



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

DJALMA AUGUSTO FERREIRA NETO

**CONVERSÃO E PAIDEIA: A RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E FILOSOFIA NO
CRISTIANISMO APOSTÓLICO E PÓS-APOSTÓLICO**

Brasília

2024



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

DJALMA AUGUSTO FERREIRA NETO

**CONVERSÃO E PAIDEIA: A RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E FILOSOFIA NO
CRISTIANISMO APOSTÓLICO E PÓS-APOSTÓLICO**

Texto submetido à banca examinadora do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB) para a obtenção do título de Mestre em Filosofia sob orientação do Professor Dr. Márcio Gimenes de Paula.

Linha De Pesquisa: Ética, Filosofia Política e Filosofia da Religião.

Brasília

2024

DJALMA AUGUSTO FERREIRA NETO

**CONVERSÃO E PAIDEIA: A RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E FILOSOFIA NO
CRISTIANISMO APOSTÓLICO E PÓS-APOSTÓLICO**

Texto submetido à banca examinadora do
Departamento de Filosofia da Universidade de
Brasília (UnB) para a obtenção do título de Mestre
em Filosofia sob orientação do Professor Dr.
Márcio Gimenes de Paula

Linha De Pesquisa: Ética, Filosofia Política e
Filosofia da Religião.

Aprovado em ___ de _____ 2024.

Banca Examinadora:

Professor Dr. Márcio Gimenes de Paula (Orientador)

Faculdade de Filosofia – UnB

Professor Dr. Marcos Aurélio Fernandes - UnB

Professo Avaliador

Professor Dr. Nilo César Batista da Silva - UFCA

Professor Avaliador

RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo investigar as noções conceituais de conversão e paideia no contexto do primeiro e segundo século da Era Cristã, a partir da análise de fragmentos extraídos da Carta de Clemente Romano aos Coríntios e nas obras *Exortação aos gregos* e *O Pedagogo* de Clemente de Alexandria. Na análise da primeira fonte, fizemos uma abordagem comparativa com a Carta de Paulo aos Coríntios com o intuito de compreender as mudanças e permanências entre o cristianismo apostólico e pós-apostólico. O objetivo da pesquisa é o de apresentar como tais autores, no âmbito de seus propósitos apologéticos, utilizaram-se de categorias filosóficas específicas para se dirigirem a um público versado na cultura grega. Para tanto, fez-se necessário uma abordagem sobre os significados de Paideia entre os gregos no contexto anterior ao advento do cristianismo, bem como os possíveis sentidos da filosofia como um modo de vida, para se compreender como – posteriormente – tais noções seriam apropriadas pelos autores aqui estudados.

Palavras-chave: cristianismo apostólico e pós-apostólico, Paideia, Werner Jaeger, Clemente Romano, Clemente de Alexandria

ABSTRACT

The present dissertation aims to investigate the conceptual notions of paideia conversion in the context of the first and second centuries of the Christian Era, based on the analysis of fragments extracted from the Letter of Clement Romanus to the Corinthians and in the works Exhortation to the Greeks and The Pedagogue of Clement of Alexandria. In the analysis of the first source, we took a comparative approach with Paul's Letter to the Corinthians in order to understand the changes and permanence between apostolic and post-apostolic Christianity. The objective of the research is to present how such authors, within the scope of their apologetic purposes, use specific philosophical categories to address an audience versed in Greek culture. To this end, it was necessary to approach the meanings of Paideia among the Greeks in the context prior to the advent of Christianity, as well as the possible meanings of philosophy as a way of life, to understand how – subsequently – such notions considered by the authors trained here.

Keywords: apostolic and post-apostolic Christianity, Paideia, Werner Jaeger, Roman Clement, Clement of Alexandria

Sumário

Introdução.....	1
Capítulo 1 – Paideia, conversão e filosofia como modo de vida antes do cristianismo	6
1.1 Aspectos da <i>Paideia</i> grega: Sobre o <i>Eutidemo</i> de Platão como modelo de exortação	6
1.2 A filosofia como conversão	14
1.3 A filosofia nos tempos helenísticos: cínicos, estoicos e filosofia como modo de vida	22
Capítulo 2 – A Carta de Clemente Romano aos coríntios	31
2.1 – Contexto de produção da Carta de Clemente Romano.....	31
2.1- A Carta de Paulo aos Coríntios - fragmentos.....	34
2.3 – Clemente Romano em Corinto trinta anos depois.....	37
Capítulo 3 – <i>Paideia</i> e Conversão em Clemente de Alexandria	48
3.1 – Exortação aos gregos – fragmentos.....	49
3.2 – <i>O Pedagogo</i> – a cristalização da <i>Paideia</i> Cristã	57
Conclusão.....	69
BIBLIOGRAFIA.....	72

Agradecimentos

A Deus, por me manter vivo nos momentos mais difíceis de minha vida e conseguir fazer com que atravessasse caminhos ásperos e difíceis em meio a numerosas quedas. Aos meus pais, Djalma Araújo Ferreira e Francisca Zulene Alves de Sousa por acreditarem em mim nos momentos mais difíceis.

Agradeço ao meu orientador, Professor Doutor Márcio Gimenes de Paula, pelo apoio, paciência e compreensão ao longo de toda a caminhada que resultou no presente trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília pelo apoio e formação que me foi dado ao longo de minha passagem pelo curso de mestrado.

Aos amigos que fiz na Universidade de Brasília e que dela os levei para a vida. Aos amigos – antigos e novos – que direta ou indiretamente contribuíram para que eu pudesse avançar nesse árduo trabalho que foi o de construir uma dissertação de mestrado. Agradeço ao amigo Mayco Saboia pela força nas questões de formatação.

Agradeço a Carine Campos, por estar ao meu lado na reta final e sempre acreditar em mim.

Um agradecimento especial ao amigo Paulo Marcos Cardoso Santana, o primeiro professor de Filosofia dos tempos do colégio. Fonte de inspiração dos estudos e da vida intelectual como um todo. Este trabalho também é dedicado a ele.

Dedicatória

Este trabalho é dedicado aos meus avós – Djalma Augusto Ferreira e Maria dos Reis Araújo Ferreira; Antônio do Carmo de Sousa e Raimunda Alves de Sousa. Trabalhadores brasileiros que talvez não imaginassem ver um neto passar por um programa de mestrado em Filosofia na Universidade de Brasília.

Dedico este trabalho às minhas filhas Ana Liz Moraes Ferreira e Maria Clara Moraes Ferreira. Que possam olhar para trás e ver que seu pai conseguiu ir um pouco mais além.

Introdução

No primeiro capítulo de sua obra – *Cristianismo primitivo e Paidéia grega* – Werner Jaeger apresenta uma série de elementos que explicam o contexto geral em que o encontro entre a paideia grega e o cristianismo primitivo tornou-se possível. Jaeger partiu do processo de helenização das comunidades judaicas do Oriente Médio e do Egito, desde os tempos das conquistas alexandrinas, passando pela questão do uso da língua grega, como reflexo de tal processo; até ter por foco a análise de determinadas expressões (*hellenismos*, *christianoi*, por exemplo) chegando às comparações entre a filosofia dos tempos helenísticos, suas características e o que tais escolas teriam de proximidade com a missão dos primeiros cristãos. Dado este percurso feito pelo autor, a presente pesquisa identificou em uma passagem muito específica, a possibilidade de investigação um pouco mais aprofundada. Trata-se do tema das formas gregas de literatura e discurso utilizadas pelos primeiros missionários cristãos ao se dirigirem aos judeus helenizados. Eis o ponto de partida de nosso projeto e que se configurará como seu primeiro capítulo.

Esta passagem - na página 23 do livro de Jaeger, da tradução de Teresa Louro Pérez publicada pela Edições 70 - aborda o tema da conversão. Enquanto uma atividade *protréptica* – ou seja, de exortação, de operar discursos voltados à persuasão do outro, o que já nos coloca no campo da análise de questões ligadas à retórica dos antigos – a conversão já pode ser vista entre os filósofos antigos como um primeiro legado aos cristãos dos tempos dos primeiros missionários.

Aqui, três fontes nos servirão de base para o desenvolvimento deste argumento, e estão elas nas notas de rodapé da passagem em questão: a primeira é o diálogo *Eutidemo* de Platão que é citado por Jaeger como “o exemplo mais típico de um discurso *protréptico* ou exortação” (JAEGER, 1991, p.23). Nesse sentido, pretendemos apresentar uma síntese do diálogo e recorrer a outros estudos que possam trazer subsídios que justifiquem tal afirmação. Jaeger cita a si próprio como exemplo. Em seu estudo sobre Aristóteles, o filólogo alemão menciona o *Eutidemo* como exemplo de discurso *protréptico*, mas não desenvolve tal questão no referido estudo sobre Aristóteles.

Na tentativa de buscar elementos que auxiliem nossa compreensão das razões que levaram Jaeger a fazer tal afirmação, nos valeremos da análise de Michael Erler em seu estudo sobre Platão, notadamente no tópico 4, cujo título - *Eurística e Filosofia: Eutidemo* - nos fornecerá apontamentos importantes e sobre o tema da *eurística*. Outras fontes serão

utilizadas, mas sempre procurando ter o cuidado de não nos desviarmos demasiadamente daquilo que a pesquisa se propõe.

Se a arte do discurso, envolvendo oratória, retórica, exortação, foram temas que se ligaram à *Paidéia* dos antigos e conseqüentemente se tornaram objetos de preocupação dos filósofos, tendo aqui Platão como exemplo-chave, nosso objetivo é recortar a questão, pois a pesquisa pretende seguir “os rastros de Jaeger” e, não necessariamente, esgotar os temas platônicos. Eis outro dado com o qual nos preocuparemos que é a fuga da questão central de nossa investigação sob o envolvimento exaustivo nas fontes. O que se espera ao fim e ao cabo é tecer uma argumentação que articule precisamente determinadas referências fornecidas por Jaeger em seu texto.

Ainda dentro do tema proposto por Jaeger na página 23 – da tradução de Teresa Louro Pérez -, duas referências importantes são dadas na nota 25. A primeira é a obra de Arthur Derby Nock, chamada *Conversion*, publicada pela editora de Oxford em 1933. Nesta obra – nos mostra Jaeger – o autor “comparou a conversão dos novos seguidores e as atitudes psicológicas das seitas filosóficas quase-religiosas nos tempos helenísticos” (JAEGER, 1991, p.23). Trata-se de uma obra abrangente, cujo subtítulo – em tradução livre – “*o velho e o novo na religião - de Alexandre, o Grande a Agostinho de Hipona*” – explora em diferentes capítulos, o tema da conversão. Concentraremos-nos no Capítulo XI, chamado “*Conversão para a Filosofia*” que é a referência de Jaeger na nota 25. O referido capítulo faz um apanhado abrangente sobre os sentidos da ideia de conversão para a filosofia antiga.

Os temas levantados por Arthur D. Nock no presente capítulo nos levaram a passagens do *Banquete* de Platão, ao tema do orfismo, bem como aos cínicos e estóicos do período helenístico. Nosso objetivo é sintetizar as principais linhas argumentativas do referido capítulo da obra *Conversion* que nos permita ilustrar como – antes do advento do cristianismo – a filosofia, ou a adesão à determinada “escola filosófica” ou “doutrina de pensamento” já era impregnada de conotações muito próximas da experiência religiosa, o que reforça a argumentação em direção a pensar o cristianismo, desde os seus primórdios, como se orientando pelas veredas deixadas pela tradição filosófica antiga.

Na mesma nota 25, Jaeger cita sua obra *Paideia – a formação do homem grego* – parte II (na edição brasileira, livro III da segunda parte) como fonte para se verificar a “comparação platônica da filosofia com o virar do rosto de um homem para a luz do verdadeiro Ser” (JAEGER, 1991, p.23). Trata-se da análise feita por Jaeger da *República* de Platão, e que se

encontra na segunda parte dos estudos sobre tal obra de Platão, especialmente nos tópicos intitulados: “*A Paidéia dos governantes*”, “*A caverna: uma imagem da Paidéia*” e, por fim, “*A Paidéia como conversão*”. Por uma questão de ordenamento cronológico, a presente pesquisa organizará seu primeiro capítulo a partir da seguinte sequência: a) o estudo sobre *Eutidemo* como exemplo de discurso *protréptico*; b) *A Conversão* para a Filosofia, seguindo o capítulo de Arthur D. Nock, mas abordando primeiramente os gregos; c) A imagem da conversão n’*A República* de Platão, segundo as interpretações do próprio Jaeger em sua obra maior, *Paideia – a formação do homem grego* (presentes nas passagens aqui citadas); d) *A Conversão* para os antigos – os estoicos, aqui, retornando à obra *Conversion* de Arthur D. Nock.

O sentido desta proposta de ordenamento dos temas, além do caráter cronológico, procurará preparar o terreno para o capítulo seguinte, que será a análise da *Carta de Clemente Romano aos Coríntios*. A análise desta fonte será toda ela objeto de investigação do capítulo 2 da presente dissertação. Nele, segundo o próprio Jaeger, trata-se do “documento literário datável mais antigo da religião cristã” (JAEGER, 1991, p. 27).

Trata-se de uma fonte primária na qual, o quarto Papa da Igreja – trinta anos após a morte de Paulo – retorna a mesma cidade de Corinto, na qual o apóstolo de Tarso estivera a proferir suas argumentações em defesa na nova religião, com o intuito de afirmar a necessidade de advogar em prol da unidade da Igreja. A análise desta fonte colocará em foco temas importantes a serem desenvolvidos em nossa pesquisa, como por exemplo, a mudança da mentalidade cristã diante das questões colocadas por Paulo trinta anos antes. Para tanto, teremos de fazer um exercício comparativo entre a *Carta de Paulo* e a *Carta de São Clemente*.

Estaremos aqui, seguindo as pistas de Jaeger, a aprofundar uma análise que seja capaz de nos fornecer aspectos importantes manifestos no texto de Clemente Romano: as influências da Retórica grega, as influências do estoicismo e como Clemente estrutura sua argumentação – comum entre os pensadores gregos - a partir das articulações entre a harmonia cósmica e harmonia das comunidades políticas. A elucidação desses pontos só será possível mediante um estudo comparativo entre os argumentos da carta de Clemente e aspectos do pensamento grego e da filosofia estoica. O leque de possibilidades abertos por Jaeger em sua análise da *Carta de São Clemente aos Coríntios* será por nós, devidamente recortado, pois em muitos momentos de sua interpretação do documento, a possibilidade de adentrarmos no campo da

filosofia política nos desviaria demasiadamente de nossos objetivos, o que seria bastante arriscado. Nesse sentido, uma atenção especial será dada por nós ao final da carta onde Clemente, segundo Jaeger, “passa então ao elogio da *paideia*, definindo desse modo toda a sua epístola como um acto de educação cristã” (JAEGER, 1991, p.39). A análise desta fonte terá importância central na presente pesquisa pois permitirá identificar os elementos de adaptação da *paideia* grega aos objetivos da disseminação da mensagem cristã nos primeiros tempos da Igreja.

Nos capítulos IV e V da obra de Jaeger – *cristianismo primitivo e paideia grega* -, que nos serviu de base para nossas investigações, identificamos o que poderíamos considerar o apogeu do encontro entre o cristianismo primitivo e a *paideia* grega: a escola de Alexandria, na qual o nome a figura de Clemente aparece com suas obras *Protrepticus* (em recente tradução no português como “*Exortação aos gregos*”) e *Pedagogo*. Não nos será dado como objetivo maior uma análise exegética de todos esses textos com o intuito de esgotá-los. Seus usos, na presente pesquisa, terão por objetivo de servir enquanto fonte primária de modo a atender as demandas geradas pela necessidade de se compreender como a filosofia grega, no pensamento do referido teólogo, é reinterpretada à luz de novos propósitos: o de demonstrar como o cristianismo se tornou uma nova *paideia*.

Com Clemente de Alexandria, a especulação filosófica ganhou um novo sentido: o de se orientar a partir de elementos contidos num livro sagrado, objeto de uma revelação e que serviram de base constitutiva de uma nova religião monoteísta. Embebidos das influências do pensamento platônico e aristotélico, os trabalhos do referido teólogo contribuíram de maneira decisiva para a elaboração de uma concepção teológica do cristianismo sendo, portanto, enquadrados como trabalhos determinantes da apologética cristã – entendida aqui em sentido amplo, qual seja, o de defesa do cristianismo. Um aspecto será merecedor de maior atenção na nossa pesquisa neste momento final: o papel ocupado pelas obras *Exortação aos Gregos* e *Pedagogo* de Clemente de Alexandria enquanto narrativas afirmadoras do cristianismo, visto como grau mais elevado de *Paideia*.

A presente pesquisa visa a uma reconstrução das pistas deixadas por Werner Jaeger em sua obra – *Cristianismo Primitivo e Paideia grega* – com o intuito de identificar como o conceito de *Paideia* se transfigurou entre o quarto século antes da Era Cristã e os três primeiros séculos da Era Cristã. Para tanto, um estudo comparativo de fontes específicas será feito – não com vistas a esgotá-las, mas sim, para encontrar nelas informações e elucidações

que nos proporcione condições de responder à questão posta: como a *Paideia* grega se transfigurou numa *Paideia* Cristã? Seguindo os caminhos abertos por Werner Jaeger, procuraremos, também, complementar as discussões suscitadas pelas nossas investigações com outros trabalhos contemporâneos ou mesmo posteriores ao trabalho de Jaeger com o intuito de enriquecer os caminhos por ele apontados no livro que nos serviu de base para nossa investigação.

Ciente das múltiplas possibilidades abertas acerca da investigação do tema, a presente pesquisa procurará apresentar como – a partir de fontes específicas – torna-se possível identificar os elementos que expressam – no âmbito das mentalidades, da cultura e do pensamento filosófico – a permanência de aspectos legados pela tradição grega na elaboração do cristianismo em seus tempos ainda embrionários, com vistas a converter um público erudito, dotado de condições de se compreender o debate desenvolvido por alguns dos primeiros pensadores cristãos, inscritos em um contexto de edificação da própria Igreja Católica no seio de um império ainda pagão e politeísta que a reprimia.

Capítulo 1 – Paideia, conversão e filosofia como modo de vida antes do cristianismo

1.1 Aspectos da *Paideia* grega: Sobre o *Eutidemo* de Platão como modelo de exortação

O presente capítulo pretende desenvolver um fragmento da obra *Cristianismo Primitivo e Paideia grega*, do filólogo alemão Werner Jaeger. Esse conjunto de preleções feitas na Universidade de Harvard em 1960 configura-se como uma espécie de mapa, onde variados caminhos de investigação são sugeridos pelo autor, no que se refere à possibilidade de pesquisa sobre como a *paideia* grega se encontrou com o cristianismo primitivo. Longe de esgotar o conjunto dos apontamentos propostos por Jaeger, limitaremos-nos a um recorte, de modo a desenvolvê-lo em partes específicas. No primeiro capítulo de sua obra, encontra-se uma passagem específica que nos servirá como de ponto de partida para nossa pesquisa. Segundo Jaeger

[...] foi a missão cristã primitiva que obrigou os missionários ou apóstolos a empregar formas gregas de literaturas e discurso, ao dirigirem-se aos judeus helenizados, para quem se viraram primeiro e que encontraram em todas as grandes cidades do mundo mediterrâneo. Isto tornou-se ainda mais necessário quando Paulo abordou os gentios e começou a fazer conversos entre eles. Esta mesma atividade protréptica constituía um traço característico da filosofia grega dos tempos helenísticos. As diversas escolas tentaram angariar seguidores pronunciando discursos protrépticos ou dogma como a única via para a felicidade. Começamos por encontrar este tipo de eloquência no ensinamento dos sofistas gregos e de Sócrates, quando este surge nos diálogos de Platão. Até o termo “conversão” emana de Platão, pois adotar uma filosofia significava sobretudo uma mudança de vida. (JAEGER, 1991, p.23)

Para analisar o fragmento acima, faremos um movimento inverso – abordando os elementos finais da citação em um primeiro momento, para ao final, dedicarmos-nos aos primeiros - com vistas a recolocar as questões numa perspectiva cronológica, visando sua melhor compreensão. O uso de “formas gregas de literaturas e discurso”, utilizado pelos primeiros cristãos ao dialogarem com os judeus helenizados, diz respeito a um processo histórico tardio, de que trataremos mais adiante. Ela se relaciona com a expansão da cultura grega pelas áreas do Oriente Próximo ocorrida nos tempos de Alexandre, o Grande. Tal cultura, que servirá de base para o processo de cristianização por parte dos primeiros missionários já estava neste momento caracterizada por certos aspectos desenvolvidos antes do domínio alexandrino. Nesse sentido, é preciso discorrer sobre alguns desses aspectos. É

preciso, primeiramente, entender o sentido da expressão “*protréptico*” antes de avançarmos.

Palavra de origem grega - *προτρεπτικῶς*¹ - é definida como um advérbio de modo persuasivo. No contexto da antiguidade, ao qual Jaeger se reporta em suas pesquisas, a definição para tal expressão é a de “exortação”, que significa o “ato de exortar, admoestação, advertência [...]; procurar convencer por meio da persuasão, do conselho; incitar à prática do que é bom ou conveniente”.² Quando Jaeger menciona que esse tipo de discurso estava presente entre os sofistas, chamamos à atenção para uma nota de rodapé (nota 24) na qual o autor menciona o diálogo *Eutidemo* de Platão como “o exemplo mais típico de um discurso *protréptico* ou exortação socráticos”³.

Possivelmente datado do século V a.C (IGLESIAS, 2011, p.21), o referido diálogo platônico pode ser resumido em suas linhas gerais, como um texto no qual a questão da *paideia*, no contexto dos sofistas, se expressa de modo central. Segundo Maura Iglesias coloca na apresentação da obra

[...] no caso do *Eutidemo*, pode-se dizer que o tema central é a educação. De fato, é a preocupação de Críton com a educação que deve dar a seus filhos que o faz interpelar Sócrates sobre as discussões em que ele tomou parte no Liceu, com certos personagens recém-chegados a Atenas.⁴

Como Michael Eler em seu estudo sobre Platão nos mostra, no *Eutidemo*

[...] Sócrates narra uma batalha (*epideixis*) de dois contendores (*erísticos*), Eutidemo e Dionisodoro (275d-277c-283b-288b-293b-304b), o objetivo é demonstrar que temos de aprender. Nessa ostentação de sua arte, os contendores propõem falácias, que irritam, mas também impressionam e assim trazem ganhos para sua escola. Ali surgem à fala problemas interessantes, mas também absurdos. Assim, por exemplo, discute-se quais pessoas aprendem, as inteligentes ou as ignorantes (275d-276a); as duas possibilidades são refutadas. Mesmo quando se combate a tese, de que um pai é igualmente pai de todos, portanto também pai de um cão (298c-e), isso mostra que o interesse aos contendores não são conteúdos, mas apenas causar impressão com seus jogos lógicos e linguísticos, conquistar discípulos e assim ganhar dinheiro. Como contraste, são introduzidas duas secções de diálogo socrático onde se expõe para demonstração, um discurso propagandístico a favor da filosofia (*protreptikos*) em forma de uma conversa aporética. Nesse *protréptico* está em questão, de imediato, demonstrar que o que tem importância decisiva para o bem estar do ser humano não é a posse de bens, mas tratar com eles de modo correto; na segunda rodada de discussão está em questão o seu saber que, em seu uso, deve ser orientado: todavia, como acontece com outros diálogos anteriores, a discussão acaba no desconcerto (*aporia*). (ERLER, 2012, p. 102)

¹ Disponível <http://perseidas.fclar.unesp.br/>

² Disponível em <https://dicionario.priberam.org/Exorta%C3%A7%C3%A3o>

³ JAEGER, Werner. Cristianismo primitivo e paideia grega. Lisboa: Edições 70, p.23, 1990

⁴ PLATÃO. *Eutidemo*. Rio de Janeiro: Ed.PUC-Rio;Loyola,2011,p.9

Sem se desviar para uma análise exegética do texto de Platão, valemo-nos de estudos preliminares de comentadores que auxiliem na compreensão dos possíveis significados do *Eutidemo*. Com vistas a um melhor esclarecimento do sentido da expressão “erística”, mencionada no fragmento de Erler, Maura Iglesias, na apresentação do *Eutidemo* mostra que este diálogo

[...] é cheio de alusões a questões filosóficas centrais do pensamento de Platão, sem, entretanto, que elas sejam desenvolvidas, para que se possa julgar em que se encontra a reflexão platônica sobre elas, comparativamente a outros textos em que elas também aparecem. [...] Platão escolheu para a crítica que faz nesse diálogo, a uma modalidade de disputa verbal praticada por certos sofistas, conhecida por erística, que tem por finalidade ganhar a discussão a qualquer preço. (IGLESIAS, 2011, p.8)

No *Eutidemo*, a figura de Sócrates – com suas intervenções – contrapõe-se à ação dos contendores, que se limitam ao exercício da erística, em suas falas. O filósofo ateniense, por meio de seu discurso, coloca-se como representante das verdadeiras reflexões filosóficas, que são aquelas que conduzem o sujeito aos caminhos da virtude, embora no diálogo em questão, o que é posto em destaque nos embates sejam apenas exercícios de reflexão sobre a virtude, não se chegando de modo claro a definições.

