráter necessitante e universalizante. Tese relativista, atribuída por primeiro aos heraclitenses e aos sofistas.

A categoria **criação** pareceu, aos intelectuais cristãos, salvar a realidade da transcendência divina, sem sacrificar a substancialidade do mundo. Esse

surge, em toda a sua riqueza ontológica, como novidade de ser. A criação é produção a partir do nada de ser, embora totalmente dependente da inteligência e do ato de decisão da vontade de Deus Criador.

4.3 - Criação e Liberdade

A dependência ontológica da criatura, em relação ao ato de inteligência de vontade de Deus, criava problemática complicada, no que diz respeito ao ser humano. Cabe, com efeito, perguntar: como explicar a autonomia ética do ser humano? Os pensadores cristãos respondiam que, justamente, a única maneira de pensar a obrigação ética era a suposição de uma criatura livre. A eticidade é pensada, então, tendo como analogado primeiro a relação entre a inteligência e a vontade de Deus, de um lado; e a inteligência e a vontade do ser humano de outro. Ela se perfaz no momento em que a proposta do Criador é, consciente e livremente, realizada pela criatura. Terá seus desdobramentos no nível da horizontalidade, ou seja, no nível do relacionamento das pessoas humanas entre si. É por isso que a página do assim chamado pecado original se constitui como fundante da antropologia cristã, desde que, unida às páginas do Novo Testamento, as quais nos apresentam Jesus de Nazaré como o novo Adão, que dá a resposta positiva que o antigo Adão não quis dar; e desde que se entenda a obrigação ética como que brotando de uma mesma e única exigência, que tem duas instâncias igualmente radicais: 1) **o amor de Deus**, subentendendo amor do ser humano para com Deus, em resposta ao amor de Deus para com o ser humano; 2) **o amor do próximo**, uma vez que toda pessoa humana é um absoluto, enquanto radicalmente marcada **por e para** o relacionamento pessoal com o Criador.

A proposta ética cristã era personalista e personalizante.

A resposta tem sabor de paradoxo, pois **criatura** implica dependência; o que **liberdade** exclui. Era uma novidade, ou ao menos uma bem mais nítida explicitação da emergência da subjetividade, diante da maneira objetivista com que os pensadores gregos, em geral, encaravam a questão ética. Falavam eles em termos de concordância do ser humano com uma ordem racional, uma justiça em si, uma razão universal, um amor (aderência de vontade) à beleza ou ao bem supremos.

4.4 - Cristo, modelo acabado da perfeição humana

Os Padres apresentaram Jesus como aquele no qual e pelo qual a perfeição ética do ser humano se perfaz, pois nele a vontade de Deus é aceita na plenitude da liberdade humana.

Convém, para entendermos a perspectiva da patrística, recordar o que já afirmamos atrás. Jesus emerge em textos do Novo Testamento, como irrupção da subjetividade libertadora, em oposição à objetividade opressora da ordem político-religiosa constituída, na Palestina.

Há traços salientes, nas atitudes e na pregação de Jesus, da linha profética clássica do povo judeu, segundo a qual o Reino de Deus se propunha como utopia sócio-política, inspirada religiosamente; e que remontava à experiência do êxodo e da época pré-monárquica em Israel, quando as tribos viviam fraternalmente, repudiando o sistema egípcio de dominação. A morte de Jesus se prendeu, historicamente, à reação das autoridades judaicas, temerosas de que a revivescência dessa utopia por parte das massas, tocadas pela pregação de Jesus, viesse comprometer um difícil *modus vivendi* com o império romano; e levasse a perder o pouco de autonomia de que ainda dispunham os judeus.

Pode, então, afirmar-se que Jesus é um mártir do Reino. Sua morte se assemelha à de tantos outros que se bateram pela mesma causa. É o justo, cuja perfeição se consumou no compromisso histórico de libertação do povo, frente à oposição organizada e instituída, que tinha um lugar, uma data e um nome precisos: **o poder judaico**, o qual, inclusive, teve de respaldar-se do **poder romano** para eliminar Jesus.

A morte de Jesus, no entanto, frustrou a expectativa de seus seguidores. Não conseguiu, todavia, matar as esperanças mais profundas deles. Poucos anos depois, vários grupos que se ligavam ao movimento desencadeado por Jesus continuavam atuantes, pregando a sua ressurreição e anunciando a sua volta iminente, para implantação do Reino. Nessa perspectiva, a vida humana (cristã) era concebida como tensão escatológica, ou seja, expectativa intensa de um fim dos tempos, que era também o começo de nova etapa histórica.