Como já referido em citação anterior (ERLER, 2012, p. 102), o texto se encerra em uma *aporia*, as questões ficam em aberto, necessitando de serem analisadas em outras obras de Platão, para se obter uma visão mais ampla dos temas relacionados à virtude. Contudo, no *Eutidemo*, tem-se de modo sintomático o papel desempenhado por Sócrates nos diálogos de Platão e que deu sentido à sua Filosofia como um tipo de busca por uma sabedoria virtuosa, configurando-se como modo de vida, tema no qual tocaremos mais adiante. No caso do *Eutidemo*, como nos mostra Palpacelli,

[...] Sócrates estabelece [...] que neste diálogo não se ensinará a virtude, mas se *convidará* à virtude, se dará, então, demonstração da ciência protréptica. A este ponto, porém, Platão começa a “jogar” com o leitor: de facto, aparentemente, os erísticos propõem ao jovem Clínia somente jogos de palavras e, como afirma Sócrates em 277e, o iniciarão na erística (enquanto Sócrates é confiado, por sua vez, um verdadeiro discurso protréptico e uma séria exortação à virtude). (PALPACELLI, 2011, p.46)

Julgamos importante uma breve contextualização acerca do momento histórico e do ambiente político no qual a figura dos sofistas emergiu o que elucidará o sentido mais geral da obra de Platão, o *Eutidemo*, como um modelo de discurso protréptico. A figura dos sofistas constitui-se de um fenômeno histórico contemporâneo à consolidação da *pólis* grega por volta do século V a.C. Trata-se de uma nova etapa do curso da história da antiga civilização grega, na qual mudanças políticas e culturais ocorreram e possibilitaram a emergência de novas

formas e concepções de educação. Comumente definido como Período Clássico, situado entre os séculos V e IV a.C, em tal contexto

[...] as cidades-estado estabeleceram governos democráticos ou oligárquicos. Sob a liderança de Atenas, as cidades gregas formam uma aliança e derrotam o exército persa invasor. Atenas e Esparta tornam-se mais poderosas. Eclode a guerra entre elas (Guerra do Peloponeso). [É a] época dos sofistas, de Sócrates, Platão e Isócrates (EYLER, 2014, p.32)

Marcado pelos impactos das guerras, pela emergência de estruturas políticas que envolveram uma maior participação dos cidadãos na vida pública e por significativas produções culturais; o período clássico assume a posição de grande relevância na história do mundo grego antigo. Contudo, é preciso registrar que a esta pesquisa estará sempre a fazer referências ao contexto específico de Atenas, na medida em que tal *pólis* se configurou como capital cultural do Período Clássico e foi precisamente nela que emergiu a figura de Platão, que nos interessa de modo particular.

Atenas foi o modelo de democracia própria do contexto grego no qual se deu o surgimento da figura de Sócrates, bem como o desenvolvimento das obras de Platão. Na busca por elucidar o fenômeno dos sofistas, figuras centrais em muitos diálogos de Platão, especialmente o que é mencionado por Jaeger – *Eutidemo* – precisamos de nos aproximar do contexto democrático, suas demandas e seu ambiente, para compreender o papel desempenhado pelos sofistas em tal conjuntura. A emergência do regime democrático veio acompanhada da necessidade, cada vez maior, de se dominar a arte do discurso, da argumentação, da persuasão. Conforme afirma Jean-Pierre Vernant

[...] a arte política é essencialmente exercício de linguagem; e o *logos*, na sua origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, através de sua função política. Historicamente, são a retórica e a sofística que, pela análise que empreendem das formas de discurso como instrumento de vitória nas lutas da Assembleia e do tribunal, abrem caminho para as pesquisas de Aristóteles ao definir, ao lado de uma técnica da persuasão, regras da demonstração e ao pôr uma lógica do verdadeiro, própria do saber teórico, em face da lógica verossímil ou do provável, que preside aos debates arriscados na prática. (VERNANT, 1989, p.35)

Vê-se, portanto, que o ambiente político criado pela democracia em Atenas produziu consequências intelectuais de longa duração, uma vez que seus impactos se fizeram sentir no âmbito do pensamento filosófico. Foi, nesse contexto, que a figura dos sofistas exerceu importante papel. Segundo Donini e Ferrari

[...] os sofistas apresentam-se como os únicos capazes de transmitir a “virtude política” (*arete politike*), ou seja, o conjunto das competências, antes de tudo lingüísticas, que tornariam um cidadão capaz de participar na vida política e de governar. Trata-se, pelo menos inicialmente, de intelectuais (*sophistais* significa

sapientes em máximo grau) de origem estrangeira, que souberam reunir à sua volta os jovens ambiciosos e abastados, os quais estavam dispostos a pagar quantias avultadas de dinheiro para aprender a arte da palavra e do comportamento nas discussões públicas (DONINI; FERRARI, 2012, p.59)

Os sofistas tornaram-se conhecidos na história da filosofia pela ótica da crítica platônica. Em seus diálogos, Platão coloca Sócrates como porta-voz de sua contraposição aos sofistas como opção para a formação do homem grego do período clássico. Contudo, os sofistas desempenharam um papel fundamental na educação de seu tempo e isto é mostrado por Jaeger em sua obra *Paideia – a formação do homem grego*.

Segundo Jaeger, os sofistas fazem parte de um verdadeiro “movimento espiritual de incalculável importância para a posteridade” (JAEGER, 1995, p.335). Aqui, chegamos num ponto fundamental para o desenvolvimento de nosso trabalho que é o da apresentação de noções conceituais centrais de nosso objeto de investigação. Segundo Jaeger, o “movimento espiritual” do qual os sofistas fizeram parte

[...] é a origem da educação no sentido estrito da palavra: a *paideia*. Foi com os sofistas que esta palavra, que no século IV e durante o helenismo e o império haveria de ampliar cada vez mais a sua importância e a amplitude de seu significado, pela primeira vez a mais alta *arete* humana e, a partir da “criação de meninos” – em cujo simples sentido a vemos em Ésquilo, pela primeira vez – acaba por englobar o conjunto de todas as exigências, ideias, físicas e espirituais, que formam a *kalokagathia*, no sentido de uma formação espiritual consciente. No tempo de Sócrates e Platão, está perfeitamente estabelecida esta nova e ampla concepção de ideia de educação (JAEGER, 1995, p. 336)

A noção de *paideia* – originalmente um termo que significa “criação de meninos” – foi uma expressão que surgiu no século V a.C, no contexto da tragédia grega que, segundo Jaeger, tem seu registro na peça de Ésquilo *Sete contra Tebas* (JAEGER, 1995, p.335). Tal expressão não se limitará a um tipo de referência à educação das crianças, mas ganhará a amplitude do sentido de formação, incluindo os adultos, em termos mais abrangentes. Antes de nos atermos aos aspectos que constituem a noção da *paideia*, enquanto formação do homem grego, é preciso tecer algumas considerações sobre duas expressões mencionadas por Jaeger na citação acima: *arete* e *kalokagathia*.

Ao tratar sobre o tema da *paideia*, Jaeger deixa claro que se trata de uma categoria cuja emergência se dá em contexto bastante definido. Mas enquanto noção de formação, ela foi resultado de transformações que se arrastaram ao longo de séculos na história dos gregos. Ela foi uma nova *arete*, quando pensada em termos de formação do homem grego no período clássico, especialmente no sentido de preparação de cidadãos virtuosos aptos ao exercício da

cidadania política no âmbito da *pólis*. É preciso, contudo, elucidar o conceito de *arete*. Segundo Jaeger,

[...] o tema essencial da história da formação grega é antes o conceito de *arete*, que remonta aos tempos mais antigos. Não temos na língua portuguesa um equivalente exato para este termo; mas a palavra “virtude”, na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta do heroísmo guerreiro, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega. [...] A *arete* é o atributo próprio de nobreza. Os Gregos sempre consideraram a destreza e a força incomuns como base indiscutível de qualquer posição dominante. [...] Em geral, de acordo com a modalidade dos tempos primitivos, designa por *arete* a força e a destreza dos guerreiros ou lutadores, e acima de tudo, heroísmo, considerado não no nosso sentido de ação moral e separada da força, mas sim intimamente ligado a ela. [...] Sob o conceito de *arete* é necessário compreender outras excelências além da força intrépida [...] A significação da palavra na linguagem comum penetra, evidentemente no estilo poético. Mas *arete*, como expressão da força e da coragem heróicas, estava tão fortemente enraizada na linguagem tradicional da poesia heróica, que esse significado havia de permanecer ali por muito tempo. (JAEGER, 1995, p.25-27)

O conceito de *arete* tal como exposto acima por Werner Jaeger, diz respeito ao mundo grego do período homérico, ou também designado como “idade das trevas” na história da Grécia Antiga. Não se pode compreender o mundo grego como um todo homogêneo. A civilização grega da antiguidade compreende uma cultura em processo de formação que atravessou diferentes etapas históricas.

Cada momento foi marcado por características específicas e que vão guardar diferenças entre si. A noção de *paideia* no período clássico é uma resignificação da antiga *areté* do período arcaico. Em tal período, a noção de *areté* possuía uma concepção de formação e valores próprios de seu tempo. Este período costuma ser situado entre os séculos XI e IX a.C. Segundo EYLER, naquele contexto

[...] A vida social gira em torno do *oikos* aristocrático que é uma unidade econômica ao mesmo tempo que uma unidade humana, e é regido pelo chefe guerreiro tribal, o *basileu*. No entanto, esse chefe do *oikos* não é mais um soberano como o da realeza micênica que a tudo dava sentido. Temos notícia desse período quase que exclusivamente pelos relatos épicos de Homero (850-750 a.C): a *Iliada* e a *Odisséia*. (EYLER, 2014, p. 30)

Os referenciais guerreiros próprios da aristocracia descrita nos poemas de Homero expressam o sentido da *areté*, descrito por Jaeger. Numa definição mais objetiva, Marilena Chauí explica que tal conceito tem por significado o

[..] mérito ou qualidade nos quais alguém é o mais excelente; excelência do corpo; excelência da alma e da inteligência. Virtude é sua tradução costumeira porque foi traduzida para o latim por *virtus*, que significa, inicialmente, força e coragem e só depois, excelência e mérito moral e intelectual. A *areté* indica um conjunto de valores (físicos, psíquicos, morais, éticos, políticos) que forma um ideal de excelência e de valor humano para os membros da sociedade, orientando o modo como devem ser

educados e as instituições sociais nas quais esses valores se realizam. A *areté* se refere à formação do *áristos*: o melhor, o mais nobre, o homem excelente. (CHAUÍ, 1994, p. 1066)

O conjunto de valores que formam o conceito de *areté* tinha por finalidade a formação da *kalokagathia*, mencionada por Jaeger em fragmento citado anteriormente (JAEGER, 1995, p. 336). Do grego - καλοκάγαθία – é uma expressão que deriva das palavras καλός, καί, ἀγαθός, e pode ser traduzida por “conduta honesta; probidade; nobreza; virtude.”⁵ Trata-se de um ideal de formação humana presente nos tempos da hegemonia das aristocracias.

Uma formação de excelência que derivava de uma cultura guerreira que floresceu em uma sociedade rigidamente hierarquizada e que desconhecia a noção de cidadãos livres, própria dos períodos arcaico e clássico, nos quais se deu o surgimento da *pólis* e uma nova noção de vida em comunidade se desenvolveu, produzindo novas demandas dos que nela eram chamados a participar com suas contribuições. Nesse contexto, a concepção de *paideia* amadurecerá como um tipo de formação a oferecer aos cidadãos da *pólis* um novo tipo de *arete*. Isto é um aspecto central do período clássico e ele é indispensável para se compreender o sentido da *paideia*. Segundo Jaeger

[...] a sua finalidade era a superação dos privilégios da antiga educação para a qual a *areté* só era acessível aos que tinham sangue divino. O que não era difícil de alcançar, para o pensamento racional que ia prevalecendo. Só parecia haver um caminho para a consecução desse objetivo: a formação consciente do espírito, em cuja força ilimitada os novos tempos estavam inclinados a acreditar. [...] O Estado do séc. V é assim o ponto de partida histórico necessário do grande movimento educativo que imprime o caráter a este século e ao seguinte, e no qual tem origem a ideia ocidental da cultura. Como os gregos a viram, é integralmente político-pedagógica. Foi das necessidades mais profundas da vida do Estado que nasceu a ideia da educação, a qual reconheceu no saber a nova e poderosa força espiritual daquele tempo para a formação de homens, e a pôs a serviço dessa tarefa. (JAEGER, 1995, 337)

Sem levar em conta a atmosfera democrática de Atenas do período clássico, o papel dos sofistas torna-se incompreensível. O comando do Estado pela coletividade dos cidadãos – que se dava por meio da atuação destes nas assembleias – demandou o domínio do discurso e, por isso, a emergência da sofística. Partilharam estes primeiros intelectuais das convicções de que eram capazes de fornecer um tipo de formação aos cidadãos que lhes capacitassem atuar no âmbito do debate público e, em decorrência disso, suas atividades profissionais se orientaram no sentido de fornecer determinadas técnicas e conhecimentos, pensando – de maneira consciente – a atividade educativa no contexto grego.

⁵ Disponível <http://perseidas.fclar.unesp.br/>

A filosofia de Platão se colocará como contraponto à atuação dos sofistas. Mas mais do que isto: o conjunto de sua obra será vista como o esforço reflexivo em direção a uma nova formação. É possível perceber Platão como representante de uma nova *paideia*. Como um reformador da educação, do ponto de vista teórico, na Atenas de seu tempo. Explorar estas questões nos levaria ao campo dos estudos platônicos e poderia nos fazer desviar dos estritos propósitos deste capítulo. Até o momento, o que foi colocado teve por objetivo pensar o *Eutidemo* como exemplo de um discurso *protréptico*.

Entender o sentido do discurso exortativo, do qual tal obra de Platão é exemplo ilustrativo, levou-nos ao contexto histórico e político do desenvolvimento da *pólis grega*. Nele, o advento da sofística que se apresentou como fenômeno imprescindível para se entender a importância dos debates e de uma nova concepção de formação que emergiu na Atenas do período clássico.

A obra de Platão é um embate com a forma pela qual os sofistas atuaram. Um ponto que precisamos reter é o fato de que a lógica da persuasão, que caracterizou a essência dos discursos ensinados pelos sofistas e praticados pelas assembleias, e que compõem o conteúdo de muitos dos diálogos de Platão, será utilizada pelos primeiros cristãos na difusão da verdade cristã quando de seus esforços no sentido de converter novos adeptos ao cristianismo. Mas não é apenas o tema do discurso exortativo, como forma de persuasão, pensado como meio para a conversão que precisa ser apontado aqui como parte da análise do fragmento de Jaeger que nos serviu de ponto de partida.

É preciso tecer considerações sobre a ideia de conversão. Esta também foi um legado da filosofia aos primeiros cristãos, tendo em vista que a adesão a uma concepção de formação do homem – representada pela filosofia de Platão – também foi vista como um tipo de conversão. E não apenas em Platão, mas dentro do período helenístico, posterior aos tempos que configuraram o período clássico, tema este que passaremos a analisar um pouco mais de perto a partir de agora.

1.2 A filosofia como conversão

A adesão a uma determinada filosofia enquanto uma forma de conversão – que encontrará, posteriormente, no cristianismo, consideráveis semelhanças – foi, na Antiguidade, notadamente no contexto ateniense do século V a.C, possível de ser identificada com o papel desempenhado pela figura de Sócrates, bem como em certos aspectos do projeto filosófico de seu discípulo, Platão.

Em uma nota de rodapé situada na página 23 de sua obra, Werner Jaeger afirma que o teólogo e classicista inglês, Arthur Darby Nock “comparou a conversão dos novos seguidores e as atitudes das seitas filosóficas quase-religiosas nos tempos helenísticos” (JAEGER, 1991, p.23). Publicada em 1933, o referido trabalho – cujo subtítulo é *the old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* – compreende o esforço de construção panorâmica sobre o tema da conversão na Antiguidade, analisando-a sob diferentes perspectivas.

Embora seja uma obra caracterizada como própria da História das Religiões, em seu capítulo XI, Arthur D. Nock oferece uma visão abrangente acerca da relação entre a conversão e a filosofia antiga. Ao se referir a Sócrates, Nock afirma que sua atividade em Atenas do século V a.C

[...] marca um ponto de virada. O seu sentido de missão que levou finalmente ao martírio, a sua preocupação com a personalidade e com a busca de uma base para a conduta correta, seu poder de atrair e influenciar os discípulos, todas essas coisas através da impressão que ele deixou em seus discípulos estabeleceu um padrão para os amantes da sabedoria e o amor à sabedoria, filósofos e filosofia: é agora que as palavras adquirem popularidade e significado definido. A adesão a Sócrates de alguma forma significava entregar sua alma a ele. (NOCK, 1988, p.165-166, tradução nossa)

Talvez Nock exagere um pouco em sua comparação, ao afirmar que “a adesão a Sócrates de alguma forma significava entregar sua alma a ele”, uma vez que os propósitos do filósofo se encontravam centrados numa busca pela verdade, que não assumia – necessariamente – um caráter religioso. Não se trata de uma verdade revelada, como acontecerá com figura de Cristo, séculos mais tarde. Nesse sentido, é importante frisar a diferença entre o discipulado socrático e um discipulado cristão. Sócrates não estava, com suas investigações, comprometido a salvar as almas de seus discípulos, mas fazer-lhes alcançar a verdade, quando

possível, a partir de sua maiêutica. Com cristo, a noção de salvação da alma é clara e assume seu sentido religioso.

Feitas tais ressalvas, é preciso entender que desvincular a filosofia antiga – especialmente aquela desenvolvida no século V a.C em Atenas – do contexto histórico e cultural do qual ela emerge, pode ser uma atitude comprometedoras acerca do entendimento que se pode ter com relação a seus aspectos constitutivos. Nesse sentido, analisar a figura de Sócrates ou a filosofia de Platão, implica levar em conta a proeminência da religião na vida grega antiga, pois tal aspecto exerceu forte influência no desenvolvimento do pensamento filosófico de então.

Se pensarmos na acusação que pesou contra Sócrates, resultando em sua condenação à morte: um tipo de impiedade ao corromper a juventude, incitando-a a desacreditar nos deuses, bem como introduzir novos deuses, numa referência à noção de *daimon* – frequentemente exposta por Sócrates em meio aos diálogos que estabelecia com seus interlocutores; vê-se que toda a querela envolvendo seu julgamento partiu de elementos de matiz religioso. Interessa-nos mais de perto o significado e o impacto das ações de Sócrates enquanto pensador que emergiu em Atenas do século V a.C. Através dos diálogos de Platão, é possível perceber o fascínio que ele despertava em seus seguidores. Nock afirma que temos um exemplo, na abertura do *Banquete* de Platão, do retrato perfeito do discípulo fanático, Apolodoro, que diz

[...] quando eu mesmo faço discursos filosóficos ou quando os ouço, sem contar o proveito que me trazem, tenho como que um prazer extraordinário; mas quando se trata de outros temas, particularmente dos assuntos daqueles entre vós que são ricos negociantes, fico entediado e sinto piedade de vós, meus companheiros, porque acreditais estar realizando alguma coisa, mas não realizais nada. Por outro lado, talvez também vós acrediteis que sou um desafortunado, o que julgo ser uma opinião verdadeira. Mas eu, quanto a vós, não penso que sois desafortunados: sei que sois (PLATÃO, Banquete, 173c-d)

Nesta passagem, Apolodoro percebe a si mesmo como dotado de algo do qual seus interlocutores são desprovidos: o discurso filosófico que lhe proporciona “prazer extraordinário” ao passo que os demais, são por ele, taxados de “desafortunados”, expressão grega “*kakodáimon*, desafortunado, infeliz, desprovido de *eudaimonia* (felicidade)” (BORGES, 2017, p.102). Porém, no fragmento em questão, Apolodoro é rebatido por seu interlocutor, cuja resposta fornece-nos a constatação de Arthur D. Nock ao defini-lo como um “discípulo fanático”:

[...] És sempre o mesmo, Apolodoro. Sempre acusas a ti mesmo e aos outros e me parece que, de fato, julgas que todos, começando por ti, são miseráveis, exceto Sócrates. [...] És sempre assim em tuas conversas: mostras-te irritado contigo e com os outros, mas não com Sócrates. (PLATÃO, Banquete, 173d)

Nock afirma que “próximo ao fim do diálogo, Alcibiades presta seu tributo para esta fascinação. Sócrates criou uma atmosfera de influência pessoal e discussão.” (NOCK, 1988, p.166, tradução nossa). Com Sócrates, a ideia de um amor à sabedoria será uma busca pela verdade, mas que também – em alguma medida – se configurará como um modo de vida. Isso justifica o fato de Nock iniciar seu capítulo sobre a *Conversão para a filosofia* mencionando a figura de Sócrates. É preciso que registremos uma definição para a expressão “conversão”. Segundo Pierre Hadot

[..] conversão (do latim, *conversio*) significa “giro”, “mudança de direção”. O termo serve, pois, para designar toda espécie de giro ou transposição. [...] Em sua acepção religiosa e filosófica; tratar-se-á então de uma mudança de ordem mental, que poderá ir da simples modificação de uma opinião até a transformação total da personalidade. O termo latino *conversio* corresponde, de fato, os dois termos gregos de sentidos diferentes: por um lado, *epistrophè*, que significa “mudança de orientação” e implica a ideia de um retorno (retorno à origem, retorno a si); por outro lado, *metanoia*, que significa “mudança de pensamento”, “arrependimento” e implica a ideia de mutação e renascimento. Portanto, na noção de conversão, há uma oposição interna entre a ideia de “retorno à origem” e a ideia de “renascimento”. Essa polaridade fidelidade-ruptura marcou profundamente a consciência ocidental desde o surgimento do cristianismo. (HADOT, 2014, p. 203)

Relacionar a ideia de conversão com o contexto filosófico do qual emerge as figuras de Sócrates e Platão, significa pensar sobre o contraste que o pensamento de tais filósofos representou com a tradição e os valores de seu tempo. Suas reflexões se desdobraram em um modo de vida, sendo Sócrates – o tipo exemplar do modo de vida filosófico, segundo Platão. Este, por sua vez, no conjunto de sua obra, legou-nos uma proposta de filosofia voltada para o aperfeiçoamento da alma.

Este é um ponto fundamental aos nossos propósitos de investigação na medida em que – posteriormente – quando tratarmos do advento do cristianismo, a adesão à figura de Cristo, a crença na sua ressurreição, o novo modo de vida que isto implicará, nos permitirá identificar no cristianismo, um tipo de verdade que a filosofia tomou para si, nos tempos de Sócrates e Platão, ainda que com propósitos distintos. E o acesso a tais verdades – seja aquela representada pela filosofia, seja aquela representada pelo cristianismo – dependeu de uma mudança de pensamento, de comportamento. Em suma, de uma conversão.

A mudança de pensamento, de posição, que caracteriza a ideia de conversão, depende da persuasão, do convencimento. No presente capítulo, o ponto de partida de nossa

investigação foi a de compreender as razões pelas quais o *Eutidemo* de Platão seria um exemplo de discurso *protréptico*, segundo Jaeger. Isso conduziu-nos ao contexto histórico do qual a figura dos sofistas emergiu durante o período clássico, bem como o papel desempenhado por tais intelectuais na Atenas do século V a.C.

A importância do discurso fez surgir os sofistas e marcou a atuação de Sócrates e sua filosofia dialógica, refletindo-se na estrutura textual das obras de Platão. Pensar o discurso como aspecto básico para a persuasão do outro é o pré-requisito para se refletir sobre os resultados desta ação que é a adesão do outro a uma nova ideia. O contexto político de Atenas favoreceu o desenvolvimento destas questões e permite-nos associá-lo a um tipo específico de conversão. Como nos mostra Hadot

[...] é sobretudo no domínio da política que os homens da Grécia fizeram a experiência da conversão. A prática da discussão judiciária e política, na democracia, revelou-lhes a possibilidade de “mudar a alma” do adversário pelo maneiio hábil da linguagem, pelo emprego dos métodos de persuasão. As técnicas de retórica, arte da persuasão, constituem-se e se codificam pouco a pouco. (HADOT, 2014, p. 205)

Concentremo-nos na figura de Platão com vistas a elucidar a matriz religiosa de seu pensamento. Como Jaeger afirma, “até o termo ‘conversão’ emana de Platão, pois adotar uma filosofia significava sobretudo uma mudança de vida”. Nesta passagem, Jaeger sugere ao leitor – em uma nota de rodapé (nota 24), que se atente para uma metáfora de Platão: “sob a comparação platônica da filosofia com o virar o rosto de um homem para a luz do verdadeiro Ser, ver *Paideia II* [...] de minha autoria” (JAEGER, 1991, p.23). Trata-se do Livro II de sua obra *Paideia – a formação do homem grego*, especificamente, na análise d’*A República* de Platão, na qual Jaeger dedica-se a discutir a *paideia* dos governantes (PLATÃO, República, 502c-d).

O filósofo ateniense apresenta as razões pelas quais seu Estado ideal deve ser governado pelos filósofos, pois - como resume Giovanni Casertano, “[...] é o único a conhecer as ideias, isto é, as realidades eternas e sempre semelhantes a si mesmas; além disso, deve amar a verdade, ser sincero, temperante, magnânimo, afável, ter facilidade para estudar e ter harmonia interior” (CASERTANO, 2011, p.23). Toda a educação dos governantes deve ter por meta o Bem. Segundo Jaeger, em sua interpretação sobre o sentido do Bem na filosofia platônica

[...] a alma do homem é semelhante ao olhar. Se não olhamos para a região onde irradia com brilhantes cores a luz do dia, mas sim para as trevas da noite debilmente iluminada pelas estrelas, o olhar pouco vê e parece cego, como se carecesse de todo

poder visual. Quando Hélios, porém, ilumina o mundo, é clara a sua visão e plena sua capacidade visual. Acontece o mesmo com a alma: quando fita o mundo que brilha claramente com a luz da verdade e do Ser, a alma conhece e pensa e está dotada de razão. Quando, porém, é o que está envolto nas sombras, o que nasce e morre, que contempla, então gera só simples opiniões, a sua visão é fraca, move-se por tateamentos e assemelha-se a algo carente de razão. É a ideia do Bem que ao conhecido confere caráter de verdade e ao conhecente força para conhecer (JAEGER, 1995, p. 871- 872)

O Sol – deus Hélios entre os gregos antigos – é utilizado por Platão como figura alegórica, como imagem representativa do Ser capaz de fornecer a luz que ilumina o mundo visível. Tal imagem – num paralelo com os efeitos da filosofia para aquele que a ela se direciona – é a representação do acesso à verdade. Platão, na leitura de Jaeger, procura deixar claro a identificação do Bem, representado pelo verdadeiro saber, com o significado maior da luz do Sol para a vida:

[...] ao mundo visível não dá o Sol apenas visibilidade, mas ainda, embora ele próprio não seja tal, o nascimento, o crescimento e a nutrição. Pois bem, analogamente, também o mundo cognoscível não recebe a ideia do bem só a cognoscibilidade, mas ainda o ser, embora o Bem em si não seja o Ser, mas algo, superior a ele pela sua posição e pelo seu poder. É este duplo significado do Bem como causa de todo o conhecer e de todo o ser que justifica que ele seja reconhecido como rei do mundo invisível do cognoscível, com posição equivalente ao império de Hélios dentro do mundo visível. (JAEGER, 1995, p.872)

O Bem está para o mundo das Ideias tal como o Sol está para o mundo das formas. Alcançá-lo, só será possível no âmbito da preparação da alma. A filosofia, nesse sentido, torna-se a educação da alma. A educação do governante da cidade ideal é a preparação da alma para a contemplação do Bem nas esferas superiores do mundo suprassensível.

Na interpretação de Jaeger sobre tais questões inscritas no Livro VI d'*A República*, deparamo-nos com as reflexões do filósofo ateniense que argumentam em favor da divisão da realidade – o sensível e o inteligível – posicionando o segundo no âmbito metafísico. Estará mais bem preparado ao exercício do comando do Estado Ideal, o governante que empreender os esforços necessários de superação do mero campo das experiências sensoriais, do mundo em ruínas das contingências e mutações, que é devorado constantemente pela ação do tempo e pelo império da efemeridade; e direcione sua alma – uma vez moldada pelo verdadeiro saber – em direção à contemplação do Bem. Segundo Jaeger

[...] o Ser de Platão não está desligado do homem e da sua vontade. A ideia do Bem, que enche de sentido e de valor o mundo das ideias de Platão, surge como meta natural de todas as aspirações e o seu conhecimento exige do homem e dos seus atos uma atitude adequada. Mas a meta fica além do mundo dos fenômenos diretamente dados e está oculta ao olhar do homem sensorial por um múltiplo invólucro. Romper estes invólucros impeditivos é o primeiro passo que se tem de dar para que a luz do Bem jorre no olhar da alma e lhe faça ver o mundo da verdade. É por isso que Platão fez com que a comparação do Sol vá dar uma imagem das fases do conhecimento,

que desde a aparência de qualquer essência sobem até a contemplação do Ser supremo. (JAEGER, 1995, p.879)

É possível identificar nestas leituras de Platão, a construção de uma filosofia como transformadora do indivíduo na medida em que ela própria é concebida como um tipo de verdade. E aquele que acessa esta verdade será capaz de aperfeiçoar sua alma. A filosofia opera uma conversão no indivíduo e ao propiciar as condições de contemplar o Bem que existe no âmbito metafísico, não material, ela se expressa como um tipo de saber impregnado de aspectos profundamente religiosos.

Anteriormente havíamos mencionado a importância de pensar a filosofia de Platão dentro de seu contexto histórico e cultural, sob pena de comprometer o entendimento de seus aspectos constitutivos. A proeminência da religião na vida dos gregos antigos deve ser levada em conta quando nos defrontamos com o pensamento de Platão. Nossa preocupação é atermos-nos às argumentações de Jaeger em suas interpretações do filósofo ateniense. O filólogo alemão afirma que a ideia de conversão emana de Platão (JAEGER, 1991, p.23) e procuramos expor aqui as passagens por ele sugeridas que sustentem este argumento.

A título de complementação, valendo-nos de estudos mais recentes, a relação entre religião e filosofia no pensamento de Platão, e que é sugerido por Jaeger; pode ser elucidada a partir de seu contexto, qual seja, o da atmosfera profundamente religiosa na qual Platão esteve inserido. Segundo afirma Michael L. Morgan

[...] Platão se apropria de duas tendências religiosas para as quais ele fizera atentar, mas em ambos os casos a sua apropriação é qualificada. Em certos aspectos ele aceita, mas também critica a tradição da *pólis* de festivais, sacrifícios, oráculos, ritos em geral. Outras vezes, contudo, Platão adota o modo alternativo de piedade, modo este que inclui cultos de mistério e ritos de iniciação extática, de purificação e salvação. Na adoção dessa última modalidade, ademais, Platão modifica-a de maneira significativa. O modelo é extático à medida que envolve um tipo de transformação pela qual a alma do humano ensaia passos para fora de seu ambiente físico e se torna purificada da tensão mundana; por meio disso ele obtém uma espécie de benção divina e se torna tão divino quanto possa ser. (MORGAN, 2013, p.276)

Nesta passagem, Michael L. Morgan trata de duas tendências religiosas que exercem influências sobre Platão, embora ele as modifique dentro de seu projeto filosófico. Primeiro, Morgan menciona a “tradição da *pólis* de festivais, sacrifícios, oráculos e ritos em geral”. Trata-se efetivamente da religião popular. O conjunto de práticas que estruturava a tradição religiosa entre os gregos antigos se manifesta de diferentes formas. Segundo Paolo Scarpi

[...] o sacrificio [era o] fim necessário de cada ritual, que reproduzia a ação primordial realizada pelo titã Prometeu por intermédio do qual ocorreu a separação entre os homens e deuses, renovava unindo provisoriamente os dois universos, ao

fim aquela antiga divisão. [...] Nas cidades, as celebrações dos cultos estavam inseridas num calendário festivo, que permitia exercer um controle sobre o tempo, que por sua vez era canalizado dentro da dimensão da ordem. As várias manifestações culturais eram funcionais aos diversos setores da existência humana e exprimiam suas orientações. [...] Os oráculos [eram uma] forma de culto tipicamente grega [...] como outras formas de adivinhação, eles também estavam sob a tutela de Apolo. Como toda a previsão grega, eles tinham a função de indicar os canais e os modos necessários para reconduzir à “norma” episódios críticos circunscritos e individualizados que fugiram dos modelos normativos comuns. (SCARPI, 2004, p. 103-105)

Enquanto cidadão ateniense, Platão não poderia viver à margem de tais tradições que possuíam uma força de absorção da coletividade como parte dos costumes e da cultura atrelada à identidade do povo grego em suas diferentes cidades. Toda a religiosidade praticada pelos gregos antigos tinha seu conteúdo diretamente relacionado às histórias das doze divindades que formavam seu panteão mítico (Zeus, Hera, Poseidon, Atena, Apolo, Ártemis, Afrodite, Hermes, Deméter, Dioniso, Hefaiсто, Ares). Estas histórias, muito provavelmente, foram partilhadas por uma tradição oral antes de ganharem sua forma escrita. Segundo nos mostra Arthur D. Nock

[...] a sistematização dessas lendas foi obra dos poetas, que, embora muitas vezes considerados inspirados, eram pessoas seculares. Não havia uma classe sacerdotal, como tal, mas apenas famílias sacerdotais com funções em santuários individuais. As lendas sistematizadas foram reconhecidas em detalhes, feitas pelo homem e sujeitas a modificações posteriores. (NOCK, 1988, p.164, tradução nossa)

A “sistematização das lendas” a que se refere Nock foi, sobretudo, um trabalho feito por Homero e Hesíodo. Platão, em suas obras, criará embates com esta tradição, com vistas a reformá-la no âmbito de sua *paideia*, inscrita em seu projeto filosófico da cidade imaginária desenvolvida n’*A República*, especialmente no Livro II. Em sua reforma da educação, os poetas são visados pelo fato de, originalmente, reproduzem as narrativas referentes aos deuses de modo a refletir exemplos inadequados, segundo a crítica de Platão. Como resume Giovanni Casertano

[...] da educação musical eliminam-se todas as fábulas míticas narradas pelos poetas que são falsas e dão uma imagem de deuses e heróis sujeitos às mesmas maldades e aos mesmos vícios que pertencem aos homens (376e-378d). Os discursos poéticos devem representar, os deuses como realmente são, baseando-se em duas regras. A primeira é que a divindade é boa e, por isso, é causa só de bens e não de males; a segunda é que a divindade não muda porque é perfeita. Portanto, os deuses não enganam e não são falsos nem com palavras, nem com ações: é necessário proibir aos poetas que apresentem as divindades como enganadoras e mentirosas (378e-383c). (CASERTANO, 2011, p. 17)

Em sua nova *Paideia*, o objetivo da proibição dos poetas se dá em decorrência da crença em uma divindade boa e perfeita, distante dos deuses antropomórficos da religião popular, cantados por Homero e Hesíodo. Vê-se, portanto, que Platão se afasta – em seu

projeto filosófico – de certos aspectos da tradição religiosa vigente. Não é o caso de negá-la, mas de certo modo, reformá-la. Isso tudo dentro de um plano teórico. Filosófico. Se retornarmos à alegoria do Sol, anteriormente discutida, Jaeger afirma que

[...] a posição de Sol que Platão atribui à ideia do Bem como rei do mundo inteligível confere-lhe uma dignidade divina, concebida à maneira grega, embora Platão não empregue expressamente a palavra Deus. Abstém-se de empregá-la aqui, e deliberadamente ao que parece por achar que o leitor por si próprio se encarregará de se representar a ideia e, além disso, porque certamente lhe interessava que o seu princípio não se confundisse com a divindade da religião popular. (JAEGER, 1995, p.874-875)

Outro aspecto anteriormente mencionado por Morgan, de que Platão “adota o modo alternativo de piedade, modo que inclui cultos de mistérios e ritos de iniciação extática de purificação e de salvação” (MORGAN, 2013, p. 276); faz referência a um tipo de experiência religiosa de sentido esotérico. Este misticismo grego, que constituiu uma forma de piedade alternativa, teve como exemplos notáveis os Mistérios de Elêusis, o dionisismo e o orfismo.

Segundo Jean-Pierre Vernant

[...] o sacrifício cruento e o culto público não ocupam todo o campo da piedade grega. Ao lado deles existem correntes e grupos menos ou mais desviantes e marginais, menos ou mais fechados e secretos, que traduzem aspirações religiosas diferentes. [...] Todos contribuíram, de maneiras diversas, para abrir caminho a um “misticismo” grego marcado pela tentativa de um contato mais direto, mais íntimo, mais pessoal com os deuses, às vezes associado à busca de uma imortalidade bem-aventurada, ora outorgada após a morte por favor especial de uma divindade, ora obtida pela observância de uma regra de vida pura, reservada somente aos iniciados e que lhes dava o privilégio de liberar, já na existência terrena, a parcela de divino que permanecera presente em cada um. (VERNANT, 2006, p. 68)

Um ponto importante a se observar é com relação ao tipo de influência que tal piedade alternativa exerceu sobre a filosofia de Platão. Notemos que no fragmento acima, Vernant fala em uma “busca de uma imortalidade bem-aventurada” e “contato mais direto, mais íntimo, mais pessoal com os deuses”. Estas experiências foram caracterizadas por certa restrição. Eram ritos iniciáticos.

Platão, ao tratar da filosofia como um tipo de saber que proporcionava a contemplação do Bem, o faz pensando na educação dos governantes e não do povo em geral. Para além de certa tendência aristocrática a fundamentar um possível governo dos reis filósofos, a relação de sua filosofia com as religiões de mistério pode ser identificada, ainda, sob outras perspectivas. Se nos voltarmos para os fins últimos da filosofia de Platão, qual seja, o aperfeiçoamento da alma, poderemos encontrar um paralelo com o misticismo dos gregos.

Segundo Morgan

[...] a alma, em certo sentido, cruza a divisa que separa o humano do divino; já divina em certo grau, ela busca aperfeiçoar sua divindade. Nos ritos báquicos-órficos, sua transformação é alcançada mediante um processo de excitação emocional, induzido por música, dança e outros meios. Platão aceita o modelo extático segundo o qual os seres humanos, ao trazerem suas almas para certo estado, podem atingir um estatuto divino ou quase divino. Mas ele substitui o caráter emocional do processo ritual pelo conteúdo cognitivo. Para Platão, isso significa que uma vida que anseia pela salvação, assume a forma de uma vida de investigação racional, uma vida filosófica. (MORGAN, 2013, p. 276)

O sentido de uma filosofia que se volta para o aperfeiçoamento da alma e que em alguma medida seria reservada a poucos, terá um papel fundamental como forma de comunicação – por parte dos primeiros pensadores cristãos – ao voltarem-se para um público pagão, de mentalidade forjada na tradição filosófica grega e formado em um Paideia cujas bases foram estruturadas nos valores da cultura grega clássica. Platão será o principal influenciador dos primeiros autores cristãos, sobretudo Clemente de Alexandria, que será uma das fontes analisadas na presente pesquisa.

1.3 A filosofia nos tempos helenísticos: cínicos, estóicos e filosofia como modo de vida

O paralelo proposto entre filosofia e religião seguido pelas interpretações seguidas até aqui, não se esgota no caso platônico. As transformações ocorridas na Antiguidade que vão desde o declínio das cidades gregas - resultado das Guerras do Peloponeso ocorridas no século V a.C – passando pelo domínio Alexandre, o Grande; até o advento do Império Romano no século I. a.C, produziram seus efeitos na história do pensamento, forjando novas formas de reflexão.

Voltemo-nos ao caso da filosofia no contexto do período helenístico. Jaeger afirma que em tal contexto “[...] as diversas escolas tentavam angariar seguidores pronunciando discursos protrépticos, nos quais recomendavam o seu conhecimento filosófico ou *dogma* como a única via para a felicidade.” (JAEGER, 1991, p.23). Um pouco mais adiante, Jaeger afirma que “[...] o Deus dos filósofos também era diferente dos deuses do Olimpo pagão tradicional, e os sistemas filosóficos da época helenística eram para os seus seguidores uma espécie de abrigo espiritual.” (JAEGER, 1991, p.24).

Antes de nos atermos às similaridades entre filosofia e religião no contexto helenístico, é preciso que sejam feitas algumas considerações pontuais sobre os impactos das transformações históricas ocorridas no contexto grego que propiciaram o surgimento de um novo tipo de reflexão. O modo de vida dos cidadãos gregos em suas diferentes *póleis* foi

profundamente alterado com o domínio imperial exercido sob a égide de Alexandre, o Grande. Como afirma Delfim Leão

[...] do empenho num compromisso coletivo (*ta politika*), que remetia para segundo plano os anseios pessoais (*ta idia*), passou-se a privilegiar a busca da felicidade individual – não tanto porque a grandeza de pessoas singulares não se conseguisse acomodar calhas estreitas das obrigações sociais, mas antes porque a fraqueza da sociedade deixara de motivar o indivíduo particular (*idiotes*), libertando-o para o anonimato de um circuito de mobilidade mais vasto. Do *polites* se evoluía assim para o *kosmopolites*, do caráter local da cidade-estado para o mundo globalizado do *oikoumene*. (LEÃO, 2012, p. 10)

Na medida em que as cidades gregas foram reduzidas a meras províncias do império alexandrino, o sentido original que marcava a unidade da *pólis* – a coletividade debatendo nas assembleias, decidindo coletivamente sobre seu destino – se perdeu. Os cidadãos não possuíam mais o poder de governar a cidade-estado. Cada unidade política passava, a partir de então, a se submeter a um poder maior, fora da própria cidade. Exógeno.

Os efeitos destas mudanças se fizeram sentir - da vida à filosofia - que se desenvolveu naquele momento. As preocupações que passariam a ganhar a mente dos pensadores diriam respeito aos caminhos pelos quais o ser humano deveria percorrer em busca da felicidade individual. A emergência das preocupações individuais veio a se sobrepor aos interesses coletivos que, com o domínio estrangeiro, já não existiam mais. E é a partir destes impactos que precisamos compreender o sentido geral que a filosofia assumiu no chamado período helenístico.

Nosso propósito será o de identificar os paralelos entre o modo de se fazer filosofia e os elementos próximos a concepções de natureza religiosa daquele contexto. Veremos que tal como ocorrera com a filosofia de Sócrates e Platão, no período helenístico as diferentes escolas filosóficas marcaram o advento de um novo modo de vida, o que contribuiu para reiterar o entendimento da adesão à filosofia como um tipo de conversão.

É fato que antes do advento do período helenístico do qual trataremos a partir de agora, é possível constatar a existência de escolas anteriores que manifestaram características semelhantes às escolas filosóficas helenísticas e expressaram, em alguma medida, o legado socrático em suas práticas. Um exemplo seria a chamada escola cínica. Segundo nos mostra Arthur D. Nock,

[...]a escola cínica, fundada por Antístenes, pôs em prática ideias anteriormente avançadas sobre a inutilidade de padrões convencionais e ensinou os homens a se livrarem dos entraves da vida social. As anedotas contadas do fundador e do ainda mais famoso Diógenes testemunham a enorme impressão que esse movimento

causou na sociedade. A adesão a tais ideias significava algo como conversão. [...] O cínico errante falando com aqueles que ouviriam era uma figura familiar mais tarde sob o Império, implorando seu pão, arengando e às vezes mostrando a liberdade de expressão e total indiferença (ousamos dizer grosseria?) de um mártir cristão. (NOCK, 1988, p. 168-169, tradução nossa)

Um importante aspecto que chama à atenção a filosofia da chamada escola cínica é que seus pensadores não construíram tratados filosóficos, sendo conhecidos na posteridade por seus ditos presentes em coletâneas ou doxografias como é o caso da conhecida *Vida e Doutrina dos Filósofos ilustres* de Diógenes Laércio.

Outro dado relevante é o aspecto comportamental que seus adeptos demonstravam, o que reforça a concepção de filosofia como um modo de vida. O caso da escola cínica é bastante singular uma vez que Antístenes (ca. 445-360 a.C) fora discípulo de Sócrates e não conheceu os impactos gerados pelas mudanças advindas do domínio estrangeiro. Sua filosofia não se ocupa de questões oriundas dos interesses coletivos da *pólis*, mas são centradas no indivíduo particular. Elucidar o nome desta escola – “cínica” – ajuda a compreender melhor o significado representado por este tipo de concepção filosófica, já contemporânea a Sócrates. Segundo Goulet-Gazé e Branham

[...]há duas etimologias concorrentes. De acordo com uma delas, a palavra vem do ginásio em que Antístenes costumava ensinar, o Cinosarges, dedicado a Hércules (que viria a se tornar um protocínico lendário). O próprio significado exato do nome "Cinosarges" está longe de ser claro: seria "cão branco" [ou "rápido"] ou "carne de cão"? É fácil imaginar que tal etimologia (que faz de Antístenes o primeiro "Cão") pudesse ter sido fabricada posteriormente, por analogia com a *Stoa* ou a Academia, que receberam seus nomes segundo os locais em Atenas onde seus fundadores ensinavam. A segunda etimologia é bem mais plausível: ela remonta a uma piada que comparava Diógenes (ou Antístenes) a um cão, presumivelmente porque o seu modo de vida assemelhava-se ao de um cão - ou seja, era cínico". Assim, os cínicos eram conhecidos não só por ser francos e diretos (por ex., por "latir" e "abanar o rabo"), ou por sua habilidade em distinguir amigos de inimigos (em seu caso, os capazes de filosofar e os que não o eram), mas, acima de tudo, por seu modo de viver em público como cães, "despudoradamente indiferentes" às normas sociais mais estabelecidas. Sua rejeição deliberada da vergonha, a base da moralidade grega tradicional, autorizava-os a adotar modos de vida que escandalizavam a sociedade, mas que eles viam como "naturais". Sua idéia radical de liberdade - "usar qualquer lugar para qualquer propósito" (Diógenes Laércio 6.22) - tornava o insultuoso epíteto canino tão apropriado a nossos filósofos que eles o reivindicaram desafiadoramente como uma metáfora para a sua nova postura filosófica. (BRANHAM; GOULET-CAZÉ,2007, p.14-15)

Com os cínicos, não temos qualquer proximidade com as discussões que marcaram a filosofia de Sócrates e Platão. A preparação da alma, através de seu aperfeiçoamento, para a contemplação do Bem não tem nenhuma relação com os propósitos da escola cínica. Suas opções talvez estivessem mais próximas de um estilo de vida polêmico fundado na rejeição dos padrões estabelecidos.

O que é preciso frisar – atentando-se aos objetivos de nossa investigação – é o fato de que embora tenha a escola cínica, uma considerável diferença de conteúdo com aquilo que fora proposto por Sócrates e Platão, o que encontramos é a concepção de uma filosofia como modo de vida, como produto de uma conversão. Isso não significa, contudo, que os cínicos – especialmente Antístenes que aqui tratamos – não tenha tido algum tipo de posicionamento com relação a questões de natureza religiosa.

Como citado por Jaeger anteriormente: “[...] o Deus dos filósofos também era diferente dos deuses do Olimpo pagão tradicional, e os sistemas filosóficos da época helenística eram para os seus seguidores uma espécie de abrigo espiritual.” (JAEGER, 1991, p.24). Antístenes refletiu sobre o sagrado e sua concepção diferia de modo sensível, das formas tradicionais de crença vigentes na Atenas de seu tempo, inclusive por se referir a um deus único, contrastando com pluralidade de deuses que constituíam o panteão mítico da religião popular. Segundo Marie-Odile Goulet-Cazé:

[...]a posição que Antístenes assumiu é claramente expressa no segundo texto do *Physikos* que temos a nossa disposição, um texto transmitido por Clemente de Alexandria e por Teodoro que registra um sério esforço de Antístenes para purificar a idéia de divindade: "Deus não é conhecido por meio de uma imagem. Não é visto com os olhos, não se parece com ninguém [ou "nada"]". O deus em questão é o deus único de acordo com a natureza; o divino de acordo com o costume são os deuses antropomórficos da religião popular. [...] Temos outra informação para corroborar a idéia de que Antístenes não só acreditava nos deuses - ou, mais precisamente, em um deus, - como também chegava a demonstrar um certo grau de piedade. Ela vem de uma passagem de Diógenes Laércio que já mencionei: "Ele dizia que aqueles que desejassem ser imortais deveriam viver de acordo com a piedade e a justiça". Uma segunda informação merece a nossa atenção. Mesmo não sendo, estritamente falando uma prova de piedade, ela mostra ainda assim que Antístenes valorizava o divino: "Quando alguém lhe perguntou o que deveria ensinar a seu filho, Antístenes respondeu: 'Se ele for viver com os deuses, filosofia: se ele for viver com os homens, retórica. Não devemos nos surpreender com o plural "deuses", uma vez que Antístenes se coloca no contexto cultural da pessoa com quem está falando. [...] Apenas a filosofia possibilita que o homem supere o nível humano e atinja o divino. Podemos, portanto, concluir adequadamente que Antístenes acreditava em um deus. Eu afirmaria até mesmo que não podemos excluir a possibilidade de que ele tivesse uma atitude piedosa, ainda que fosse uma piedade diferente daquela do seu tempo. (GOULET-CAZÉ, 2007, p.81-82)

Outro pensador, mencionado por Nock e que também possibilitou com que a escola cínica ficasse conhecida na história da filosofia foi Diógenes (*ca.* 412/403 – 324/321 a.C). Diferentemente de Antístenes, Diógenes viveu os impactos do fim da *pólis* enquanto unidade autônoma, uma vez que fora contemporâneo do domínio alexandrino. Conhecido muito mais pelo anedotário que o cerca e seus supostos ditos legados por terceiros, a imagem que temos representativa de sua figura está ligada à de um sujeito adepto a práticas radicais em termos comportamentais, o que rendeu a fama de um polemista. Segundo afirma Long

[...] qualquer que possa ter sido a relação de Diógenes com Antístenes, é impossível não ler o material anedótico (praticamente tudo o que sobrevive de sua filosofia) como indicações de uma tentativa consistente de desempenhar o papel de Sócrates enlouquecido (como Platão o teria chamado: D.L. 6,54) ou de levar a extremos a frugalidade e a autossuficiência recomendadas por Antístenes. As histórias são muito conhecidas para precisar de mais do que uma breve exemplificação aqui - masturbar-se em público, morar num tonel de vinho, dormir em templos ou em recintos de templos, caminhar descalço pela neve, tentar comer carne crua. Porém, a maioria dos episódios não se refere ao que Diógenes fazia, mas ao que ele dizia. Como Sócrates, ele era acima de tudo um grande conversador e debatedor. (LONG, 2007, p.44)

Diógenes foi o representante de um estilo de vida austero, baseado numa espécie de minimalismo. Seu desapego material – elevado ao radicalismo absoluto – teria alguma similaridade com o comportamento austero dos cristãos que, ao imitar Cristo no deserto, seguiram pelos mesmos caminhos da renúncia deste mundo. Isso está na raiz de formação do monasticismo da Idade Média, podendo ainda ser identificado na Antiguidade Tardia, entre os séculos III e IV d.C, com as experiências dos Padres do Deserto. Contudo, este paralelo com relação à renúncia ao mundo material – entre cristãos e cínicos – assumirá sentidos diversos. Nossa comparação aqui está no campo da ação. Da negação do mundo como fonte de prazer.