À medida, porém, que os anos se sucedem e Jesus não retorna, foi preciso repensar a esperança e ressignificá-la. Era, principalmente, preciso preencher de sentido o tempo entre a partida de Jesus e sua esperada volta, para a qual já não se ousava mais marcar data. Lucas, no Evangelho (Lc 21, 24) avançou a idéia de um tempo das nações, presente também na carta aos romanos (Rm 11, 1-33).

A fé na ressurreição de Jesus e a aceitação de que sua volta, talvez, se prolongasse indefinidamente levaram os cristãos a uma interpretação transcendental e espiritualista do Reino, o que se casava bem com o clima geral da cultura helenística, na qual se dera um deslocamento da ênfase política de realização humana, para uma dimensão mais personalista e, até, interiorista. Casava-se também com os últimos textos bíblicos do Antigo Testamento.

A pessoa de Jesus foi, aos poucos, sendo enfocada, prioritariamente, como a de alguém que, pela santidade, realizou a restauração do universo, reconduzindo-o ao equilíbrio. Normal, então, focar a sua morte numa perspectiva de desfecho da grande luta entre o bem e o mal, numa dimensão de transcendência às situações históricas concretas, como aquelas do embate com a dominação político-religiosa do sistema judaico.

Os Padres tiveram papel saliente nessa elaboração, baseados no quarto evangelho, o de João, e no exemplo dado pelo judeu Filo de Alexandria, no seu esforço de conciliar a cultura helênica e a tradição bíblica. A categoria fundamental, no caso, foi aquela do **Lógos** (verbo de Deus).

Os gregos a conheciam bem, pois desde Heráclito esteve presente como expressão da racionalidade do real e de uma transcendência à ambigüidade do imediato, que pode parecer caótico e sem sentido.

Na época helenística, retornou no estoicismo como princípio imanente ao cosmo, impregnando-o de racionalidade e, até, de certa sacralidade. Foi, depois, plenamente assumida e desenvolvida por Plotino, numa linha de reflexão paralela à dos Padres e bastante próxima.

Para os Padres, o Lógos é imagem perfeita de Deus, segundo a qual tudo se criou. O universo e, nele, o ser humano de maneira toda especial, trazem impressas em si as marcas do Lógos; e subsistem na medida em que nele se firmam e consistem. Em Jesus de Nazaré, essa presença do Lógos é eminentíssima e propriíssima. Jesus é o próprio Lógos feito carne, de tal maneira que, nele, a transcendência de Deus se torna imanência histórica, sem no entanto anularem-se os extremos: divindade e humanidade. Entrelaçam-se profundamente, numa unidade, teologicamente chamada hipostática, isto é, pessoal.

Jesus pôde, então, ser apresentado como o ideal humano a imitar-se e o cristianismo como a consumação da paidéia. Ser cristão é aderir à cosmovisão que Jesus apresentou, a partir da sua experiência de Deus; e submeter-se, racional e livremente, à disciplina de vida, cuja norma fundamental se radica na absoluta ordenação de tudo para Deus, como condição de libertação pessoal, de convivência feliz e de realização assegurada.

O princípio religioso substituiu, assim, o princípio laico da paidéia grega, sem renunciar, contudo, à racionalidade que a mesma representava. Os Padres esforçaram-se, justamente, por mostrar como as duas peças se ajustavam ou, melhor dizendo na perspectiva dos Padres, como o cristianismo significava a plenificação de tudo aquilo que, na cultura helênica, ficara apenas esboçado.

A filosofia e a literatura gregas e romanas passaram, então, a ter aceitação por parte do cristianismo, e esse, por sua vez, começou a ser encarado como uma das sabedorias possíveis, senão até aquela mais coerente e aceitável. Caíam, pouco a pouco, as acusações de sectarismo, radicalismo e, até monstruosidades, como a de ateísmo e prática de sacrifício humano que por algum tempo pesaram sobre os cristãos. Aristocratas se converteram ao cristianismo em maior número.

4.5 - Cristo, igreja e história: a questão das riquezas

À medida que a perspectiva de uma volta iminente de Jesus ia perdendo sua incidência prática sobre a vida dos cristãos, era preciso dar uma explicação da história, que casasse a opção pelo Reino transcendente com a preocupação pelas tarefas temporais de construir uma ordem sócio-política.

O problema não se colocava para os judeus, porque, para eles, o espaço-tempo da história estava grávido do Reino. Essa gravidez era a própria consistência da história. Mas se em Jesus o parto do Reino acontecera, como explicar que ele fora eliminado e tardava a voltar?