Ao cristianismo, caberá o propósito de salvação da alma, pois o mundo material é fonte corruptora. Entre os cínicos, no caso de Diógenes, o que está em questão é uma concepção de liberdade, que deve ser conquistada a partir da independência total das necessidades materiais. A felicidade do indivíduo estaria condicionada ao autodomínio sobre o corpo e, conseqüentemente, sobre o prazer. Segundo nos mostra Dario Antiseri e Giovanni Reale

[...] Diógenes resumia o método que pode conduzir à liberdade e à virtude nos dois conceitos essenciais de "exercício" e "fadiga", que consistiam numa prática de vida capaz de temperar o físico e o espírito nas fadigas impostas pela natureza e, ao mesmo tempo, capaz de habituar o homem ao domínio dos prazeres e até a desprezá-los. Esse "desprezo do prazer", já pregado por Antístenes, é fundamental na vida do Cínico, já que o prazer não só debilita o físico e o espírito, mas põe em perigo a liberdade, tornando o homem escravo, de vários modos, das coisas e dos homens aos quais os prazeres estão ligados. Até o matrimônio era contestado pelos Cínicos, que o substituíam pela "convivência concorde entre homem e mulher". E, naturalmente, a Cidade era contestada: o Cínico proclamava-se "cidadão do mundo". A "autarquia", ou seja, o bastar-se a si mesmo, a apatia e a indiferença diante de tudo eram os pontos de chegada da vida cínica. (ANTISERI, REALE, 2007, p.255)

Outra escola filosófica helenística que nos interessará mais de perto foi o estoicismo. Trata-se de uma corrente filosófica de longa duração, que teve seu início no século IV a.C e se estendeu até os tempos do Império Romano no século II d.C, tendo inclusive na figura do imperador Marco Aurélio (121-180 d.C), um dos representantes mais notáveis do estoicismo,

através de sua obra *Meditações*. Arthur D. Nock, ao tratar do estoicismo em sua obra *Conversion*, afirma que

[...] o estoicismo também, ao longo de seu desenvolvimento, forneceu um motivo para a vida da disciplina e para domar as paixões em sua doutrina da lei natural e da conformidade do homem com ela, em sua ênfase na escrita da lei na razão do homem, no patamar ideal de seus paradoxos relativos ao Homem Sábio, e (em sua forma posterior) em uma ação ativa do bem, e em toda parte, na aceitação da ordem mundial em uma pronta obediência. (NOCK, 1988, p.170)

O estoicismo teve diferentes fases⁶ e cada uma delas com seus pensadores. Procuraremos aqui, estabelecer alguns aspectos de ordem mais geral, representativos do estoicismo, com o objetivo de ressaltar possíveis relações entre a filosofia estóica e o desenvolvimento do cristianismo posteriormente. No fragmento acima, Nock menciona a “doutrina da lei natural e da conformidade do homem com ela”. É preciso, primeiramente, entender o que venha a ser esta lei natural.

O conjunto da filosofia desenvolvida pelo estoicismo compreende um sistema estruturado em torno da lógica, da física, que não é propriamente o que a modernidade passou a compreender enquanto tal, pois “desde os pré-socráticos, a física é uma cosmologia, isto é, uma teoria sobre o cosmo como natureza, *phýsis*, aquilo que faz crescer, vida. Os estóicos chamam *phýsis* de *fogo artista e sopro ígneo e artesão*” (CHAUÍ, 2010, p.139); e da ética ou moral. Cada uma destas partes constitui um todo que compreende o edifício argumentativo erigido pelos estóicos ao longo sua trajetória de desenvolvimento. Segundo Pierre Hadot, no estoicismo

[...] o discurso filosófico comporta três partes, a física, a lógica e a ética. O discurso filosófico concernente à física [...] explicitará a maneira de ser no mundo que ela acarreta. [...] A física entre os estoicos não é desenvolvida por si mesma, mas tem finalidade ética. [...] Pode-se dizer, antes de tudo, que a física estóica é indispensável à ética, pois ensina o homem a reconhecer que há coisas que não estão em seu poder, mas dependem de causas exteriores a ele que se encadeiam de maneira necessária e racional. Ela tem também uma finalidade ética na medida em que a racionalidade da ação humana se funda na racionalidade da natureza. Na perspectiva da física, a vontade de coerência consigo, fundamento da escolha estóica, aparecerá no seio da realidade material como um Lei fundamental, interior a todo ser e ao conjunto dos seres. (HADOT, 1999, p.189-190)

⁶ Segundo David Sedley, “a história da escola estóica é dividida convencionalmente em três fases: o Estoicismo Primeiro: da fundação da escola por Zenon, aproximadamente no ano 300 a.C, a fins do século II a.C., período que compreende a direção de Crisipo, o maior de todos os estóicos; o Estoicismo Médio: a era de Panécio e Posidônio; o Estoicismo Romano: o período imperial romano, dominado por Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio (SEDLEY, 2006, p.7)

O estoicismo preconizava uma articulação entre a Razão e o mundo. Seu sistema de pensamento teve implicações de ordem prática e reiteram a filosofia como um modo de vida, uma vez que “o conhecimento permite realizar uma harmonia racional entre o homem e o mundo, a sabedoria será uma adesão ao mundo, sinônimo de uma submissão a Deus e de uma aquiescência ao destino” (BRUN, 1986, p.48). Voltando-se para a questão da lei natural mencionada por Nock, Irwin nos mostra que para o estoicismo

[...] viver em conformidade com a virtude, portanto, é viver em conformidade com a natureza, e viver em conformidade com as exigências da razão correta. As exigências da razão correta são expressas em uma lei: uma vez que os fatos a respeito da natureza humana fixam as exigências da razão correta, essas exigências pertencem à lei natural. Portanto, de acordo com a doutrina estoica da lei natural, as pessoas virtuosas, ao satisfazer as exigências da razão correta quanto à natureza humana, satisfazem a lei natural que se aplica a todos os agentes racionais. (IRWIN, 2006, p.383-385)

A conformidade entre razão e natureza – conduzindo o sujeito à busca pela felicidade, constituem um caminho em direção à felicidade. Esta filosofia procura estabelecer o direcionamento da existência humana por meio do conhecimento. Este conhecimento tem o desdobramento prático, em atitudes concretas. Como Nock, anteriormente citado, menciona, o estoicismo se relaciona com uma “vida de disciplina” e com o domínio das paixões.

Diferentemente de Platão, que desenvolveu um projeto filosófico voltado para o aperfeiçoamento da alma num âmbito metafísico de contemplação do bem, o estoicismo – embora tenha tratado sobre os aspectos ligados ao divino – procura os caminhos da realização pessoal no mundo material. Seu naturalismo estabelece as devidas conexões entre o homem e o mundo real no qual está inserido.

Alcançar a felicidade no mundo concreto da existência humana dependeria da vida orientada segundo um tipo de razão prática que levaria o indivíduo a um tipo de autodomínio que não o desvirtuasse do percurso a caminho da sabedoria, do tornar-se sábio, no sentido filosófico associado ao estoicismo. Segundo Jean Brun

[...] a sabedoria estoica é fundada numa ética da ascese, não é reforçada por uma metafísica descendente: o mal é necessário para que exista uma subida em direção ao bem. [...] As paixões são, definitivamente, doenças da alma: tal como o nosso organismo está exposto a contrair uma constipação, uma artrite etc., do mesmo modo a nossa alma pode estar doente; as doenças do corpo e da alma são fraquezas. (BRUN, 1986, p. 83)

Outro aspecto do estoicismo mencionado por Nock de que tal corrente filosófica se relaciona com uma “ação ativa do bem”, nos coloca em face de um dos temas ligados à moral estoica, que é o do soberano bem e sua relação com a virtude. Trata-se do fim último para o

qual a vida do homem que, tornado sábio através do conhecimento, atingiria a felicidade.
Segundo Jean Brun

[...]o soberano bem, o fim supremo [...] é, portanto, viver possuindo a ciência do que é conforme à natureza e tornando-o seu; a felicidade é o desenvolvimento harmonioso da vida: [...] por isso o sábio é sempre feliz. Este naturalismo pode assim definir o Bem como o útil [...]; o Bem é aquilo pelo qual ou a partir do qual pode ser obtido o útil; o Bem é aquilo de que o útil resulta, por acidente, o bem é aquilo que pode ser útil [...]; o útil de que falam os Estóicos não é um valor técnico, pois este não é o valor de que o homem é a medida; o útil é o que está conforme ao sentido da vida, ao sentido do destino, ao sentido da vontade de Deus. Por isso, este naturalismo permite estabelecer distinções entre as coisas que existem; umas são os bens, como a reflexão, a justiça, a coragem, a sabedoria; outras são os males, como a irreflexão, a injustiça, a covardia, etc.; outras, enfim, são indiferentes [...] porque não são bem úteis nem nocivas, com a vida, a morte, a saúde, a doença, o prazer, a dor, a beleza, a vergonha, a força, a fraqueza, a riqueza, a pobreza, a glória, a obscuridade, a nobreza, a origem humilde, etc. Tudo isto é considerado indiferente porque não serve nem prejudica por si mesmo; mas o homem pode servir-se dessas coisas para prejudicar ou para ser útil; elas podem, por consequência, trazer a felicidade ou a infelicidade segundo o uso que delas se fizer. (BRUN, 1986, p.77)

Outros aspectos do estoicismo serão desenvolvidos no capítulo subsequente do qual trataremos acerca da carta de Clemente Romano, aos coríntios. Contudo, o que o fenômeno do estoicismo nos sugere é o fato de que tal escola filosófica representou um tipo de modo de vida pautada no equilíbrio, no controle das paixões, na busca por um tipo de vida virtuosa.

Os cínicos, anteriormente tratados, também contribuíram no sentido de reiterar a concepção da filosofia enquanto modo de vida. Estas indagações foram levantadas por Nock, no sentido de identificar nestas “seitas filosóficas quase-religiosas”, a adesão a determinadas formas de comportamento. Aderir a tais filosofias era passar por um tipo de conversão que conduziria os indivíduos a um certo modo de vida, cheio de implicações éticas.

Não seria o caso aqui de cairmos nos equívocos com relação a uma comparação entre o conteúdo de tais escolas filosóficas e o cristianismo que estaria por vir, e do qual nos ocuparemos no capítulo seguinte. Contudo, ao observar o fato de que com advento da religião cristã no mundo antigo, o contexto cultural no qual ela emergirá já era dominado por certas práticas e tradições, não será muito difícil perceber que os contatos e influências com elementos que a precederam foram inevitáveis.

Até o presente momento, os aspectos que podemos identificar estiveram presentes nos seguintes pontos: a) a cultura do discurso, do domínio do debate foi fundamental para a propagação de discursos *protrépticos*, de tipo exortativo. Tais discursos seriam essenciais para a disseminação do cristianismo posteriormente, uma vez que a conversão dependeria da persuasão, do convencimento do outro, o que fora largamente desenvolvido entre os gregos no

âmbito das assembleias; b) a filosofia como um tipo de conversão é identificada nos escritos de Platão, tendo ela própria – segundo a interpretação de Jaeger, aqui corroborada por outros autores – aspectos marcadamente religiosos. Nesse sentido, a filosofia como modo de vida, ganha força e é assim continuada posteriormente, como identificamos; c) as transformações ocorridas durante o período helenístico, no qual diferentes correntes filosóficas se desenvolveram, preservam esta tendência geral, mas que – diferentemente do que fora identificado no período clássico, com Sócrates e Platão – aqui, as novas escolas filosóficas estavam profundamente arraigadas a posturas e condutas comportamentais.

Com vistas a tentar elucidar os caminhos possíveis do encontro entre a mensagem do cristianismo primitivo com os elementos desenvolvidos em cenários anteriores, continuaremos nossa análise no capítulo seguinte a partir da análise de trechos de uma fonte específica que nos levará a desenvolver outros aspectos do estoicismo aqui iniciados: a carta de Clemente Romano aos coríntios. Antes de avançarmos aos fragmentos que nos cabem no presente capítulo, será feita uma contextualização geral acerca o ambiente em que tal documento foi produzido. É preciso ter em mente que momento histórico a Carta de Clemente Romano se inscreve e de que maneira ela procura atender aos propósitos de seu emissor. Nela, podemos perceber permanências e mudanças do que fora feito pelo apóstolo Paulo, cerca de três décadas antes de Clemente dirigir-se à comunidade de Corinto. Passemos, nesse sentido, a análise de nossa primeira fonte no capítulo seguinte.

Capítulo 2 – A Carta de Clemente Romano aos coríntios

O presente capítulo tem por objetivo analisar fragmentos da carta de Clemente Romano aos coríntios sob a perspectiva de seu conteúdo filosófico com vistas a identificar – em seus argumentos – os elementos legados pelo pensamento grego em seu documento com o intuito de comunicar-se a uma comunidade de cristãos versada na tradição helênica. Inscrita em um contexto embrionário de formação da Igreja, a Carta de Clemente Romano constitui-se como um dos documentos mais antigos do cristianismo primitivo de alto valor histórico para se compreender as relações entre a atividade missionária nos primeiros tempos da história da Igreja Católica.

Utilizamos em nossa pesquisa, a tradução direta do grego publicada em 1973 pela Editora Vozes pelo já falecido arcebispo metropolitano de São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns. Sua introdução e notas serviram de base para nossa análise acompanhada de outros autores. Os apontamentos feitos por Werner Jaeger em *cristianismo primitivo e Paideia grega*, por sua vez, foram utilizados como guia inicial de nossas interpretações. Por ser um documento histórico situado a aproximadamente três décadas posteriores à presença do apóstolo Paulo naquela mesma comunidade grega, o presente capítulo se incumbirá de uma breve comparação entre trechos das duas cartas com vistas a entender as diferenças do discurso que se operaram na distância entre as duas cartas.

2.1 – Contexto de produção da Carta de Clemente Romano

Nosso objetivo é o de entender as lições deixadas pelo autor da carta, Clemente Romano, sobre aspectos relacionados à conversão e unidade da Igreja, a partir de categorias filosóficas – já conhecidas pelo seu público-alvo: os cristãos de Corinto. Antes de atermo-nos aos fragmentos da Carta de Clemente Romano que nos interessam no presente capítulo, precisamos contextualizar o ambiente no qual tal fonte fora produzida. Segundo Adalbert-G Hamman,

[...] graças à ação apostólica de Paulo, as comunidades de origem pagã eram numerosas. Elas pensavam a mensagem evangélica nas categorias do helenismo. O grego era a sua língua, como o era de toda a bacia mediterrânica. Os primeiros escritos dessas novas comunidades pertencem mais à vida que à literatura. São cartas de pastores: Clemente, bispo de Roma, Inácio, bispo de Antioquia, Policarpo, bispo de Esmirna, e Pápias de Hierápolis [...]. A carta era um vínculo entre uma

comunidade e outra, entre um país e outro, entre o pastor e fiéis. As Igrejas escreviam umas às outras, para significar sua unidade, e os pastores mantinham entre si, e com as comunidades, uma correspondência que ia da informação a exortação. As primeiras cartas eram de bispos, chefes de comunidades de origem principalmente paulina, assistidos por um diácono. Da organização sinagoga à responsabilidade episcopal houve um tempo de flutuação, que se encerra com a associação e integração. [a Carta de Clemente Romano] é o primeiro escrito cristão, redigido por volta de 96, quando o apóstolo João ainda vivia em Éfeso. A Igreja romana envia três legados, portadores da carta, a Corinto, o que confirma a autoridade da comunidade. Apesar de não ser citado, Clemente é o autor da carta. Ele intervém nessa comunidade turbulenta, na qual os jovens tinham afastado do colégio presbiterial membros experimentados. E escreve como quem quer ser obedecido (HAMMAN, 1995, p.20)

No primeiro século da Era Cristã, a Igreja encontra-se em busca de uma unidade e no contexto pós-apostólico, tal construção tornava-se desafiadora. O projeto de expansão da fé cristã, visando a conversão de diferentes povos considerados pagãos, dependeria de um projeto universalizante, devidamente estruturado e organizado.

É preciso lembrarmos-nos de que no século I d.C, as cidades-estados do mundo grego jaziam sob domínio romano que, no contexto de Clemente, ainda não havia adotado o cristianismo como religião oficial do Império, o que só aconteceria séculos mais tarde com o Edito de Tessalônica em 380 d.C, sob o reinado de Teodósio I. Trata-se, portanto, de um período em que a rejeição e a perseguição ao cristianismo era uma realidade concreta, o que contribuiu para a compreensão acerca da necessidade de unidade entre os cristãos. Nesse sentido, a construção da referida unidade encontrava-se diante de desafios imensos. Como afirma Christopher Dawson

quando os apóstolos faleceram, o problema da organização eclesiástica se tornou de importância imediata para a Igreja. A insistência na unidade da Igreja e a manutenção da tradição apostólica permaneceram tão fortes quanto antes, mas, para ser eficaz tinha que ser intensificada pelo fortalecimento do ministério local e pelo laço de subordinação hierárquica. (DAWSON, 2014, p.181)

Com relação ao contexto da cidade de Corinto, é preciso salientar alguns elementos históricos importantes. Incorporada como parte de uma província romana denominada Acaia desde 146 a.C, a cidade de Corinto – no que diz respeito à realidade das comunidades cristãs que lá viviam - encontravam-se, no século I d.C, sob uma realidade um tanto quanto conturbada e tal cenário é o que dá sentido à Carta de Clemente. Como nos mostra Dom Paulo Evaristo Arns em seu texto de Introdução do escrito de Clemente Romano, em Corinto “alguns agitadores [...] haviam amotinado os fiéis contra seus presbíteros. Chegaram mesmo a destituí-los de seus cargos. Caso inédito, não apenas em Corinto, mas quanto se sabe, em toda

a Igreja cristã, até aquele momento, embora aqui e acolá sempre houvesse contestações [...]”⁷ Vê-se, portanto, que os riscos de dissolução iminente da unidade da Igreja faziam-se sentir de modo crítico e que conduziram Clemente à intervenção. Ainda seguindo o autor da introdução da carta,

[...] Roma, ao abrir os tentáculos sobre o Oriente, tratou de eliminar brutalmente a cidade de Corinto, sua principal concorrente no comércio com o Oriente. A cidade, além de ser arrasada em 146 a.C, foi ainda oficialmente amaldiçoada. Assim mesmo, César ordenou a nova fundação da cidade sob o nome *Colonia Laus Iulia Corinthus* (44 a.C), facilitando a imigração de veteranos e libertos de Roma para lá. De então em diante, Corinto passará a ter fisionomia internacional, embora predomine a língua grega. De 49 a 51 e ainda de 57 a 58 d.C, São Paulo estabeleceu aí florescente comunidade cristã. – Os contrastes sociais continuam chocantes: dois terços da população é escrava; mesmo a população livre vegeta em condições de penosa miséria. Esta, a exemplo de Roma, se desgasta em orgias (o historiador Estrabão fala de 1.000 hierodulas – as prostitutas sagradas – além das tristemente célebres “moças de Corinto”. Assim se esclarecem as passagens paulinas um tanto cruas 1Cor 5,1; 6,9-20; 10,8 e 2Cor 7,1). Para entendermos melhor a mensagem de Clemente Romano, seria interessante verificar que a problemática especial – a deposição ilegal de presbíteros – não se desliga da problemática geral exposta por São Paulo: a) a *gnose* continua a minar o cristianismo. Este, para não se diluir em sabedoria falsa, precisa afirmar o verdadeiro conhecimento que consiste na aceitação do mistério da Cruz, na obediência e na humanidade. b) Aos olhos dos coríntios é importante desenvolver bem a argumentação, e sempre em torno de *temas capitais*. c) Continua a ser iminente o perigo de particularismos dentro da comunidade, - manobras pseudodemocráticas – que minam estruturas e até princípios inalienáveis.⁸

Na citação acima identificamos que a cidade de Corinto se apresentava como parte do domínio romano afetada pelos efeitos do cosmopolitismo, uma vez que passou a ter “fisionomia internacional” devido à “imigração de veteranos e libertos de Roma”. Os efeitos nas transformações dos costumes trouxeram consigo toda a sorte de corrupção e desvios por parte dos novos habitantes, o que fez da cidade – e conseqüentemente para a comunidade cristã que lá se desenvolvera – um alvo de riscos para sua manutenção na fé cristã.

No que diz respeito aos objetivos da nossa investigação, as observações de Dom Paulo Evaristo Arns, ao final da citação, merecem especial atenção: primeiro, a ameaça da *gnose* para o cristianismo primitivo e a necessidade de combatê-la. Em segundo lugar, o cuidado com bom desenvolvimento da argumentação ao dirigir-se àquela comunidade versada na tradição do pensamento grego e; em terceiro, o “perigo dos particularismos” que serão enfrentados com um discurso em prol de uma unidade a partir de uma visão que será discutida a partir de uma dimensão mais ampla, de natureza cosmológica.

⁷ ARNS, D. Paulo Evaristo. Introdução. In.: **Carta de S. Clemente Romano aos Coríntios: primórdios cristãos e estrutura**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1973, p.8

⁸ Idem

Aqui, identificaremos uma influência claramente tomada dos estoicos no texto de Clemente Romano. Contudo, antes de atermo-nos às argumentações do bispo de Roma, façamos um retorno à trechos de Carta de Paulo aos coríntios, pois há uma necessidade de estabelecer um breve diálogo entre as duas fontes para elucidar melhor o cenário que estamos investigando.

2.1- A Carta de Paulo aos Coríntios - fragmentos

Em sua Primeira Epístola aos coríntios, o apóstolo Paulo diz no capítulo 1

Pois não foi para batizar que Cristo me enviou, mas para anunciar o Evangelho, sem recorrer à sabedoria da linguagem, a fim de que não se torne inútil a cruz de Cristo. Com efeito, a linguagem da cruz é loucura para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus. Pois está escrito: *destruirei a sabedoria dos sábios e rejeitarei a inteligência dos inteligentes. Onde está o sábio? Onde está o homem culto?* Onde está o argumentador deste século? Deus não tornou louca a sabedoria deste século? Com efeito, visto que o mundo por meio da sabedoria não reconheceu a Deus na sabedoria de Deus, aprouve a Deus pela loucura da pregação salvar aqueles que creem. Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca de sabedoria; nós, porém, anunciamos o Cristo crucificado, que para os judeus, é escândalo, para os gentios é loucura, mas para aqueles são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que homens. (1Cor 1,17-25)

Ao se dirigir à comunidade de Corinto, o apóstolo Paulo cria um tensionamento – em seu discurso – ao polemizar com aspectos da cultura helênica, notadamente, à sabedoria da linguagem. É impossível pensar o desenvolvimento da Filosofia entre os gregos antigos sem se levar em conta os usos da linguagem. Contudo, o apóstolo inova em sua argumentação ao sobrepôr a fé em Cristo como elemento persuasivo de natureza superior às buscas que os antigos gregos empreendiam com suas investigações especulativas. Segundo Marilena Chauí

[...] a filosofia, afirma o apóstolo, pretende persuadir por meio de discursos e argumentos, mas a verdadeira e plena sabedoria é espiritual, revelação da verdade divina por Jesus, que não precisa da persuasão do discurso, mas se realiza pela graça (*charisma*) infundida em nosso espírito por Cristo. A filosofia é a pretensão da razão de tudo conhecer; o cristianismo é iluminado pela fé na verdade revelada. O *charisma* confere a quem o recebe uma autoridade vinda diretamente de Deus – a autoridade carismática – e confere ao carismático a inspiração divina para compreender e expor a verdade ou palavra revelada. (CHAUI, 2023, p.51)

Embora estejamos diante de um conflito que se opera entre o apóstolo e a comunidade grega para a qual ele se volta, é preciso ter em mente que Paulo fora um judeu helenizado e dominava as categorias com as quais tensionava. Ele “lançou as bases da língua grega em que se difundira o Cristianismo, e que se chama de grego cristão, pois redigiu as suas epístolas na língua que era usada em sua época [...]. A sua origem foi a *Koiné* helenística [...] falada nas grandes cidades cosmopolitas do Ocidente (NUNES, 2018, p. 25).”

A importância do idioma grego para o posterior desenvolvimento do Cristianismo, do ponto de vista da linguagem, deve ser ressaltada. Foi através da linguagem que a filosofia operou suas especulações e elucidações em busca da verdade e do conhecimento. Em alguma medida, ela pavimentou os caminhos pelos quais a compreensão da verdade revelada pelo cristianismo tornar-se-ia inteligível aos povos helênicos. Como nos mostra Julián Marías

[...] a Grécia significa, na história da humanidade, uma perspectiva dominada pela exigência de lucidez, pela visão teórica. Da língua e da cultura helênica procedem quase todos os conceitos de que nos servimos para realizar e interpretar o conhecimento. A visão, não só sensível como também intelectual, expressa pelo nome *noûs*, o verbo *noeîn*, a noção de *nóesis*. A palavra *theoría*, que é visão, inclui a procissão que se contempla; segundo Heródoto, Sólon viaja *theories heiken*, quer dizer, “para ver”, não para comerciar ou conquistar. A voz *logos*, tão ilustre e de tanto alcance na revelação cristã, quer dizer palavra, razão, o que propriamente permite entender o que se viu. A visualidade é o núcleo das palavras *eidós*, *idéa*, do verbo *eidénai*, saber. O que permite essa visão é a luz (*phôs*), que descobre a consistência do real (*òn*), ente, o que é. E a verdade é para o grego *alétheia*, evidência, manifestação, descobrimento. São conceitos que permitem a intelecção, a compreensão da realidade. A própria palavra teologia é helênica. Séculos antes do cristianismo, Aristóteles a usa tematicamente. Fala dos que primeiro filosofaram (*philosophésantes*) comparando-os aos que antes deles teologizaram (*theologésantes*). A filosofia primeira ou metafísica é para ele “ciência do ente enquanto tal”, “ciência da substância” e também *theologikè epístème*, “ciência teológica” ou ciência de Deus”. Este, o *théos*, é “visão da visão” (*nóesis nóéseos*), primeiro motor imóvel que move sem ser movido. [...] Todos esses conceitos, os termos que os expressam, as categorias mentais em que se alojam, têm uma procedência inequivocadamente grega, que foi desde o começo ingrediente da constituição da perspectiva cristã. Sem ele, esta não seria o que é, nem se tornaria inteligível. Mas, é claro, a história não se esgota na origem, e estes elementos tiveram uma longa vida e importantes transformações durante dois milênios. Não podemos esquecê-los nem os imobilizar e cristalizar em suas versões iniciais. (MARIAS, 2000, p.7-9)

A consolidação de uma nova religião - cujos desafios postos pela realidade histórica na qual esteve inscrita em seu contexto de surgimento e expansão - foi marcada pela necessidade de rupturas com elementos da ordem vigente. Mas é preciso pensar que transformações que se operam no âmbito da cultura, com a complexidade própria das religiões com seus sistemas de credo, formas de pensamento, cosmovisões e das dificuldades associadas a tais processos de mudanças, fazem-se de modo lento, como que transfigurando-se sobre as bases da cultura existente. Este é o caso do advento do cristianismo no seio de um império cosmopolita.

Nos capítulos 2 (versículos 1-15) e 3 (versículo 16), o apóstolo Paulo diz

Eu mesmo, quando fui ter convosco, irmãos, não me apresentei com o prestígio da palavra ou da sabedoria para vos anunciar o mistério de Deus. Pois não quis saber outra coisa entre vós a não ser Jesus Cristo e Jesus Cristo crucificado [...] minha palavra e minha pregação nada tinham da persuasiva linguagem da sabedoria, mas eram uma demonstração de Espírito e poder, a fim de que vossa fé não se baseie sobre a sabedoria dos homens, mas sobre o poder de Deus. No entanto, é realmente

de sabedoria que falamos entre os perfeitos, sabedoria que não é deste mundo nem dos príncipes deste mundo, votados à destruição. Ensinamos a sabedoria de Deus, misteriosa e oculta, que Deus, antes dos séculos, de antemão, destinou para nossa glória. Nenhum dos príncipes deste mundo a conheceu [...]. A nós, porém, Deus o revelou pelo Espírito. Pois o Espírito sonda todas as coisas, até mesmo as profundidades de Deus. Quem, pois, dentre os homens, conhece o que é do homem, senão o espírito do homem que nele está? Da mesma forma, o que está em Deus, ninguém o conhece senão o Espírito de Deus. Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus [...] não falamos segundo a linguagem ensinada pela sabedoria humana, mas segundo aquela que o Espírito ensina [...]. O homem psíquico não aceita o que vem do Espírito de Deus. É loucura para ele; não pode compreender, pois isso deve ser julgado espiritualmente. [...] Não sabeis que sois um templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós? (1Cor 2,1-15; 3,16).

Nesta passagem, o apóstolo Paulo “reafirma a diferença profunda entre a sabedoria segundo a carne (a dos gregos e judeus helenistas) e a sabedoria segundo o espírito (a dos cristãos) (CHAUI, 2023, p.53). A separação entre *pneuma* (espírito) e *psyché* (razão natural), certamente está traçando uma divisão entre o homem natural e o homem espiritual. Este, é o que tem o entendimento daquela sabedoria de Deus, que é loucura para o “mundo secular” - onde habita o homem natural com sua unidade alma-corpo.

Estamos diante de uma nova percepção do humano que diverge de Platão, que afirmava a “natureza da alma” como tripartição – intelectiva, irascível e concupiscente; ou Aristóteles, que a pensava dividida em racional (ativa e passiva, sendo a primeira, a que capta os dados dos sentidos, e a segunda que elabora os conceitos), sensitiva - que é a parte que corresponde à causa da motricidade entre os humanos e os animais – e vegetativa, responsável pela respiração, digestão e circulação do sangue.⁹

Em sua Primeira Epístola aos Coríntios, nos primeiros capítulos aqui analisados brevemente, pode-se perceber uma postura de evangelização do apóstolo Paulo a partir do tensionamento e da polêmica com a comunidade de Corinto. Aproximadamente três décadas após sua passagem por aquela cidade, o bispo de Roma, Clemente, se voltará para tal comunidade apresentando – em sua Carta – algumas inovações discursivas que demonstram, claramente, as influências da filosofia e seu uso na argumentação com os cristãos de Corinto.

Se num primeiro momento, a pregação do apóstolo centrava-se na evangelização; com Clemente Romano, teremos preocupações de nova ordem que permitem-nos identificar elementos estoicos em seu discurso. Diferentemente de Paulo, o que se percebe é uma adesão

⁹ Para a tripartição da alma em Platão, ver *República*, Livro IV, 435b-441c; para tripartição da alma em Aristóteles, ver *De Anima*, Livro II.

às categorias filosóficas outrora criticadas no contexto do cristianismo apostólico. Como nos mostra R.R. Bolgar

[...] numa sociedade, porém, como a existente no início do Império, em que os homens cultos eram obsessivamente acostumados à reflexão filosófica, uma crença religiosa não poderia sobreviver sem uma teologia, e esta deveria ser adequada às necessidades críticas da época. Os cristãos tinham de defender sua fé contra os estoicos, epicuristas, platônicos e peripatéticos, e tinham de fazê-lo empregando as categorias utilizadas por esses pensadores, pois quaisquer outras teriam servido à sua finalidade. (BOLGAR, 1998, p.470)

Embora no texto de Clemente Romano, seu discurso estivesse voltado para uma comunidade de convertidos – o que na situação anterior do apóstolo Paulo, é diferente uma vez que seu público fosse heterogêneo, nesse sentido – a situação descrita na citação acima estava um tanto quanto difundida nos territórios gregos sob domínio romano transcorridos quase um século da Era Cristã. O que parece ser indicativo de que a necessidade de mudança de estratégia, no cristianismo pós-apostólico, tenha sido necessária no que diz respeito à busca pela conversão, ou no caso específico de Clemente Romano, pela unidade da Igreja. A relação entre Religião e Filosofia – nesse contexto – parece ficar menos distante do que nos tempos do cristianismo apostólico. Como nos mostra Ruy Afonso da Costa Nunes

[...] é preciso ter em mente que a própria filosofia da época facilitava a aceitação do ponto de vista segundo o qual a religião podia ser tida como uma certa filosofia. Essa argumentação da filosofia profana levava certos cristãos a pensarem que, por ser a filosofia o amor à sabedoria, e por se achar esta na religião cristã, o Cristianismo era lídima filosofia, paralogismo fomentado pela mentalidade então corrente. Assim, a partir do século I d.C. acentuou-se a orientação religiosa da filosofia. (NUNES, 2018, p.35)

2.3 – Clemente Romano em Corinto trinta anos depois

Diante de uma comunidade conturbada, três décadas após a pregação de Paulo aos coríntios, Clemente Romano valeu-se de estratégia discursiva distinta. Diferentemente de Paulo, o bispo de Roma fixa seu olhar sobre o mundo concreto da *pólis* e da cultura que formara seus cidadãos, para a partir destas bases proferir seu discurso, pois

[...] dado que são, pelo menos em parte, pessoas educadas e possuem Paideia grega, ele fornece à sua ênfase na ordem cívica na *politeia* cristã um pano de fundo filosófico duplo: o da experiência política e ética social e o da filosofia cosmológica. O mesmo fora feito na Paideia grega, que sempre derivara as suas normas de comportamento humano e social das normas divinas do universo, que eram denominadas “natureza” (*physis*). (JAEGER, 1991, p.33-34)

A Paideia é a resultante de uma forma específica de agregação humana, que é a *Pólis* e pode ser entendida tanto como educação quanto por cultura. “A Paideia representava um conjunto de disciplinas literárias, artísticas ou científicas que visavam formar o espírito, permitindo ao homem adquirir, de tal modo, sua plena humanidade e pertencer à elite da sociedade, constituída pelos homens cultivados, os *pépaideuménoi* [...] (MORLET, 2021, p.7)”.

Paideia platônica, tem por escopo pôr a alma tripartite em condições de reabilitar a *Pólis* e salvá-la da desordem e do descaminho que as disputas partidárias a arrastaram. Ele era um “condiscípulo de Sócrates” como o pretense tirano Alcibiades. Sua pedagogia do *demos*, em harmonia com um ideal aristocrático de *kaloí kai ágathos*, gerava a permeabilidade dos cargos de comando e da participação no processo decisório, mas, por meritocracia, não aleatoriamente como nos sorteios da reforma de Clístenes.

Já Aristóteles, tomou outra visão e metodologia, para ele devemos colocar o humano, no âmbito dos outros animais, ressaltando sua diferença específica que é a racionalidade. Logo, a *Pólis* é a única forma possível de socialização que permite ao humano realizar todas as suas potencialidades, já que todo seu sistema tem por base a relação Potência-Ato. Em sua visão fixista da evolução (era filho do médico de Filipe II) via o mundo por um olhar de naturalista e entendia que a *Pólis* era a atualização das potencialidades contidas em germe na comunidade gentílica. Não pôde, apesar de ter assistido, imaginar a hiperextensão do regime político aos bárbaros - via império - o que já estava em franco processo durante sua vida.

Já metecos helenizados e marginalizados no regime da *Pólis* como os Cínicos e os Estoicos, foram os pioneiros na nova pedagogia e antropologia libertária do Cosmopolitismo. Nessa massa de recém egressos no regime político decadente e de um imperialismo ascendente é que se movem essas personagens da “nova Paideia”.

Na condição de parte de uma província romana – um império também cosmopolita – Corinto é uma cidade que se inscreve em tal dimensão. Nesse sentido, é indicativo de que a permanência das heranças culturais e filosóficas das transformações ocorridas durante o período helenístico, se fizessem sentir no contexto do domínio imperial romano sobre a Grécia. E isso ajuda-nos a interpretar as razões pelas quais Clemente Romano tenha se voltado para o uso de categorias filosóficas associadas à realidade concreta de Corinto.

Como afirma Jaeger, referindo-se à anterior passagem de Paulo pela cidade de Corinto, o “apelo emocional à *ágape* ou caridade (I Coríntios 13), de cuja falta total os Coríntios mostram enfermar, não seria de grande auxílio. Esse tipo de apelo já devia ter sido feito muitas vezes pelos seus anteriores guias (JAEGER, 1991, p.33).” Era preciso persuadir a comunidade de Corinto, apelando aos recursos já por eles conhecidos, mas atuando sobre eles uma transfiguração, rumo à Paideia Cristã. Observemos de perto, algumas passagens de sua Carta.

Retomando o objetivo primeiro da Carta de Clemente – intervir no cenário de discórdia e crise vigente na comunidade cristã de Corinto – o bispo de Roma, nos capítulos de 3 a 6 de sua Carta, faz uma verdadeira história do ciúme em seu discurso. Conforme aponta Dom Paulo Evaristo Arns, “as raízes do ciúme se encontram na prepotência e no orgulho da comunidade relativamente próspera de Corinto.”¹⁰ Tomando uma passagem em específico de sua Carta, precisamente no Capítulo 6, Clemente afirma

Mas, para pormos termos aos exemplos antigos, passemos aos atletas que nos tocam de muito perto: verifiquemos os nobres exemplos de nossa geração. Por ciúme e inveja, foram perseguidos e lutaram até a morte as nossas colunas mais elevadas e mais retas. Fixemos nossa vista sobre os valorosos apóstolos. Pedro, que por ciúme injusto não suportou apenas uma, ou duas, mas numerosas provas e, depois de assim render testemunho, chegou ao lugar merecido da glória. Por ciúme e discórdia, Paulo ostentou o preço da paciência. Sete vezes carregado de cadeias, exilado, apedrejado, arauto no Oriente e no Ocidente, recebeu a ilustre glória por sua fê. Ensinou ao mundo todo a justiça e chegou até os confins do Ocidente, dando testemunho diante das autoridades. Assim deixou o mundo e foi em busca do lugar santo, ele, que se tornou o mais ilustre exemplo de paciência. (CLEMENTE ROMANO, 1973, 14,1-14)

Ao afirmar: “passemos aos atletas que nos tocam muito de perto: verifiquemos os nobres exemplos de nossa geração”, encontramos-nos diante de um detalhe importante: a referência aos esportes e uma possível comparação com líderes cristãos de sua época como possíveis atletas espirituais. Como aponta Dom Paulo Evaristo Arns, “a aceitação de valores da cultura, e entre eles do esporte, do mundo antigo foi constante preocupação de S. Paulo, como será agora de Clemente de Roma, e nos próximos séculos, de Clemente de Alexandria, Orígenes, e sobretudo dos grandes autores capadócios.”¹¹ Ao estabelecer uma comparação entre os líderes cristãos com a figura dos atletas, Clemente Romano toca num aspecto

¹⁰ ARNS, D. Paulo Evaristo. Introdução. In.: **Carta de S. Clemente Romano aos Coríntios**: primórdios cristãos e estrutura. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1973, p.22

¹¹ Idem, p.23

fundamental da Paideia dos antigos que diz respeito à suas preocupações com o corpo.
Segundo Henri-Irénée Marrou

[...] tomados genericamente, o quadro e o espírito desse ensino permanecem na época helenística o que eram no período anterior. Herança do arcaísmo, a ginástica grega foi fixada muito cedo em sua forma definitiva e não foi profundamente modificada sob a influência do desenvolvimento ulterior da civilização. [...] Como na época arcaica, a educação física continua essencialmente esportiva, dominada pela nobre emulação do espírito de competição: prepara a criança, depois o adolescente, para figurarem com honra nos diferentes concursos consagrados às diferentes provas de atletismo no sentido estrito. (MARROU, 1973, 187-188)

É evidente o papel ocupado no cuidado com os corpos e em seu preparo físico direcionados às atividades próprias do atletismo. Este aspecto da cultura – que entre os gregos é um elemento referencial, como pode-se identificar no desenvolvimento dos Jogos Olímpicos – causa uma preocupação aos primeiros cristãos por colocar atenções demasiadas no corpo que é inferior à alma, foco da conversão voltada para a salvação – dentro da perspectiva cristã. Nesse sentido, é possível perceber no discurso de Clemente, uma comparação dos apóstolos Pedro e Paulo e seus respectivos martírios, como exemplos superiores àquilo que tomam os gregos de seu tempo, como referência de nobreza: os atletas. Seriam aqui, Pedro e Paulo, os atletas do espírito.

No capítulo 14 de sua Carta, podemos ver uma mudança de chave com relação à Paideia greco-romana. Há uma exaltação da mansidão completamente diferente dos valores agonísticos gregos ou da cultura militar romana. Diz, o bispo de Roma

[...]É justo e santo, irmãos, tornarmo-nos antes submissos a Deus do que seguirmos àqueles que se deixavam levar pela arrogância e orgulho, aos instigadores do miserável ciúme. Expor-nos-emos não a prejuízo qualquer, mas a grande perigo, se nos entregarmos temerariamente aos caprichos dos homens, que visam a discórdia e a sedição para alienar-nos da boa conduta. Sejam bondosos uns para com os outros, seguindo a misericórdia e a doçura de nosso Criador. Pois está escrito: os mansos habitarão a terra; os inocentes serão deixados sobre ela, enquanto os pecadores serão exterminados dela. (CLEMENTE ROMANO, 1973, 14,1-14)

No que tange aos valores cristãos em sua exortação aos habitantes de Corinto, Clemente Romano mantém-se quase que na totalidade de sua Carta, fiel às fontes das Sagradas Escrituras. A narrativa que compõe seu discurso é toda extraída de passagens bíblicas quando – na citação acima – ao afirmar que “os mansos habitarão a terra” e “os pecadores serão exterminados dela”, se reporta ao Salmo 36, 9-38 e ao livro de Provérbios 2,21-22. Assim procede o bispo de Roma em todos os capítulos de sua carta, com cada versículo sendo referenciado por uma passagem bíblica nas notas apontadas por d. Paulo Evaristo Arns. Contudo, a fim de avançar no recorte de nossa investigação, passemos aos

trechos em que a relação com a filosofia aparece fazendo de sua Carta um documento distinto das Epístolas de Paulo três décadas antes.

No capítulo 37 de sua Carta, Clemente Romano afirma:

Militemos, pois, irmãos, com todo entusiasmo sob suas ordens indiscutíveis. Reparemos nos soldados alistados sob as bandeiras de nossos imperadores, como cumprem as ordens com disciplina, prontidão e submissão. Nem todos são comandantes, nem todos tribunos, nem centuriões, nem prepostos a cinquenta e assim por diante, mas cada qual em seu próprio posto cumpre as ordens dadas pelo chefe supremo e demais autoridades. Os grandes não podem sem os pequenos, nem os pequenos sem os grandes. Em tudo, existe alguma mistura e nela está a vantagem. Exemplifiquemos com o nosso corpo: a cabeça sem os pés não é nada; nem tampouco os pés sem a cabeça. Até os mínimos membros do corpo são necessários e úteis ao corpo todo. Antes, todos conspiram e atuam em submissão unânime para salvarem o corpo todo. (CLEMENTE ROMANO, 1973, 37,1-5)

Nesta passagem, há que se chamar atenção para a ideia de unidade – objetivo principal da Carta de Clemente Romano – na qual se vale da metáfora do corpo como estratégia discursiva, conhecida entre os antigos. Talvez a narrativa mais conhecida “foi a fábula que Menénio Agripa contou aos plebeus quando eles deixaram a cidade de Roma e emigraram para o Mons Sacer, depois de terem decidido que não queriam viver mais com os patrícios; e foi por meio dela que os convenceu a regressar (JAGER, 1991, p.30).”

Clemente Romano demonstra sua romanidade justamente por ver o mundo sob a perspectiva da *urbe*. Ela é um cosmos, uma organização semelhante ao universo, onde o Sol tem primazia sobre os outros astros, mas, todos juntos fazem sua marcha triunfal no firmamento, dentro dessa ordem político-cultural que é a *Paideia*, o indivíduo deve ser submisso à ordem cívica.

Uma observação importante com relação a tal passagem, é feita por D. Paulo Evaristo Arns em uma nota de rodapé de sua tradução da carta, na qual afirma que

a vida cristã como serviço militar é ideia paulina [...]. No entanto, S. Paulo e S. Clemente reassumiam doutrina filosófica e admoestações do culto dos mistérios, segundo os quais na vida humana devem existir chefes, hierarquia, e disciplina como fatores de unidade. Exatamente o que falta na comunidade de Corinto.¹²

Os cultos de mistérios na Grécia Antiga, como os Mistérios de Elêusis ou os Mistérios Órficos, não eram diretamente focados em questões políticas ou de organização social como hierarquia e disciplina, mas sim em temas religiosos, espirituais e esotéricos. Segundo a pesquisadora Priscilla Gontijo Leite

¹² *Op. Cit.*, p.45

O termo "mistério" deriva de "*mýstes*", aquele que é iniciado nos mistérios, que tinham caráter restritivo e sigiloso, pois apenas os iniciados podiam participar. A iniciação era aberta àqueles que se encontravam puros e falavam grego, permitindo a participação ativa de mulheres, escravos e estrangeiros. Para esses grupos abria-se uma nova possibilidade de inserção na vida religiosa para além da religião cívica. Os mistérios, portanto, não eram uma obrigação, como a participação nos sacrifícios promovidos pela cidade, e a participação em suas práticas era uma manifestação da escolha individual. O rito de iniciação era uma característica fundamental do mistério grego, que podia se utilizar de livros nesse processo. O sujeito deveria jurar que não revelaria os segredos aprendidos. O ritual de iniciação e o segredo estavam interligados, e por isso outros elementos do fenômeno religioso grego que possuíam apenas o segredo, como a magia [...] não podem ser analisados sob essa nomenclatura.¹³

A maneira como esses cultos eram estruturados e praticados pode refletir algumas dessas ideias de “hierarquia”, “chefes” e “disciplina” mencionados por Arns em sua nota de rodapé. Nos cultos de mistérios existia uma estrutura hierárquica rígida. A compreensão dos segredos dos cultos era restrita aos iniciados. Existiam diferentes níveis de iniciação, e o conhecimento era passado de forma gradual.

A “hierarquia” dentro do culto pode ser vista como uma metáfora para a ordem e disciplina na vida humana, indicando que o acesso ao conhecimento e à verdade requer respeito à autoridade e às regras estabelecidas. Com relação aos “chefes”, os cultos eram conduzidos por sacerdotes ou líderes espirituais que detinham o conhecimento dos mistérios. Tais líderes guiavam os rituais e eram responsáveis por manter a pureza e a integridade do culto. O papel dos líderes espirituais pode simbolizar a necessidade de líderes ou chefes na sociedade como guias a manter a ordem.

A ideia de “disciplina”, por sua vez, relaciona-se ao fato de que a participação nos cultos de mistérios exigia um compromisso rigoroso. Os iniciados tinham que seguir certos rituais, praticar a purificação, e muitas vezes manter segredos sobre o que acontecia nos rituais. Essa disciplina refletia a importância de seguir regras e manter a ordem, tanto na vida religiosa quanto na sociedade em geral.

Assim, enquanto os cultos de mistérios não pregavam explicitamente uma doutrina política sobre a necessidade de chefes, hierarquia e disciplina, a forma como eram organizados e praticados pode ter influenciado ou refletido a visão de que essas estruturas são importantes para a coesão social e a unidade.

¹³ LEITE, Priscilla Gontijo. Mistérios gregos. In.: LANGER, JOHNN (org). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e no Medievo**. Petrópolis: Vozes, 2020, p.343

Feitos tais esclarecimentos acerca dos cultos de mistérios, faz-se necessário estabelecer um vínculo com o discurso de Clemente no acima citado capítulo 37 de sua Carta aos Coríntios. Como já mencionamos anteriormente, o cristianismo não havia se tornado uma religião oficial do império romano. Muito pelo contrário, é tratado de forma marginalizada.

Clemente Romano fala perante uma comunidade de cristãos inscritos em um contexto cosmopolita onde fundem-se diferentes práticas e crenças. Nesse sentido, seria possível fazer uma analogia com o cristianismo – que procura afirmar-se em tal contexto – com os cultos de mistérios, na medida em que tais cultos também eram marginais e, para sobreviverem, precisaram de necessariamente se organizar em termos de hierarquia, disciplina e chefes. Estaria o cristianismo a disputar espaço – em um contexto ainda hegemonicamente pagão – com tais práticas.