Os Padres tiveram que elaborar todo um “tempo de igreja”, no qual e pelo qual a obra de Jesus se plenifica e se prepara, para a consumação. Santo Irineu e Santo Agostinho tiveram lugar proeminente nessa reflexão teológica sobre a história.

Santo Agostinho, na sua monumental obra *De civitate Dei*, interpretou a história como a luta entre a cidade de Deus, constituída por todos aqueles que aderem à vontade divina, e a cidade dos homens, formada pela totalidade dos que, repudiando a vontade de Deus, aderem aos caprichos humanos. Em Santo Agostinho, essa divisão não é idêntica àquela que perpassa entre, de um lado, a igreja e, de outro, o império (o estado ou a sociedade civil). A cidade de Deus é de caráter místico e transcende a ambos, enquanto instituições históricas. Seu pensamento, porém, constituiu-se um como germe, que teve desdobramentos importantes no sentido de, tendencialmente, identificar a igreja com o Reino, e a história da humanidade com a história da igreja. As reflexões e as atitudes nesse sentido brotavam dos desafios a que a igreja se viu obrigada a responder, assumindo liderança política, em vários lugares, frente à fraqueza do império e, por sua vez, justificavam e solidificavam essa tomada de posição, aumentando no clero o gosto pelo poder e pelas preocupações temporais. Nesse sentido, é típica a preocupação dos Padres com a questão das riquezas.

4.6 - O cristianismo sabedoria de vida

A experiência religiosa de Jesus brotara a partir da solidariedade com os despossuídos da Palestina. O Reino de Deus, Jesus o anunciou para os pobres. Contra os ricos lançou ele invectivas veementes, julgando-os incapazes ou quase de compreender a utopia do Reino e de aceitá-la. Os textos evangélicos, nesse sentido, são eloqüentes.

A conversão da aristocracia e de ricos em maior quantidade criava, para a consciência cristã, questionamento e incômodo. Salvam-se os ricos? Dentro de quais condições? Têm de partilhar tudo, à semelhança da primeira comunidade de Jerusalém, descrita ou idealizada por Lucas?

A leitura dos Padres pode levar-nos a algumas conclusões interessantes: 1) existência do fenômeno "cristãos ricos"; 2) incômodo que isso causava; 3) consciência de que riqueza e pobreza, convivendo juntas, no cristianismo, eram escândalo insuportável; 4) certa percepção de que a riqueza era causa da pobreza, portanto causa dos grandes males que afligiam os pobres; 5) consciência de que essa contradição sócio-econômica tinha de ser resolvida; 6) pregação do dever de esmola, como atitude fundamental da ética cristã. Esmola, observam estudiosos dos Padres, entendida num sentido bem mais rico do que aquele a que se reduziu depois; traduzia, então, exigência de partilha de bens para uma convivência à semelhança do apresentado em Atos; 7) não existência, na pregação dos Padres, da dimensão política do problema. Esse parece situar-se todo no nível da inter-relação pessoal e, nesse mesmo nível, se projeta a solução. Faz-se apelo aos ricos para que se abram à partilha; 8) não consciência do papel que poderia existir para os pobres na luta contra essa situação de injustiça e para a implantação de nova ordem sócio-política mais de acordo com a proposta do Reino; 9) não questionamento da responsabilidade estatal frente ao problema.

Explica-se tudo isso dentro do clima geral de despolitização da vida, mas também dentro de outras realidades: 1) o cristianismo, após décadas de perseguição oficial e de marginalização social estava à cata de um lugar, no império; 2) tinha-se institucionalizado de maneira impressionante; 3) o clero já se envolvera com as riquezas, a pretexto, inclusive, de decoro do culto e dignidade da religião.

4.7 - Os Padres e a questão Bíblia

Em todo esse trabalho de elaboração teórica da mensagem cristã, os Padres são pastores com preocupação religiosa. Lançam mão da filosofia de maneira instrumental. A grande fonte de inspiração para eles é, porém, a Bíblia.

Havia, contudo, um grande empecilho a ser superado, por parte do cristianismo, no seu confronto com o helenismo, justamente por causa da Bíblia. Para o segmento intelectualizado do mundo helenístico e do mundo greco-romano, a Bíblia só podia apresentar-se como bastante afim aos poemas de Homero e de Hesíodo, eivados de fantasia e de imaginação mitológica.