No contexto grego, propriamente, antes do advento do cristianismo, os cultos de mistérios foram admitidos pelo universo da *Paideia* apenas depois de uma certa depuração de seus aspectos indômitos e antissociais, pois eram recalcitrantes à ordem cívica. Eram práticas soteriológicas – prometiam a salvação individual da alma e vida após a morte. O cristianismo surge em um domínio greco-romano o que o coloca, inevitavelmente, em contato com tal realidade. Segundo Priscilla Gontijo Leite

Os mistérios são classificados por alguns estudiosos como religião de salvação (Burkert, Vernant), pois lidam com uma intensidade de sentimentos ligados ao medo e à morte que a religião cívica não consegue prover. Eles correspondiam a uma resposta a angústias mais profundas do sujeito, permitindo- socializar seus sofrimentos a partir do contato com o grupo.¹⁴

Jean-Pierre Vernant, por sua vez, afirma que

O sacrifício cruento e o culto público não ocupam todo o campo da piedade grega. Ao lado deles existem correntes e grupos, menos ou mais desviantes e marginais, menos ou mais fechados e secretos, que traduzem aspirações religiosas diferentes. Alguns foram inteira ou parcialmente integrados ao culto cívico; outros permaneceram estranhos a ele. Todos contribuíram, de maneiras diversas, para abrir caminho a um "misticismo" grego marcado pela tentativa de um contato mais direto, mais íntimo, mais pessoal com os deuses, às vezes associado à busca de uma imortalidade bem-aventurada, ora outorgada após a morte por favor especial de uma divindade, ora obtida pela observância de uma regra de vida pura, reservada somente aos iniciados e que lhes dava o privilégio de liberar, já na existência terrena, a parcela de divino que permanecera presente em cada um. (VERNANT, 2006, p.69)

Retornando ao capítulo 37 aqui em análise, quando Clemente Romano finaliza afirmando “[.] antes, todos conspiram e atuam em submissão unânime para salvarem o corpo

¹⁴ *Op. Cit.*, p.343

todo”, chamamos a atenção para o termo “conspiram”. Ao comentar tal passagem, Werner Jaeger afirma que Clemente Romano encerra o capítulo 37 “com a asserção de que “todos respiram em conjunto” (grego *sympnei*, latim *conspirant*) e, ao fazê-lo, se subordinam à preservação do corpo inteiro (JAEGER, 1991, p. 37).”

O tradutor utiliza a expressão “conspiram” ao passo que Jaeger utiliza o termo “respiram”. Apesar de possuírem significados distintos, é possível estabelecer uma aproximação etimológica entre os dois termos, na medida em que ambos possuem origem no latim. “Respirar” vem de *respirare* que é formado por “*re*” (de novo) mais “*spirare*” (soprar, respirar) – respirar novamente. Já “conspirar” vem de *conspirare*, composto por “*con*” (junto, com) mais “*spirare*”, que passou a ser interpretado como “agir em conjunto” ou “tramar em conjunto”. Esta observação é importante, pois leva-nos a um momento muito importante na interpretação do capítulo 37 diretamente relacionada à filosofia dos estoicos. Segundo Werner Jaeger

[...] estamos mais uma vez perante um desses conceitos verdadeiramente gregos que se tornaram fundamentais e característicos de toda uma filosofia. O verbo *sympneo* quer dizer ter uma *pneuma* ou espírito comum. O facto de Clemente empregar esta palavra em relação às partes do corpo sugere que um *pneuma* permeia e anima todo o organismo do corpo. Esta ideia veio da medicina grega e foi a ela que a filosofia estóica a foi buscar. O que pretendia originalmente ser uma explicação da vida orgânica no corpo humano era agora transferido para a vida, segundo a teoria estóica da *physis*. A *sympnoia* das partes, que os médicos tinham afirmado em relação ao corpo do homem, era agora o princípio do universo vivo e tornava-se uma *sympnoia panton*. [...] É este conceito que Clemente utiliza para ilustrar o seu ideal de unidade espiritual da Igreja. A noção cristã do “*pneuma* sagrado” pode tê-lo levado a aceitar mais prontamente a ideia. (JAEGER, 1991, p.37-38)

A partir da interpretação de Jaeger, pode-se estabelecer uma conexão entre a física estoica, que não se dissocia de sua cosmologia, e o discurso de Clemente Romano. As interpretações acerca dos elementos físicos que compõem a realidade do mundo natural está nas origens da própria filosofia quando das primeiras especulações dos filósofos pré-socráticos. Daí em diante, a temática não seria abandonada pela tradição filosófica que estrutura o pensamento antigo.

Precisamente no caso estoico, que aqui nos aparece como referência ao discurso de Clemente Romano, é importante algumas observações acerca das contribuições de tal corrente filosófica ao tema. O pensamento estoico possui uma estrutura dividida em três partes – Física, Ética e Lógica – que formam um todo integrado. Nesse sentido

[...] a física é ensinada comente para que se possa ensinar a distinção que é necessário estabelecer entre os bens e os males. Pode-se dizer, antes de tudo, que a física estoica é indispensável à ética, pois ensina o homem a reconhecer que há

coisas que não estão em seu poder, mas dependem de causas exteriores a ele que se encadeiam de maneira necessária e racional. Ela tem também uma finalidade na medida em que a racionalidade da ação humana funda-se na racionalidade da natureza. Na perspectiva da física, a vontade de coerência consigo, fundamento da escolha estoica, aparecerá no seio da realidade material como uma Lei fundamental, interior a todo ser e ao conjunto dos seres. [...] A escolha de vida estoica postula e exige, a um só tempo, que o universo seja racional. [...] A razão humana que quer a coerência lógica e dialética consigo mesma e põe a moralidade deve fundar-se em uma razão do Todo, do qual era é apenas parte. Viver de acordo com a razão será viver de acordo com a natureza, de acordo com a Lei universal, que move do interior a revolução do mundo. (HADOT, 2014, p.190-191)

Os estoicos elaboraram uma concepção filosófica holísticas. Ela forneceu elementos que puderam ser devidamente apropriados pelo cristianismo ao longo dos primeiros séculos da era cristã. Ao se tratar de uma religião, cuja conversão passa pela adesão à uma determinada conduta ética pelo resto da vida daquele que a aceita, o cristianismo surge em um contexto histórico em que a corrupção dos costumes destoavam completamente dos propósitos e princípios circunscritos ao que se espera do cristão cujo sentido da vida tornou-se a salvação de sua alma num plano supramundano.

Se a filosofia – para os antigos – assumiu em muito momentos uma perspectiva de ação prática no sentido de tornar-se conhecimento voltado para um modo de vida, o estoicismo serviu de fonte estratégica aos propósitos almejados pela nova religião que emergiu no seio do império pagão. Nesse sentido, “parece particularmente importante ter sempre em mente que [...] os estoicos defendiam que *todo* conhecimento humano é, em última instância, “prático”, no sentido de nos informar a melhor maneira de viver nossa vida.”¹⁵

Segundo Wolfgang Röd

[...]No quadro da doutrina do logos, pode-se falar de uma afinidade entre a razão humana e a razão cósmica. Assim como o todo é comandado pelo logos, assim também o homem é unificado, vitalizado e dirigido pela alma. A alma, contudo, não é nenhuma entidade espiritual, mas sim um halo material de vida (pneuma), também na sua parte superior, a razão diretora (*hegemonikón*), que, a partir do coração, comanda os fluidos do pneuma no corpo. O fato de que os homens são capazes de reconhecer Deus aponta para o elo existente entre o espírito humano e Deus; considerando que tal capacidade é prerrogativa de todos os homens, o conceito de Deus deve ser inato, e isso por sua vez está em relação com a idéia da presença ativa de logos-germes (*lógoi spermatikói*) em todos os seres. (RÖD, 2014, p.288)

O estoicismo preparou o caminho para que o cristianismo pudesse ser comunicado às comunidades gregas do primeiro século da Era Cristã. Em alguma medida, é possível identificar – quase que de modo tácito – suas influências na Carta de Clemente. Para a Paideia do Cristo ser compreendida a cidadãos imersos na linguagem filosófica de diferentes

¹⁵ WHITE, Michael J. Filosofia natural estoica (Física e Cosmologia). In.: INWOOD, B. (org). **Os estoicos**. São Paulo: Odyseus Editora, 2006, p. 169

correntes, a reinterpretação de categorias dotadas de sentido diverso com vistas a servirem de base a um novo discurso constitui propriamente o trabalho dos primeiros pensadores cristãos. Este desafio implicava adentrar num jogo discursivo previamente estabelecido, mas que ganharia novos sentidos nas letras cristãs do contexto pós-apostólico.

Aproximando-se do final de sua Carta, precisamente entre os capítulos 57 e 58, escreve o bispo de Roma

[...] Vós pois que destes origem à revolta submetei-vos aos presbíteros e deixai-vos corrigir até a conversão, dobrando os joelhos de vossos corações. Aprendei a submeter-vos, depondo a arrogante e orgulhosa jatância de vossa língua: pois é melhor para vós encontrar-vos no rebanho de Cristo, como pequenos e escolhidos, do que serdes superestimados, mas excluídos de sua esperança. Pois é assim que se exprime a santíssima sabedoria: “Eis que hei de anunciar-vos a palavra do meu espírito; dar-vos-ei a conhecer meu discurso. [...] Obedeçamos pois o seu Nome todo santo e glorioso; fujamos para que possamos estabelecer nossa tenda confiados no Nome santíssimo de sua majestade. Aceitai nosso conselho e não vos arrependereis! Pois Deus é vivo, e vivo também o Senhor Jesus Cristo e o Espírito Santo, vivas são a fé e a esperança dos eleitos no sentido de aqueles que praticarem na humildade, com mansidão perseverante e sem hesitação, os mandamentos e preceitos de Deus, serem arrolados e se enfileirarem em o número dos que serão salvos por Jesus Cristo, pelo qual se lhe rende glória pelos séculos dos séculos. Amém. (CLEMENTE ROMANO, 1973, 57,1-4; 58,1-2)

Nestas passagens, após reafirmar a necessidade de submissão da comunidade cristã de Corinto à autoridade dos presbíteros, pode-se perceber que “a autoridade assumida na carta por aqueles que falam à igreja coríntia apoia-se na hipótese de que não se trata de um acto de arrogância por parte da igreja romana, mas do dever como cristãos para com seus irmãos que vêm extraviar-se (JAEGGER, 1991, p.38-39).”

Destacamos a passagem em que Clemente admoesta os coríntios: “aprendei a submeter-vos, depondo a arrogante e orgulhosa jatância de vossa língua”, é possível identificar uma crítica a uma suposta superioridade dos gregos, de maneira sutil, a crítica feita pelo bispo de Roma muito provavelmente é feita no sentido de que naquela comunidade, o peso da influência do pensamento e da cultura filosófica tenha se tornado um problema para a unidade da Igreja.

É possível, ainda, identificar a reafirmação da sabedoria de Deus sobre a sabedoria dos homens como argumento primordial da carta, quando o bispo de Roma fala – no trecho acima – que “pois é melhor para vós encontrar-vos no rebanho de Cristo, como pequenos e escolhidos, do que serdes superestimados, mas excluídos de sua esperança. Pois é assim que

se exprime a santíssima sabedoria”. A Paideia Cristã deve-se assentar em novos valores: penitência, obediência e humildade.

A Carta de Clemente Romano aos Coríntios é um documento de natureza religiosa datado do primeiro século da Era Cristã. Nele, observamos mudanças sutis com relação à estratégia discursiva que seu autor se valeu para comunicar-se a uma comunidade inscrita em um contexto de mudanças de costumes e mentalidade, forjada esta comunidade nos valores da cultura grega clássica. Nesse sentido, podemos identificar inovações em seus argumentos que fazem de sua Carta, um texto dotado de características peculiares com objetivos específicos, qual seja, o de tentar assegurar a unidade da Igreja nos primórdios de sua formação.

O diálogo com a tradição filosófica vigente naquele mundo grego seria inevitável e sua comunicação foi feita a partir da língua com a qual as especulações filosóficas foram feitas séculos antes. Contudo, é preciso afirmar que o bispo de Roma esteve em Corinto com um propósito de natureza religiosa e que em seu texto, predomina a necessidade de assumir a primazia da sabedoria de Deus sobre a sabedoria dos homens. Entre a Epístola de Paulo e a Carta de Clemente Romano, é possível identificar inovações, mas também continuidades.

No próximo capítulo, o contexto de análise dar-se-á no segundo século da Era Cristã. Ali, as discussões com as culturas e a tradição filosófica grega assumirão um embate aberto na figura de um dos mais importantes estruturadores do que podemos considerar como uma filosofia cristã: Clemente de Alexandria. Este autor desempenhou um papel fundamental na estruturação da filosofia cristã ao final do primeiro século de nossa era. O estudo de sua obra permiti-nos acessar o cenário de apropriações feitas por um erudito versado na cultura grega que se voltava, igualmente, para um público de eruditos educados na Paideia grega. Clemente de Alexandria nos aparece mais próximo do pensamento filosófico, com o intuito de defender a fé cristã, a Igreja e forjar as bases de uma nova Paideia Cristã, na qual seus trabalhos serviram de elementos estruturantes.

Capítulo 3 – *Paideia* e Conversão em Clemente de Alexandria

Tito Flávio Clemente (145-1215) tem uma importância central no advento da filosofia cristã na passagem do primeiro para o segundo século da Era Cristã. Clemente de Alexandria foi “o primeiro grande teólogo cristão a valer-se explicitamente da filosofia grega para defender ou ilustrar a fé.”¹⁶. No presente capítulo, investigaremos a relação entre *Paideia* e conversão em seus textos “*Exortação aos Gregos*” e “*O Pedagogo*”. Clemente transforma a noção de *Paideia* – proveniente da tradição grega - para a conversão ao cristianismo, a partir de seus escritos.

Partindo do pressuposto que a *Paideia* grega é incompleta e inscreve-se em um contexto cultural sobre o qual fará duras críticas, Clemente de Alexandria argumentará que a revelação cristã, tendo o Cristo como o verdadeiro Pedagogo - identificado com o *Logos* – possibilitará a superação das insuficiências próprias da sabedoria pagã, fazendo emergir a *Paideia* Cristã. Com sua obra - “*O Pedagogo*” - consolidará as bases de seu projeto educativo, que foi resultado da transfiguração da *Paideia* Clássica, recriada sobre novas bases culturais desenvolvidas pelo cristianismo.

A riqueza filosófica de seus escritos permiti-nos identificá-lo como uma fonte extremamente relevante aos propósitos de nossa investigação. Diferentemente de Clemente Romano, estudado no capítulo anterior, “Clemente [de Alexandria] não concebe o cristianismo como organização eclesiástica, mas como itinerário espiritual e pessoal em direção a Deus, como *charisma* individual. Esse foi provavelmente o motivo para [...] não ter recebido o título de *santo* (CHAUI, 2023, p.154).” Pelo caráter profundamente filosófico e espiritual que identificamos em seus escritos, Clemente de Alexandria, com sua obra, apresenta de modo claro como se deu o encontro entre os valores do cristianismo e a tradição filosófica grega. Isso tudo será feito seguindo uma espécie de jogo oscilante entre rejeições e apropriações que o autor faz com relação a filosofia e a cultura grega. E que o faz na condição de um profundo conhecedor da tradição filosófica. Em nossa análise, nos atentaremos para as possíveis contradições, omissões ou mesmo distorções que veio a praticar em suas interpretações sobre os autores antigos e a finalidade que tais usos procuraram seguir, na medida em que sua obra atendia aos propósitos de conversão de um público versado na *Paideia* grega.

¹⁶ SILVEIRA, SIDNEY. Apresentação – A pedagogia do Logos Divino. In.: CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Exortação aos gregos*. São Paulo: É Realizações, 2013, p.7

3.1 – Exortação aos gregos – fragmentos

Em sua obra “*Exortação aos gregos*”, Clemente realiza uma verdadeira crítica da cultura grega em seus diferentes aspectos. A obra “divide-se em doze livros (ou capítulos), e [consiste em] seu texto mais bem acabado, do ponto de vista formal, pois nele se destacam a simplicidade na exposição da doutrina, o estilo literário apurado e a profundidade dos conceitos.”¹⁷ Segundo Werner Jaeger

[...] No seu *Protrepticus* [*Exortação aos gregos*], adopta uma forma literária de que os filósofos gregos se serviram com frequência, desde os tempos de Sócrates e Aristóteles, para convidar e exortar as pessoas a adoptar o seu modo de vida. A filosofia era elogiada no *logos* protréptico como a estrada para a felicidade e como o conhecimento do objetivo da vida do homem, necessário para adquirir o verdadeiro bem. [...] [Ele faz] uma polémica contra a religião e a filosofia gregas, mas a imitação do tipo filosófico deste género literário é, não obstante, evidente. [...] É uma imitação da moda literária do segundo movimento sofístico, que teve início no século II. (JAEGER, 1991, p.83)

A crítica à cultura pagã, na “*Exortação aos gregos*”, é feita entre os capítulos I e VII e Clemente de Alexandria o faz com a autoridade de quem conheceu por dentro os elementos constitutivos da cultura grega. A riqueza de detalhes com que ele descreve as narrativas mitológicas e diferentes rituais e símbolos que compõe o quadro da cultura politeísta grega atesta a experiência profunda de um conhecedor de tal universo. Tecendo sua crítica como que estivesse a travar uma batalha erística contra o leitor grego – seu principal alvo – nas partes iniciais de sua obra, Clemente de Alexandria não se furta de fazer referências numerosas a filósofos e poetas.

No capítulo V – *As ideias sobre Deus segundo a filosofia grega*; afirma o teólogo

[...] Percorramos, pois, se queres, também as opiniões que os filósofos se vangloriam de ter a respeito dos deuses; e, de alguma maneira, descobriremos que a própria filosofia teve a presunção de criar ídolos de matéria, divinizou também fenômenos celestes, o que nos sugere que ela teve imagens oníricas da verdade. Assim, de acordo com as teorias preliminares que alguns nos deixaram, os elementos seriam os próprios princípios do universo: Tales de Mileto celebrou a água, Anaxímenes, também milésio, celebrou o ar; este último foi seguido por Diógenes de Apolônia. Parmênides de Eleia propôs, como deuses, o fogo e a terra; mas um só dentre esses elementos, o fogo, foi admitido como deus, por Hípaso do Metaponto e Heráclito de Éfeso; Empedocles de Agrigento, chegando ao sistema da pluralidade, enumera, com esses quatro elementos, a discórdia e a amizade. Esses são ainda ateus, pois, por meio de uma sabedoria louca, foram adoradores da matéria e da pedra; se eles não honraram pedra e pedaços de madeira, ao menos divinizaram a terra, mãe de todas essas coisas; e se não plasmaram Poseidão, ao menos foram suplicantes da própria água. (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 2013, p.121)

¹⁷ *Idem*, p.13

Na passagem acima, quando o teólogo afirma que “esses ainda são ateus, pois por meio de uma sabedoria louca, foram adoradores da matéria e da pedra”, ele tece uma crítica aos primeiros pensadores pré-socráticos, o que voltará a acontecer no Capítulo VI. Ao classificá-los como ateus – entendendo por esse termo a negação da existência de Deus – é preciso frisar que o faz de seu ponto de vista cristão. O sentido da expressão *ateu* – sem Deus – deve ser entendido como desprovido do Deus cristão. Clemente tentará enxergar sinais de uma possível busca dos gregos antigos em uma crença próxima do Deus único. Segundo Marilena Chauí, “[...]para Clemente, os filósofos todos eram ateus, salvo Pitágoras, que afirmou que Deus é pai de todas as coisas e luz que ilumina os céus; Sócrates, que morreu pela verdade; e Platão, que reconheceu que Deus é um só (*hén*), incriado, indestrutível e que não pode ser descrito [...] (CHAUÍ, 2023, p.145-146).” No entanto, é preciso ter cautela quando lemos tais críticas do teólogo tendo em vista que outros olhares sobre os ditos pré-socráticos, apontam para interpretações completamente distintas. Pode-se estabelecer mais proximidade do que distância na especulação filosófica de tais autores, articulada a certa influência religiosa sobre seu pensamento.

No capítulo VI – *Alguns filósofos sentiram-se inspirados pela verdade*; Clemente afirma que

[...] uma grande turba me vem à mente, como espectros, apresentando-se como hóspedes divinos, de silhueta insólita, narrando seus mitos com a fantasia de mulher velha; é preciso, pois, recomendar muito aos homens que escutem tais discursos, com os quais, nem às nossas crianças, quando estão a chorar, temos por hábito acalmá-las. Como se diz, temos medo de fazer crescer, juntamente com as crianças, a impiedade declarada por esses pretensos sábios, que nada mais sabem sobre o verdadeiro do que um bebê. Por que, em nome da verdade, mostrais, tragados pela onda que se desfaz em turbilhões desordenados, aqueles que acreditam na vossa filosofia? Por que encher a minha vida de imagens vãs que representam, como deuses, os ventos e o ar, o fogo e a terra, as pedras, a madeira ou o ferro, o mundo cá embaixo e também os astros errantes? Realmente, aos homens que caíram no erro, por meio dessa famigerada astrologia - não digo ser astronomia-, ela fala dos fenômenos celestes e os ludibria. Eu aspiro ao mestre dos ventos, ao mestre do fogo, ao criador do mundo, ao iluminador do sol, não às obras de Deus. (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 2013, p.127)

Pode-se identificar no excerto acima, uma crítica aos filósofos pré-socráticos que nos primórdios de suas especulações filosóficas, faziam uma espécie de cosmologia a tentar – de maneira incipiente e tateante – desenvolver explicações para a totalidade que forma a realidade do mundo e do universo a partir de deduções ou inferências que faziam sobre a natureza do próprio mundo.

Naturalmente que a passagem do mito à filosofia trata-se de assunto complexo onde é possível identificar continuidades no processo de ruptura. Sobretudo pelo fato de – em um

universo marcado pela crença nos deuses e na força das práticas rituais em seus costumes – ser muito difícil pensar numa tomada de postura disruptiva quando se trata da Antiguidade pagã. Ela é lenta e nunca de maneira drástica, o que garante a persistência, mesmo que de modo sutil, de elementos de continuidade entre a narrativa mítica e o pensamento filosófico. É na lentidão do fluxo de mudanças que identificamos as permanências. Como nos mostra o historiador da filosofia, Giovanni Casertano

[...] se é verdade que os mitos, em geral, são expressão de tipos de sociedade fundados na tradição, isto é, de sociedades iletradas, que não conhecem a escrita, é também verdade que a passagem de uma cultura prevalentemente oral a uma civilização baseada na escrita não foi uma passagem brusca, um “salto” nítido entre duas mentalidades opostas. É verdade que na Grécia quase um século antes da invenção do alfabeto (século XI a.C) já havia formas literárias de grande nível e qualidade – os poemas homéricos, os poemas de Hesíodo -, mas é também verdade que todos os primeiros textos literários da antiga Grécia não são outra coisa senão “transcrições” em versos ou em prosa de obras que se criaram para ser escutadas, com todas as características de composições destinadas a um auditório e não a leitores. Obras, portanto, que exigiam uma participação imediata e direta do público, mais que atenção e vigilância crítica por parte dele. Por fim, é também verdade que um dos maiores filósofos da Grécia, Platão, se servia precisamente do mito, ou melhor, ele mesmo criou mitos novos, ainda no século IV, isto é, quando a nova forma cultural da “filosofia” já se afirmara. (CASERTANO, 2011, p. 19-20)

Walter Burket, por sua vez, nos mostra que

[...] a filosofia surge com a tentativa de dizer simplesmente o que é correcto igualmente para “tudo”. Tais afirmações têm depois de se confirmar para além do que é imediatamente dado, das banalidades. Assim, os objectos favoritos destas explicações começam por ser as “coisas no céu”, *metéora*, as “coisas debaixo da terra” e o “início”, *arché*, partindo do qual tudo se tornou aquilo que é. O facto de o mundo ter de ser concebido como unidade a partir de um “início”, de existir um “devir”, *phýsis*, na tradução latina *natura*, com leis próprias que o homem não pode influenciar, de o mundo existente ser em última instância, “ordem”, *kósmos*, tudo isto são postulados que foram assimilados da tradição sem qualquer reflexão, mas que vão ser explicados pelos novos conceitos. A “ordem”, que a realidade parecia começar a pôr em causa, vai ser restaurada através de um projecto intelectual global. A forma do mito, a narração sobre o passado, também é assimilada da tradição com naturalidade, para ser utilizada na descrição da génese do mundo. (BUERKET, 1993, p.583)

No mesmo Capítulo, Clemente de Alexandria procede com sua crítica, mas reconhecendo que entre os filósofos gregos, alguns tiveram papel importante para a fé no Deus único propagado pelo cristianismo. É como se o autor estivesse a apontar para o fato de que, no universo pagão politeísta grego, marcado pelo desenvolvimento do pensamento filosófico, estivesse a se manifestar – de modo incipiente - a crença absoluta em um Deus único. Nesse sentido, Platão é mencionado sem seu texto, quando afirma o teólogo:

[...] Quereis que eu apresente, de vossa parte, um colaborador para essa investigação? Não perdemos, pois, completamente a esperança em vós. Platão, se tu o queres. - Como, pois, ó Platão, Deus foi descoberto? - "É um grande feito

descobrir o pai e o criador deste mundo e, uma vez tendo-o achado, é impossível explicá-lo a todos." - Qual a razão do nome d'Ele? - "Ele é absolutamente inefável." Parece-me que Menandro, de fato, errou quando disse aqui: *Sol, é a ti que se deve adorar como o primeiro dentre os deuses, é por meio de ti que se veem os outros deuses*. Pois o sol não mostraria jamais quem é o verdadeiro Deus, mas sim o Logos salutar que é o sol da alma, e que só ele, saindo das profundezas da mente, ilumina o olhar; daí Demócrito dizer, não sem razão, que "alguns, dentre os homens sensatos, elevam suas mãos e chamam de Zeus tudo o que agora, nós, os gregos, chamamos de ar; este sabe tudo, dá e separa tudo, ele é o rei de tudo". Por este mesmo motivo, Platão, também pensando em Deus, fala enigmaticamente: "Todas as coisas existem em torno do rei do universo, e isso é a causa de tudo o que é belo". Donde vem, Platão, essa alusão à verdade? Donde te vêm subsídios para essa abundância de discursos em que vaticinas sobre religião? – Das raças mais sábias dentre os bárbaros - diz ele. Eu conheço, pois, teus mestres, embora desejassem ocultá-los: a geometria aprendeste ao pé dos egípcios, a astronomia junto aos babilônios, dos trácios recebeste os sábios cânticos encantatórios, os assírios também te ensinaram muitas coisas, mas para as Leis, ao menos aquelas que são verdades também para a glória de Deus, os próprios hebreus [te] ajudaram. [...] (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 2013, p.127-131)

No fragmento acima, quando Clemente afirma que "é um grande feito descobrir o pai e o criador deste mundo e, uma vez tendo-o achado, é impossível explicá-lo a todos." - Qual a razão do nome d'Ele? - "Ele é absolutamente inefável", está – o teólogo – a fazer uma referência ao *Timeu* de Platão, onde o filósofo ateniense afirma: “[...] aquilo que veio a ser, como dissemos, veio a ser necessariamente por ação de alguma causa. Ora, constitui uma tarefa e tanto descobrir o criador e pai deste universo, e mesmo que eu o descobrisse, anunciá-lo a todos seria impossível (PLATÃO, *Timeu*, 28a-29a).”

Na sua crítica a Menandro, quando o responde com Platão afirmando que “o sol não mostraria jamais quem é o verdadeiro Deus, mas sim o Logos salutar que é o sol da alma, e que só ele, saindo das profundezas da mente, ilumina o olhar”, tem-se uma referência direta à alegoria do sol feita por Sócrates, no Livro VI d’*A República*, em que a imagem do sol se relaciona com a noção de Logos. Trata-se de uma passagem indicativa do uso que faz Clemente, do pensamento de Platão, tomando-o como uma referência fundamental em seu projeto filosófico cristão.

É preciso ter cautela ao analisar uma fonte como a que aqui nos propomos. Clemente de Alexandria, em sua “*Exortação aos gregos*”, vale-se de fontes diversas no desenvolvimento de suas argumentações. Para outras tantas, não há uma fonte citada pelo autor que assegure segurança em suas afirmações. Na referida passagem, encontramos tal situação: o autor fala acerca das influências egípcias, babilônicas, trácias e assírias sobre o pensamento do filósofo ateniense, sem apresentar quaisquer referências ao leitor. Trata-se de uma afirmação, contudo, que contribui para as discussões em torno da questão da filosofia como um suposto “milagre grego”, já há muito questionada.

O ponto complicador no fragmento em questão está na afirmação de Clemente no sentido de associar a concepção de Leis, em Platão, como herdada dos hebreus. Aqui, estamos diante de um ponto crítico. O teólogo faz tal afirmação sem qualquer referência. A tarefa do crítico passa por balizar os pontos obscuros de um autor. Como nos mostra Miguel Spinelli,

[...] mesmo que a Filosofia Grega seja anterior à cristandade, Clemente quer fazer crer que ela foi um plágio da mentalidade cristã. Em vista disso inventou que as *belas verdades* da Filosofia, tida pelos gregos *como riqueza nacional* foi um plágio do *logos* contido nas Escrituras. De uma só vez, Clemente é triplamente injusto: com os gregos, com os judeus e, inclusive, com as demais culturas subjacentes ao escriturário bíblico, das quais os (quarenta e seis) livros do Antigo Testamento pertenceram. Dá-se que, quando ele diz que – *as belas verdades pertencem a nós* – quer explicar que tais verdades contidas na Filosofia grega ou foram roubadas do Antigo Testamento ou foram inspiradas por Deus nos filósofos gregos. Daí que é neste tom, sempre sob termos semelhantes, num misto de impiedade e desrespeito, Clemente trata o patrimônio cultural dos gregos, frente ao qual ao se valer dele, valeu-se igualmente de primorosa retórica e de espeziosa sofística em favor da edificação de uma *verdadeira gnose cristã*. (SPINELLI, 2015, p.368)

Ainda no mesmo Capítulo VI, Clemente de Alexandria traz outros exemplos de filósofos que venham a corroborar com sua argumentação em favor da existência de um Deus único manifesta entre os antigos gregos, com o intuito de demarcar uma anterioridade judaico-cristã sobre o pensamento grego. Assim afirma o teólogo:

[...] não te detenhas, ó Filosofia, apenas nesse único Platão, mas apressa-te em me apresentar muitos outros que, em realidade, proclamam, em alta voz, o único Deus, sob inspiração divina, quando, de alguma maneira, eles se apoderam, da verdade. Antístenes não pensou como um cínico, mas sim como um célebre discípulo de Sócrates, quando disse que “Deus não parece com nada, e que ninguém o pode conhecer a partir de uma imagem.” De que fonte advém a sabedoria do filho de Grilo? É evidente que da parte da profetisa dos hebreus, quando ela emite este oráculo: *Que criatura carnal pode ver, com seus olhos, o Deus supra celeste, verdadeiro e imortal, que habita o polo? Os homens não são capazes de ficar diante dos raios do sol, posto que nasceram mortais*. Cleante de Pédaso, filósofo estoico, expõe não uma teogonia poética, mas sim uma verdadeira teologia. Ele não ocultou o conhecimento que tinha a respeito de Deus: *Tu me perguntas o que é o bem? Escuta, pois: Ele é ordenado, justo, santo, piedoso, senhor de si mesmo, útil, belo, decente, austero, franco, sempre utilitário, intemorato, alegre, vantajoso, indolor, misericordioso, prazeroso, seguro, amigo, honorável, reconhecido glorioso, modesto, atencioso, dócil, forte, longevo, irreprovável, sempre persistente. Não é de todo livre aquele que olha em direção à opinião, como se dela quisesse obter algum bem*. Esse trecho nos ensina claramente – penso – que o que é Deus, e como o senso comum e o hábito tornam escravos aqueles que os seguem sem procurar Deus. (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 2013, p.127-132-134)

Dois pensadores são apropriados por Clemente como exemplos a sustentarem sua argumentação: Antístenes e Cleante. Sobre o primeiro, considerado o fundador da escola Cínica, é citado por Clemente para apresentar a ideia de que o Deus único não pode ser apresentado por imagem alguma – o que se contrapõe às práticas dos antigos gregos em

representar suas divindades em esculturas antropomórficas. Ou seja, estaria Antístenes, antecipando um argumento em favor de um Deus único. Aqui encontramos um uso que não nos parece condizente com a figura de Antístenes, inclusive entrando em contradição com o que nos traz a história da filosofia, associado à sua vida e pensamento. Como afirma Marilena Chauí

[...] O que Antístenes mais admirava em Sócrates era a independência de caráter e a simplicidade de vida, uma vida virtuosa que, no dizer do primeiro cínico, não carecia de conhecimentos especulativos, matemáticos ou cosmológicos, mas da força de ânimo para a vida moral autossuficiente. Opondo-se a Platão, Antístenes afirmava só existirem as coisas corporais ou sensíveis e recusava a existência de essências inteligíveis. [...] Partindo da oposição que os sofistas haviam estabelecido entre a natureza (*phýsis*) e convenção (*nómos*), mas não aceitando a conclusão sofisticada de que tudo era convencional e nada natural, os cínicos circunscreveram a convenção às leis e aos valores da *pólis* e os rejeitaram em nome de uma vida conforme à natureza. Donde a adoção dos princípios da simplicidade de vida, da recusa de chão, teto e família, da vida cívica e do politeísmo, da aceitação da mendicância, da nudez e da indiferença aos insultos dos cidadãos. Esses princípios se encarnam na própria figura de Antístenes, vestido apenas com um manto rústico, carregando a sacola de alimentos e segurando um bordão. (CHAUÍ, 2002, p.321-323)

Parece-nos improvável um pensador que toma a postura de rejeitar os valores da *pólis* – incluindo-se aí, seus valores religiosos, para assumir um modo de vida baseado na simplicidade associado a uma ética que lhe serve apenas para o mundo concreto da realidade na qual está inserido. Muito provavelmente, estaria Antístenes a negar a existência de um Deus, na medida em que se opõe a Platão, embora seja um discípulo de Sócrates e deste, só lhe inspira seu modo de vida simples.

A oposição de Antístenes à Platão dar-se no sentido de negar um mundo de “essências inteligíveis”, o que torna ainda mais complicado afirmá-lo como um anunciador do “Deus único” como pretende Clemente. O teólogo utiliza-se de uma fonte para sustentar seu argumento que são os *Oráculos Sibilinos* – mencionados em oito notas distintas ao longo de sua “*Exortação aos gregos*”. Trata-se de um conjunto de textos antigos que narram histórias desde uma perspectiva hebraica com influências greco-romanas. Há que se notar um jogo de articulação feito por Clemente entre uma fonte que lhe possibilita interpretar Antístenes a seu modo.

Ao mencionar Cleante de Pésado, por sua vez, Clemente afirma que tal filósofo estoico expõe uma “verdadeira teologia” não ocultando seu “conhecimento de Deus”. Os estoicos desenvolveram uma teologia e aqui, Clemente utiliza-se de Cleante de modo acertado, embora seja importante colocar que a questão – aos estoicos – se dava em termos de

uma racionalidade. “Cleante [...] parece ter reaplicado a explicação da religião a partir do medo de acontecimentos cósmicos [...] [Ele] acreditava que eles teriam conduzido o homem primevo à noção de poder cósmico ou, pelo menos, celestial. [...]”¹⁸

No Capítulo XI – *A parousía do Logos divino e sua beneficência* – Clemente de Alexandria afirma:

[...] parece-me que, depois que o próprio Logos veio do céu para nós, já não há necessidade de irmos a nenhuma escola humana, nem nos preocuparmos com Atenas e o restante da Grécia, tampouco com a Jônia. Se, de fato, o mestre nos proveu de todas as coisas por seu santo poder - com a criação, a salvação, a piedade, com suas leis, suas profecias e seus ensinamentos -, esse mestre, agora, tudo nos ensina, e o universo já se tornou, por meio do Logos, uma Atenas e uma Grécia. Não acrediteis, pois, no mito poético que representa Minos, de Creta, com laços familiares com Zeus; não deixeis de crer em nós, que nos tornamos discípulos de Deus, receptáculos da única e verdadeira sabedoria, a qual os maiores filósofos apenas entreviram; mas os discípulos de Cristo a receberam e a proclamaram. E o Cristo inteiro, por assim dizer, não se divide: ele não é bárbaro, nem judeu, nem grego, nem masculino, nem feminino; é o homem novo, transformado pelo Espírito Santo de Deus. (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 2013, p.196-197)

Nesta passagem crucial, situada nos últimos capítulos de sua obra, Clemente de Alexandria faz a associação do Cristo com o *Logos*, o que não se trata de um argumento inovador, mas fundamentado nas Sagradas Escrituras quando aparece no Evangelho segundo João

No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. O que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam. Houve um homem enviado por Deus. Seu nome era João. Este veio como testemunha, para dar testemunho da luz, a fim de que todos cressem por meio dele. Ele não era a luz, mas veio para dar testemunho da luz. Ele era a luz verdadeira que ilumina todo homem; ele vinha ao mundo! Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o reconheceu. Veio para o que era seu e os seus não o receberam. Mas a todos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus: aos que creem em seu nome, eles, que não foram gerados nem do sangue, nem de uma vontade da carne, nem de uma vontade do homem, mas de Deus. E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória! glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade. (Jo,1:1-14)

A identificação do *Logos* com o Cristo, que parte do princípio do termo grego pelo qual foi escrito o Evangelho Segundo João, constitui-se no elo para com a tradição filosófica grega que se utilizou largamente do termo em suas especulações. Clemente de Alexandria se apoia na tradição das Sagradas Escrituras para fornecer aos gregos a resposta de que

¹⁸ ALGRA, KEIMPE. Teologia estoica. In.: INWOOD, B. *Os estoicos*. São Paulo: Odysseus, 2006, p.177

procuravam quando de suas reflexões. Ele também traz elementos filosóficos sobre a temática do Logos. Segundo Salvatore Lilla

[...]O Logos é, antes de tudo, a mente de Deus que contém seus pensamentos; neste estágio, ele ainda é idêntico a Deus. No segundo estágio, ele se torna uma hipóstase separada, distinta do primeiro princípio; neste estágio, ele representa a lei imanente do universo ou, em outras palavras, a alma do mundo. (LILLA, 1971, p.201, tradução nossa)

Ao afirmar, na passagem citada do Capítulo IX, que “não há necessidade de irmos a nenhuma escola humana, nem nos preocuparmos com Atenas e o restante da Grécia, tampouco com a Jônia”, a partir do momento em que o “*Logos* veio do céu para nós”, fica evidente a primazia da sabedoria de Deus sobre a sabedoria humana. O teólogo afirma que os “maiores filósofos” apenas “entreviram a verdadeira sabedoria”. Ou seja, eles perceberam a “verdadeira sabedoria” de maneira incompleta ou parcial. Mas que os seguidores do Cristo a “receberam e proclamaram”. Estavam os gregos em busca da verdade apareceu aos homens através do *Logos* encarnado. Segundo Boehner e Gilson

[...] Clemente demonstra pouca originalidade em suas exposições acerca de Deus considerado como Criador. Afirma, como é natural, que Deus é o Criador de todas as coisas e o princípio absoluto de tudo. Mas é em vão que lhe solicitamos uma conceituação clara e inequívoca da criação. Esta é atribuída ao Logos que, segundo a Escritura, produziu o mundo do nada [...] (BOEHNER, GILSON, 2012, p.45)

A temática do *Logos* em Clemente de Alexandria nos colocará diante de uma segunda obra de sua autoria que nos servirá de base para investigar seus propósitos quanto ao desenvolvimento de uma Paideia Cristã: *O Pedagogo*, que será objeto de nossa atenção a partir de então. Com tal obra, Clemente consegue fornecer uma espécie de tratado moral destinado ao cristão que, uma vez convertido, deveria segui-lo para educar seu corpo e sua alma. Trata-se de uma obra caracterizada por uma série de recomendações sobre os mais diversos e variados aspectos da vida cotidiana. Nosso objetivo será o de selecionar algumas passagens da referida obra com o objetivo de fornecer uma interpretação um pouco mais detalhada sobre como se dá, no pensamento de Clemente, os usos que ele fez acerca das categorias e conceitos construídos anteriormente pelos filósofos gregos.

3.2 – *O Pedagogo* – a cristalização da Paideia Cristã

Na condição de teólogo empenhando no estabelecimento de uma nova concepção de educação que pudesse criar uma nova Paideia – a do Cristo – que viesse a se sobrepor aos valores da antiga Paideia do mundo grego pagão, Clemente de Alexandria deixou para a posteridade sua obra *O Pedagogo*. Nela, temos

[...] um tratado de moral, voltado para questões práticas do bem viver-desde as boas maneiras à mesa até o vestuário, as festas e os prazeres, a casa e o mobiliário, o sono e o lazer, a vida conjugal. Essa pluralidade de assuntos possui uma linha clara: opondo-se aos costumes de Alexandria, condenando o luxo e a ostentação, em nome de uma vida simples e frugal, adequada à idade, à saúde, à profissão e à natureza de cada um, a regra primeira de Clemente é conhecer-se a si mesmo para descobrir os verdadeiros tesouros da alma, sabendo usufruir de tudo com moderação, sem se tornar escravo de nada, mas também sem cair nos rigores do ascetismo, pois os bens terrenos existem porque foram criados por Deus e, se Ele os criou, é porque foram desejados por Ele. (CHAUÍ, 2023, p.147)

Dividida em três livros, totalizando trinta e sete capítulos, *O Pedagogo* nos servirá de fonte em nossa pesquisa em alguns trechos de capítulos específicos, precisamente: do Livro I – Capítulo VII – *quem é nosso pedagogo e qual é sua pedagogia*, Capítulo VII – *Contra aqueles que creem que o justo não é bom*, Capítulo XII – *Nosso pedagogo fez um amálgama severidade com rigor e bondade*, e Capítulo XIII – *As ações virtuosas em conformidade com a reta razão; o pecado, ao contrário, é um ato contrário, é um ato contrário a razão*; do Livro III – analisaremos trechos do Capítulo I – *Da verdadeira beleza*.

Tais passagens serão analisadas à luz de estudiosos e críticos da obra e Clemente e seu recorte procurará atender ao escopo de nossa investigação que será o de apresentar determinados elementos que venham a ilustrar a nova Paideia Cristã, proposta por Clemente de Alexandria.

No Livro I, em seu Capítulo VII, Clemente de Alexandria afirma

[...]Após haver demonstrado que somos todos chamados de filhos pela Sagrada Escritura; que este nome foi dado principalmente por alegoria àqueles que seguem os passos de Jesus Cristo; que somente Deus, o Pai do Universo, é perfeito; que o Filho está n'Ele e o Pai está no Filho; diremos agora, para seguir uma ordem metódica, quem é nosso Pedagogo. Seu nome é Jesus, mas Ele mesmo, frequentemente, chama-se de 'Pastor': «Eu sou o Bom Pastor», metáfora tomada dos pastores que conduzem seus rebanhos. Aquele que conduz as crianças deve ser visto como um pedagogo: é um pastor que governa as crianças. Estas devem ser comparadas às ovelhas por sua simplicidade. [...]A religião é uma instituição que ensina o culto ao divino e que nos conduz à verdade. É uma regra e um método de vida que nos faz chegar ao Céu. (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 2014, p.71)

No fragmento acima, Clemente de Alexandria explica a Santíssima Trindade – que é um dos mistérios centrais do monoteísmo cristão, de modo a fazer-se traduzir ao público proveniente de uma cultura politeísta. Demarcar, em seu discurso, “quem é nosso pedagogo”,

assume o sentido estratégico de fazer-se traduzir por leitores provenientes de uma cultura imersa no paganismo politeísta, o que não era uma tarefa das mais simples de ser executadas em seu contexto histórico e cultural.

Escrita no final do século II d.C, aproximadamente no ano de 198, *O Pedagogo* antecede polêmicas e tensões que levariam à condenação – por parte da Igreja – de práticas consideradas como heréticas, como fora a questão do arianismo discutida no Concílio de Nicéia em 325 d.C. A compreensão – por parte das populações pagãs que seriam alvo da conversão pela Igreja durante a Idade Média – do mistério da santíssima Trindade, tornou-se um dos grandes desafios para a construção da Cristandade. Já no contexto da Antiguidade, ainda sob a égide do Império Romano pagão, Clemente – com seus escritos – empenha-se na afirmação de argumentos fundamentais da doutrina católica, como pontos estruturantes de seu projeto filosófico com vistas a embasar a defesa da fé cristã.

Chamemos à atenção a um outro ponto na passagem em análise. Quando Clemente afirma que “somos todos chamados de filhos pela Sagrada Escritura; que este nome foi dado principalmente por alegoria àqueles que seguem os passos de Jesus Cristo”; tem-se aqui, a expressão *alegoria*: um conceito que merece atenção. A obra de Clemente de Alexandria está carregada de alegorias. Numa definição simples do termo, “alegoria” poder ser entendida como uma representação concreta de uma ideia abstrata. Porém, apoiando-nos no que nos mostra João Adolfo Hansen, alegoria

[...] é um procedimento construtivo, constituindo o que a Antigüidade greco-latina e cristã, continuada pela Idade Média, chamou de "alegoria dos poetas": expressão alegórica, técnica metafórica de representar e personificar abstrações. Escrever sobre ela implica, pois, retomar a oposição retórica sentido próprio/sentido figurado, não para validá-la, mas para reconstituí-la em alguns pontos de seu funcionamento antigo e de suas retomadas. Segundo este, a metáfora é um termo 2º, "desvio", no lugar de um termo 1º, "próprio" ou "literal". Desta maneira, nos textos antigos que lançam mão de procedimentos alegorizantes, há um pressuposto e um efeito, que permitem isolar a estrutura e a função da alegoria: ela é mimética, da ordem da representação, funcionando por semelhança. Há outra alegoria, contudo, que não se confunde com a dos poetas épicos greco-romanos e medievais nem com a dos autores hebraicos do Velho Testamento. É a que se chamou "alegoria dos teólogos", recebendo muitas vezes as denominações de figura, figural, tipo, antitipo, tipologia, exemplo. A "alegoria dos teólogos" não é um modo de expressão verbal retórico-poética, mas de interpretação religiosa de coisas, homens e eventos figurados em textos sagrados. A rigor, portanto, não se pode falar simplesmente de "a alegoria", porque há duas: uma alegoria construtiva ou retórica, uma alegoria interpretativa ou hermenêutica. Elas são complementares, podendo-se dizer que simetricamente inversas: como expressão, a alegoria dos poetas é uma maneira de falar e escrever; como interpretação, a alegoria dos teólogos é um modo de entender e decifrar. [...] Genericamente, a alegoria dos poetas é uma semântica de palavras, apenas, ao passo que a dos teólogos é uma "semântica" de realidades supostamente reveladas por coisas, homens e acontecimentos nomeados por palavras. Por isso, frente a um texto que se supõe alegórico, o leitor tem dupla opção: analisar os procedimentos formais

que produzem a significação figurada, lendo-a apenas como convenção lingüística que ornamenta um discurso próprio, ou analisar a significação figurada nela pesquisando seu sentido primeiro, tido como preexistente nas coisas, nos homens e nos acontecimentos e, assim, revelado na alegoria. (HANSEN, 2006, p.7-9)

Embora versado na tradição poética clássica e jogando sofisticadamente com discursos erísticos – como o faz longamente na *Exortação aos gregos* – não podemos nos esquecer que Clemente de Alexandria, na condição de um teólogo, utiliza-se da alegoria, no segundo sentido apresentado por Hansen na citação acima, qual seja: no de ser “interpretação religiosa de coisas, homens e eventos figurados em textos sagrados”. Assim, quando Clemente de Alexandria fala em “filhos das Sagradas Escrituras”, ele deixa claro as bases sobre as quais deverá se assentar os que seguem à Cristo, dentro do que ele propõe como uma nova Paideia Cristã em seu *Pedagogo*.

Um outro ponto importante na passagem de Clemente é quando menciona que “aquele que conduz as crianças deve ser visto como um pedagogo: é um pastor que governa as crianças”. Ao pensar esta passagem à luz de uma interpretação mais ampla, Marilena Chauí nos mostra que

[...] Clemente concebe a conversão do paganismo ao cristianismo como uma passagem, à maneira da criança que passa dos hábitos infantis à vida adulta. A noção de passagem implica a ideia de continuidade ou de processo temporal contínuo e orienta o modo como Clemente pensa a relação entre o Antigo e o Novo Testamento: este não aboliu aquele e sim completou a obra da Revelação. Igualmente, mesmo os filósofos gregos desprovidos de fé possuíam o dom divino da razão, cuja perfeição e acabamento são trazidos pelo cristianismo. Assim como o Antigo Testamento teve os profetas, a quem Deus falou diretamente para que anunciassem a vinda de Cristo, também a razão grega os teve na figura dos filósofos, embora Deus lhes tivesse falado apenas indiretamente, por meio da inteligência. (CHAUÍ, 2023, p.150)

Miguel Spinelli, por sua vez, nos mostra que

[...]Clemente define o que chama de pedagogia como um governo e uma arte: "A pedagogia (diz ele) é o governo da infância, como tal uma arte que tem por finalidade o estudo da virtude, e o ensino de como praticá-la". A razão pela qual ele associa os convertidos ao infante, deve-se sobretudo ao fato de o Cristianismo ser ainda uma religião nascente, em franca expansão, eivada de desentendimentos e dispersa em seitas apoiadas em gnosés às mais diversas. É também em razão desta infância que Clemente justifica as metas a que se propõe: de um lado, o estudo da virtude, com o que quer designar a busca (sob a égide da ortodoxia e da hierarquia romana) por explicitação da doutrina cristã; de outro, o ensino do modo como praticá-la, e isto quer dizer a indicação da vivência ou do modo como ser virtuoso segundo os ditames da verdadeira gnóstica cristã. Tratava-se, pois, de uma urgência própria da época, decorrente sobretudo de dois fatores: um, desacelerar o fomento das várias gnosés cristãs que se expandiam pelo Império, promovendo constantes conflitos e desentendimentos nas comunidades locais, o que não era politicamente bom nem para a hierarquia eclesiástica nem para o próprio Império carente de unificação; outro, constituir uma doutrina e uma prática cristã sob o suporte de um logos unificador único. (SPINELLI, 2015, p.246)

Clemente conclui a referida passagem em análise afirmando que “a religião é uma instituição que ensina o culto ao divino e que nos conduz à verdade. É uma regra e um método de vida que nos faz chegar ao Céu”. É importante, para o teólogo, demarcar o terreno de autoridade que a Igreja deve assumir na condução da educação de seus fiéis, na condição de porta-voz da verdade que conduz à salvação das almas.