Coube à escola catequética de Alexandria tentar uma superação dessa problemática. E o fez através da distinção entre o sentido literal da Bíblia e aquele que se chamou sentido espiritual e que chamaríamos, hoje, sentido metafórico. Quando atingimos esse último é que nos apoderamos do significado mais profundo e duradouro da mensagem bíblica. Nisso, os alexandrinos tinham sido precedidos pelos estóicos, que fizeram o mesmo, em relação a Homero e Hesíodo, para não perderem o que de valioso esses educadores do mundo grego tinham produzido, ainda que sob a forma mítica, já em parte criticada e superada por séculos de reflexão filosófica.

Em que consiste essa leitura? Consiste em descobrir, sob os véus da linguagem mitológica, o que está existencialmente em questão, é articulado através de símbolos e se revela a quem se dispõe a fazer uma boa hermenêutica ou interpretação.

Primaram, nesse trabalho, Clemente de Alexandria e Orígenes que já foram chamados, junto com Agostinho e os três grandes Padres Capadócius do século IV, pais da cultura ocidental cristã.

CONCLUSÃO

O encontro do helenismo e do cristianismo definiu a fisionomia cultural do Ocidente. Nele, realizou-se uma civilização cristã, marcada, pois, pela dimensão religiosa da vida, a qual, no entanto, possibilitou conservar-se e desenvolver-se o espírito racionalista, que ensaiara seus passos no mundo grego. Essas duas dimensões, a religiosa e a racional, nunca deixaram de criar tensão desafiadora, responsável pela maioria das produções culturais medievais, quer no plano teórico, quer naquele prático.

A integração desses elementos tornou-se viável, na medida em que as classes dirigentes do império romano, que já se tinham dobrado à cultura grega, divisaram, na força emergente do cristianismo, uma solução para sua crise, a um tempo, existencial e institucional.

A patrística, no plano teórico, e o papado, no plano prático-político-institucional, foram as forças que o cristianismo ofereceu como capazes de veicularem os valores que as cidades-estados gregas e Roma tinham produzido. Mas isso teve um custo. Aquele de sujeitá-los à perspectiva religiosa cristã. O cristianismo, por sua vez, teve também de pagar seu tributo. Surgido na Palestina, como movimento religioso popular, contestador do sistema de dominação, imposto pela liderança religiosa judaica, em pouco tempo perdeu seu caráter revolucionário e sujeitou-se ao jogo do poder, constituindo-se, aliás, ele mesmo, em uma das mais poderosas instâncias de poder no Ocidente.

Meu artigo quis apenas mostrar como foi possível à classe letrada do império quebrar sua resistência frente ao cristianismo e como foi possível a esse ver, na filosofia grega, valor a ser assimilado.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, (Sto). *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo, Editora das Américas - Edameris, 1964. (3 volumes)

ALTANER, Berthold e STUIBER, Alfred. *Patrologia: vida, obras e doutrinas*

dos Padres da Igreja. Trad. Monjas Beneditinas. 2 ed., São Paulo, Paulinas, 1988. (Col. Patrologia)

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo, Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)

ARISTÓTELES. *Metafísica de Aristóteles*. Edición trilingüe. 2 ed., Madrid, Gredos, 1987.

_____. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1985.

BOEHNER, Philotheus e Gilson Etienne. *História da filosofia cristã*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis, Vozes, 1982.

GOMES, Cirilo Folch. *Antologia dos Santos Padres: páginas seletas dos antigos escritores eclesiásticos*. 2 ed. São Paulo, Paulinas, 1979.

GOTWALD, Norman K. *As tribos de Jahweh: uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.* Trad. Anacleto Alvarez. São Paulo, Paulinas, 1986. (Col. Bíblia e Sociologia).

HAMMAN, A. *Os padres da igreja*. Trad. Irmã Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo, Paulinas, 1980.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo, Iluminuras, 1950.

HOMERO. *A Ilíada*. Trad. versão francesa: Cascais Franco. Publicações Europa-América, s/d.

_____. *Odisséia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo, Abril Cultural, 1981.

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Trad. Elsa Cecilia Frost. México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

_____. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo, Martins Fontes, 1979.

JEAUNEAU, Édouard. *A filosofia medieval*. Trad. João Afonso dos Santos. Lisboa, Edições 70, 1980. (Biblioteca Básica de Filosofia).

LARA, Tiago Adão. *A filosofia nas suas origens gregas*. Petrópolis, Vozes, 1989. (Col. Caminhos da Razão no Ocidente).

PLATÃO. *A república*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1987.