É importante observar o fato de que Clemente utiliza o termo “instituição” em um contexto em que a própria Igreja ainda estava em vias de institucionalizar-se. Sobretudo em um contexto marcado por tantos percalços, como é o caso de resistir como defensora de uma nova fé, em meio a um império pagão politeísta que reprimia cristãos. A institucionalização da igreja com a consolidação de sua hierarquia só se daria no século IV d.C, no contexto do já mencionado Concílio de Nicéia. Clemente reforça argumentos importantes na condição de um dos primeiros defensores da Igreja, ainda que não se ocupe em formular questões relacionadas à hierarquia clerical ou sua estrutura organizacional.

No capítulo VII do Livro I, Clemente de Alexandria afirma que

[...] afirmam nossos adversários, se Deus é bom e ama os homens, donde vem sua irritação para com eles e a sua punição? É necessário tocar nesse ponto, ainda que muito brevemente. Esta explicação não será um socorro fraco aos filhos. As paixões cedem frequentemente ao rigor e à severidade dos preceitos; elas morrem diante do medo dos suplícios. As reprimendas são ao espírito o que a cirurgia é ao corpo; elas curam até as paixões mais inveteradas; elas purificam nosso espírito das manchas de uma vida impudica e licenciosa; elas cortam as carnes do orgulho, assim como os instrumentos cirúrgicos cortam as carnes doentes do nosso corpo; eles nos levam, assim, à santidade e nos conduzem à salvação. (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 2014, p.80-81)

Aqui, Clemente de Alexandria utiliza-se da alegoria do corpo humano na sua exposição acerca dos males provocados pelas paixões. A educação do corpo pressupõe o controle das paixões. O controle da carne. O equilíbrio. Ele está de acordo com o que Platão e Aristóteles disseram acerca do tema, anteriormente demonstrado na passagem citada retirada do Capítulo VII. É preciso – no processo de educação do corpo e da alma que se condiciona à sua salvação – estar disposto às “reprimendas” salutares ao espírito. A vida cristã pressupõe níveis de ascetismo que levem o ser humano a fugir dos pecados produzidos pelas fraquezas da carne. Mais adiante, no mesmo capítulo, diz Clemente

[...] o Verbo, como uma espécie de faca, corta os apetites desregrados, que impedem o fruto da virtude ao nascer. Ele estuda as inclinações e os modos de cada pessoa em particular para repreendê-los, de uma maneira veemente ou mais docemente, conforme sua diferença de gênio, considerando apenas sua salvação. [...] Platão afirma admiravelmente [no *Górgias*, 477 a]: “todos os que sofrem um castigo,

recebem na verdade um grande bem, já que se beneficiam no sentido de que sua alma, ao serem castigados, apresenta uma notável melhora.” Este pensamento prova que a justiça e a bondade são uma e mesma coisa. (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 2014, p.81-82)

O “Verbo” é o *Logos* que o teólogo identifica – baseando-se nas Sagradas Escrituras – como o próprio Cristo que é o pedagogo. Na passagem acima, Clemente de Alexandria está trazendo a noção de justiça associada à figura de Jesus Cristo, que tem o conhecimento absoluto de cada ser humano e por isso é dotado das condições necessárias para aplicar a justiça permitindo-o acessar os caminhos da salvação de sua alma.

Ele articula sua argumentação citando Platão, de maneira elogiosa. Embora a passagem de Platão citada por Clemente esteja no *Górgias*, a relação entre justiça e bondade também aparece n’*A República*. No Livro II, por exemplo, Sócrates – em discussão com Glauco – expõe a relação entre a justiça e a bondade, e afirma que a justiça se constitui de um tipo de bem que se encontrada na categoria “mais bela, a que deve estimar por si mesma e pelas suas consequências quem quiser ser feliz (*A República*, 358a).” No Livro IV, Sócrates estabelece uma relação entre a harmonia da alma e a ideia de bondade, ao pensar a cidade justa:

[...]Na verdade, a justiça era qualquer coisa neste género, ao que parece, exceto que não diz respeito à da atividade externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três termos numa proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o intermédio, e outros quaisquer que acaso existam de permeio, e de os ligar a todos, e tornando-os, de muitos que eram, numa perfeita unidade, temperante e harmoniosa, só então se ocupe (se é que se ocupa) ou da aquisição de riquezas, ou dos cuidados com o corpo, ou de política ou de contratos particulares, entendendo em todos estes casos e chamando justa e bela à ação que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos, e apelidando de sabedoria a ciência que preside a esta ação; ao passo que denominará de injusta a ação que os dissolve a cada passo, e ignorância a opinião a que a ela preside. (PLATÃO, *A República*, Livro IV, 443d – 444a)

No Capítulo XII, do Livro I, Clemente afirma

[...]A prática das virtudes torna-nos semelhantes a Deus. Não é preciso, portanto, abandonar-nos à preguiça e à indolência criminosas; é preciso trabalhar sem relaxo e sem desencorajamento para alcançar uma felicidade que ultrapassa todos os nossos conhecimentos e esperanças. Os filósofos seguem outros modos e outro gênero de vida do que os dos oradores ou dos atletas; assim, as máximas que aprendemos na escola de Jesus Cristo inspiram-nos sentimentos de generosidade e liberdade; aqueles que os praticam tornam-se graves, honestos, virtuosos e levam uma vida conforme a disciplina do seu Mestre. Sua conduta não é nem violenta nem embaraçosa: ela é moderada e uniforme. O Verbo sugeriu aos homens meios salutareis para alcançar a salvação; Ele é atento para observar discretamente todas as ocasiões para nos fazer entrar no bom caminho e para tornar-nos razoáveis; Ele nos

faz conhecer os males aos quais estamos expostos afastando-nos das suas máximas; Ele nos mostra a fonte e a origem das nossas paixões e ganância, que combatem a razão; Ele as arranca pela raiz; Ele ordena que fiquemos sob sua responsabilidade; Ele nos trata como enfermos e dá-nos todos os remédios necessários para obter uma cura perfeita. (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 2014, p.110-111)

Nesta passagem, Clemente de Alexandria inicia seu discurso afirmando que a “prática das virtudes torna-nos semelhantes a Deus”. Entendo que por virtude “designa uma capacidade qualquer ou excelência, seja qual for a coisa ou o ser a que pertença. Seus significados específicos podem ser reduzidos a três: 1º. Capacidade ou potência em geral; 2º. Capacidade ou potência do homem; 3º. Capacidade ou potência moral do homem[...] (ABBAGNANO, 2012, p.1198), o que faz, o teólogo, é articular as Sagradas Escrituras com o pensamento grego.

Nesta passagem, Clemente faz tal afirmação com base em Gênesis 1,26: “ façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança”, e em Platão, no *Teeteto*. Em uma passagem do diálogo entre Sócrates e Teodoro, na qual Sócrates apresenta as diferenças entre o filósofo e o homem de espírito pobre, temos o ateniense expondo seus argumentos, por meio da fala de Sócrates da seguinte maneira

[...]Eis aí, Teodoro, os dois tipos. Daquele que foi, verdadeiramente, educado na liberdade e no ócio, a quem chamas de filósofo o qual pode, sem reprovação, parecer tolo e imprestável quando envolvido em atividades servis, como quando, por exemplo, desconhece como arrumar uma cama, e muito menos como suavizar um tempero ou um discurso bajulador- e do outro, que é capaz de executar todas essas atividades com habilidade e rapidez, mas ignora como envergar seu manto tal como deve sabê-lo um homem livre, convenientemente trajado; menos ainda sabe obter a genuína harmonia do discurso, sintonizando-o ao apropriado louvor da verdadeira existência dos deuses e dos homens venturosos. [...] Todavia, é impossível a eliminação dos males, Teodoro, visto que é necessário haver sempre algo oposto ao bem. E os males não podem ter seu domicílio entre os deuses, tendo necessariamente que pairar sobre a natureza mortal e sobre esta terra. Portanto, devemos empenhar todos os nossos esforços na tentativa de escapar da terra para o céu o mais rápido possível; e [esse] escapar requer assemelhar-se à Divindade, na medida em que isso for possível. Ora, tornar-se semelhante à Divindade [por seu turno] requer tornar-se justo, puro e sábio. (PLATÃO, *Teeteto*, 175e – 176b)

No fragmento acima, Clemente de Alexandria sustenta que a prática da virtude torna o homem semelhante a Deus e cita o Gênesis que nos traz a afirmação de que o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus e tal argumento é articulado com Platão, ao final da passagem acima citada, que diz que “tornar-se semelhante à Divindade requer tornar-se justo, puro e sábio”. Encontramo-nos diante da ideia de que a filosofia se constitui do preparo da alma rumo ao encontro com a Divindade, na medida em que ela – do ponto de vista do pensamento de Platão – é o caminho para o desenvolvimento das virtudes no homem.

Contudo, vale lembrar que quando lemos no mesmo fragmento extraído do *Teeteto*, em que Sócrates afirma que o filósofo é aquele que foi “verdadeiramente, educado na liberdade e no ócio”, nos encontramos diante de um aspecto próprio da cultura antiga, intencionalmente negligenciado pelo teólogo. Qual seja, a necessidade do ócio para o exercício do pensamento especulativo.

Os gregos antigos nutriam um desprezo pelos trabalhos manuais e supervalorizavam o trabalho intelectual. Mesmo um escultor do porte de um Fídias, por exemplo, não teria a mesma estima por parte de seus concidadãos, na medida em que se dedicava a uma atividade manual. O ócio é mencionado no texto de Platão e, de alguma maneira, silenciado no texto de Clemente de Alexandria que afirma: “não é preciso, portanto, abandonar-nos à preguiça e à indolência criminosas; é preciso trabalhar sem relaxo e sem desencorajamento para alcançar uma felicidade que ultrapassa todos os nossos conhecimentos e esperanças.”

Podemos compreender essa noção de trabalho como os esforços que conduzem à salvação da alma e a adesão a uma vida cristã baseada em condutas consideradas corretas segundo seus preceitos éticos. Apesar de reconhecer que “Os filósofos seguem outros modos e outro gênero de vida”, não aprofunda, Clemente, a questão. Isso é parte do que chamamos aqui de jogo de rejeições a apropriações que o teólogo faz, para edificar suas argumentações que lhe permitam – por meio de sua obra – apresentar ao leitor, os elementos anunciados pela tradição filosófica que confirmam suas intenções argumentativas.

A Paideia cristã apoia-se no encontro entre o que pode ser aproveitado do pensamento de Platão em consonância com o que é confirmado pelas Sagradas Escrituras e pelo exemplo do Cristo. Seu objetivo maior é sempre o da conversão para a salvação das almas. Assim afirma, Clemente de Alexandria

[...] A grande obra da bondade e de todo o poder de Deus é a salvação do gênero humano. Os enfermos desgostam-se dos médicos que não receitam nenhum remédio. Não devemos, pois, dar eternas ações de graça ao nosso Mestre, que nada disfarça, que nos ameaça com antecedência, para impedir-nos de cair no pecado, que nos faz conhecer as desordens das nossas paixões e as más consequências que elas podem ter, que nos ensina tudo o que devemos observar para bem conduzir nossas tarefas? Essas boas ações merecem grandes reconhecimentos e agradecimentos. Um homem dotado de razão não deveria dedicar-se a outra coisa senão à contemplação do divino. Contudo, é preciso também fazer reflexões acerca da natureza humana, para viver conforme as máximas da verdade e os preceitos do nosso Mestre, que são tão justos e tão convenientes. É preciso que nossas ações correspondam ao nosso discurso e que nos assemelhemos perfeitamente ao nosso modelo. (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 2014, p.111)

Quando o teólogo afirma que “um homem dotado de razão não deveria dedicar-se a outra coisa senão à contemplação do divino”, torna-se indicativo de que a razão, desenvolvida pela filosofia, deve estar a serviço da fé. Estaria, o teólogo de Alexandria, apontando no sentido que assumiria – posteriormente, durante a Idade Média – a função do pensamento filosófico que é o de ser um instrumento para a fé cristã. E esta racionalidade está integrada, no pensamento de Clemente de Alexandria, a um projeto de educação do corpo, dos hábitos, dos costumes do ser humano que ele desenvolve n’*O Pedagogo*. E isto é feito em praticamente todo o livro segundo e terceiro da obra.

Clemente de Alexandria nos traz ensinamentos acerca dos aspectos mais elementares da vida cotidiana como alimentação, ingestão do álcool, os usos da linguagem, o casamento, o uso dos perfumes, o pensamento antes do sono, o adornar-se com joias, o uso do tempo, os banhos, a questão da riqueza, a simplicidade, os exercícios de ginástica. Ele passa por todas essas temáticas de modo resumido, orientando-se no sentido de construir uma espécie de manual de conduta ao cristão. *O Pedagogo* é a cristalização da Paideia Cristã. Segundo Miguel Spinelli,

[...]mesmo que Clemente diga com insistência que o Pedagogo é Jesus, a voz do Logos - a tirar, no entanto, pelas orientações que oferece a vários setores da vida, como, por exemplo, comportar-se à mesa e perante a comida, como mobiliar a própria casa, como vestir-se, etc. -, nesses aspectos lembra mais proposições de um Zenão e de um Epicuro, que de Jesus. O fato é que os objetivos do Pedagogo não se restringem ao religioso. A obra comporta outras prioridades que abrangem o cotidiano e que se propõem a ordenar e harmonizar a vida integral do cristão, e não só a religiosa[...]. (SPINELLI, 2015, p.250)

No capítulo I, do Livro terceiro intitulado – *Da verdadeira beleza*, Clemente de Alexandria afirma

[...] Ao que parece, a maior de todas as ciências é conhecer-se a si mesmo. Porque quem conhece a si mesmo conhecerá a Deus. E, conhecendo a Deus, far-se-á semelhante a Ele, não portando ouro, enfeites ou praticando atos infames, mas realizando boas ações e, sobretudo, tendo necessidade de pouquíssimas coisas. Só Deus não tem necessidade de nada, e muito se alegra ao ver a pureza de nossos corações, cobertos com a razão e revestidos com o adorno do corpo, a roupa santa, que é a temperança. Certamente, são três as faculdades da alma: a primeira é a intelectual, que recebe o nome de racional o homem interior, que guia esse homem visível, e que, por sua vez, é guiado por outro, Deus; a segunda é a irascível, que é selvagem, próxima à insanidade; e a terceira é a concupiscível, que adora muito mais as formas do que Proteu, o demônio marinho multiforme que, revestido de uma, depois de outra, e mais tarde ainda outra forma, incitava ao adultério, à lascívia e à corrupção[...]. (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 2014, p.225)

Aqui, o teólogo faz referência à famosa frase do Oráculo de Delfos inscrita no Templo de Apolo: “conhece-te a ti mesmo”. Sabemos que tal expressão é associada ao giro

antropológico dado por Sócrates que desembocou numa filosofia de autoexame e introspecção. Com Clemente de Alexandria, podemos perceber que a importância desse autoconhecimento se articula com o conhecimento de Deus na medida em que o homem é feito à sua imagem e semelhança. Identificamos também a orientação a um ascetismo, que se pauta na simplicidade da vida e no desapego aos bens materiais. Identificamos o uso de um importante conceito que aparece tanto em Platão quanto em Aristóteles: a *temperança* que o Clemente de Alexandria chama de “roupa santa” sobre o corpo. O conceito de temperança é mencionado na República de Platão, quando o ateniense afirma no Livro IV que

[...] a temperança é uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos, como quando dizem, não entendo bem de que maneira, “ser senhor de si”, e empregam outras expressões no gênero que vestígios dessa virtude [...] Na alma do homem há como que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor, por natureza domina a pior, chama-se a isso “senhor de si” - o que é um elogio, sem dúvida; porém, quando devido à uma má educação ou companhia, a parte melhor, sendo mais pequena, é dominada pela superabundância da pior, a tal expressão censura o facto como coisa vergonhosa, e chama ao homem que se encontra nessa situação escravo de si mesmo e libertino. (PLATÃO, *A República*, Livro IV, 430e – 431a).

Segundo Platão, a temperança como uma virtude do autocontrole das paixões, está diretamente associada a uma boa educação. Tal conceito é utilizado por Clemente na construção de sua Paideia Cristã. Um outro aspecto importante é a referência feita por Clemente acerca da teoria da tripartição da alma de Platão, já discutida em nossa pesquisa anteriormente. Clemente de Alexandria traz uma inovação no conceito platônico, quando afirma, acerca das partes da alma: “a primeira é a intelectual, que recebe o nome de racional o homem interior, que guia esse homem visível, e que, por sua vez, é guiado por outro, Deus.” O fator Deus aparece como complemento fundamental na medida em que é o guia último da alma humana.

O comportamento humano deve ser polido no equilíbrio para que sua alma esteja plenamente conectada a Deus rumo sua própria salvação. A salvação do gênero humano torna-se possível na medida em que uma espécie de educação dos sentidos faz-se necessária afastando o ser humano da perda de controle sobre si, tornando-se escravo de seus desejos e prazeres e incorrendo no pecado que é sua queda e o afastamento de Deus, inevitavelmente.

Ainda no mesmo capítulo, Clemente de Alexandria afirma

[...] Transbordando as paixões, brotam os prazeres, murcha sua beleza, e cai por terra mais rápido que as folhas, quando se choca contra ele o furacão da luxúria; e antes que o outono chegue, ela se murcha pela corrupção, pois a concupiscência tudo pode, tudo transforma e quer burlar para esconder o homem. Ao contrário ocorre com o homem em quem o Logos habita: não muda, não se transforma, tem a forma do Logos; é semelhante a Deus, é belo, não é violento; é a beleza verdadeira, porque

é Deus. O homem se converte em Deus, porque Deus assim o quer. Com razão diz Heráclito: Os homens são deuses, os deuses, homens. Com efeito, é o próprio Logos, mistério visível. Deus está no homem e o homem é Deus. E o Mediador cumpre a vontade do Pai; o mediador é o Logos, comum a ambos Filho de Deus, Salvador dos homens; Ministro de Deus e nosso Pedagogo. (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 2014, p.226)

Aqui, Clemente de Alexandria alerta para os efeitos nefastos que podem ser causados pela falta de temperança no ser humano. Chama atenção a concepção de Deus como Logos habitando o ser humano, e que é justificada com uma apropriação de Heráclito. Muitas vezes, identificamos uma dificuldade em identificar aspectos teológicos no pensamento dos primeiros filósofos gregos, o que manifesta a difícil posição da civilização moderna, que vive sob o império da racionalidade. Nesse sentido, é importante perceber que – quando se faz História da Filosofia – é importante ter em mente a maneira pela qual encaramos o passado é completamente influenciada pelas circunstâncias do presente. Daí as dificuldades em se captar a essência de uma realidade marcada pela força do elemento religioso a partir de uma perspectiva contaminada pela cisão onerada sobre o homem moderno, que racionalizou o mundo da vida em seu tempo presente, e muitas vezes transfere para o passado, com suas interpretações, uma análise que não condiz com a realidade dos homens de outros tempos. Sobretudo quando se trata dos estudos relativos ao pensamento antigo.

É preciso um cuidado maior quando da abordagem sobre este terreno confuso e fragmentário que é o pensamento dos pré-socráticos. Aparentemente, observamos – em seus fragmentos – expressões que se aproximam da metáfora. Alegorias. Passagens poéticas, carregadas de mistérios. Em decorrência de seu caráter lacunar, muitas dúvidas foram deixadas acerca do desenvolvimento de seu pensamento.

No caso específico de Clemente de Alexandria, as preocupações em jogo não estão em consonância com os cuidados demandados pela História da Filosofia, uma vez que se quer existia tal disciplina. Seria um anacronismo atribuir a Clemente, um olhar crítico de um ponto de vista da pesquisa acadêmica. É preciso lê-lo em seu contexto com seus devidos propósitos. Clemente de Alexandria escreveu sua obra marcada por uma

[...] forte ansiedade retórica, na exortação e na defesa de suas subjetivas convicções religiosas. Trata-se de qualidades que nada tem a ver com as de um filósofo! [...] O maior empenho consistiu apenas em transpor e recriar sentidos da linguagem filosófica em favor do logos cristão. (SPINELLI, 2015, p.241)

A conversão, que passa pela educação do corpo e preparação da alma, leva o cristão a conectar-se com Deus que, dentro do homem, o conduz nos caminhos da vida reta. O Logos na alma do homem convertido é a própria divindade manifesta no ser humano. Clemente de

Alexandria utiliza-se do *Logos* como uma categoria central em seu projeto de educação do corpo e da alma voltado para a salvação do cristão. Ele o faz no sentido de colocar a razão a serviço da fé, o que seria consolidado por toda a tradição filosófica medieval que nos fora legada.

No Capítulo XIII do Livro I, Clemente de Alexandria afirma

[...] Tudo o que é contrário à reta razão é pecado. Eis como os filósofos definem as paixões em geral: a concupiscência é um apetite que não obedece a razão; o temor é uma falha que não obedece a razão; a volúpia é uma revolta da alma contra a razão. A desobediência que se comente contra o Filho de Deus, que é a própria Razão, é um pecado; ao contrário, a submissão que temos pela fé é honesta e virtuosa, já que a virtude não é outra coisa que um movimento bem-preparado da alma, que sempre se submete ao império da razão. Dizem, ainda, que a filosofia é o estudo da reta razão, de modo que tudo o que é feito por uma razão errônea é pecado. Quando o primeiro homem pecou e revoltou-se contra Deus, ele se tornou semelhante às bestas e perdeu, de certa maneira, o uso da razão. É por isso que a Escritura afirma que um homem adulto assemelha-se a um cavalo furioso que persegue uma égua sem temer o cavaleiro. Este homem não age mais conforme as leis da razão; ele não fala mais como um homem, mas peca contra aquilo que a razão prescreveu. Os animais abandonam-se às suas paixões, seguindo apenas seus impulsos. (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 2014, p.113)

Na passagem acima, Clemente articula a filosofia segundo seus propósitos. Ao mencionar a questão da concupiscência da alma, tem-se uma referência clara ao Livro IV da *República* de Platão, em que o filósofo ateniense desenvolve seu argumento em torno da teoria da tripartição da alma e afirma que “consideramos que são dois elementos, distintos um do outro, chamando àquele pelo qual ela raciocina, o elemento racional da alma, e aquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos, o elemento irracional e da concupiscência, companheiro de certas satisfações e desejos (*República*, Livro IV, 439d).” Aristóteles, por sua vez, no Livro III de sua *Ética a Nicômaco*, adverte acerca da concupiscência, ao reforçar a ideia do equilíbrio. Assim afirma, o estagirita:

[...] no caso dos desejos naturais, poucos erram, e quando erram é só a de um único aspecto – o da quantidade. Por exemplo: comer o que apetece, beber até fartar, é exceder o que é de acordo com a natureza da medida da quantidade. Pois, o desejo natural visa apenas uma repleção da falta. Por isso é que a estes se chamam comilões, porque se enchem mais que a conta. São pessoas com uma forte tendência para a escravidão os que se tornam excessivos. [...] o temperado faz assim tenção de obter moderadamente e como deve ser tudo aquilo que é agradável a respeito da saúde e da boa forma física, bem como procura obter todas as outras restantes coisas agradáveis que não se constituam em impedimento, excedam possibilidades, ou destruam limites da decência. (*Ética a Nicômaco*, Livro III, 1118b8-1119a21)

Acerca do “temor, que é uma falha que não obedece à razão”, mencionado por Clemente, encontramos no *Fedro*, de Platão, na qual o ateniense afirma que “[...] quando a opinião conduz por meio da razão para o que é melhor e predomina, esse tipo de poder é

chamado de autocontrole, mas quando o desejo arrasta-nos irracionalmente rumo aos prazeres e assume o controle dentro de nós, esse seu poder é chamado de excesso (*Fedro*, 238a).” Aristóteles, por outro lado, em sua *Ética a Nicômaco*, afirma que

[...] quem tem medo por excesso é, assim, covarde. De fato, tem medo a respeito do que não se deve ter medo, ao modo como não deve ter medo, e o mesmo a respeito das restantes determinações da sequência categorial. Quem é deste gênero tem também falta de confiança, mas isso torna-se mais evidente quando se encontra em situações de dor e sofre excessivamente. O covarde está, com efeito, desesperado com medo de tudo. O corajoso comporta-se, por outro lado, de modo contrário. É que confiar é ter uma boa esperança. (*Ética a Nicômaco*, Livro III, 1116a1)

Sobre a volúpia, associada também à concupiscência, Platão trata no livro IX da *República* (580c-581b) quando trata da tripartição da alma, já referida anteriormente. Aristóteles, por sua vez, discute o tema no Livro VII de sua *Ética a Nicômaco*, coloca-o como um tipo de prazer inferior: “os prazeres se distinguem de modo semelhante: os do pensamento teórico são superiores em grau de pureza aos prazeres das sensações. E dentro de cada um destes gêneros das sensações. E dentro de cada um destes gêneros, são superiores os prazeres das atividades com um maior grau de pureza (*Ética a Nicômaco*, Livro X, 1176a1).”

Podemos perceber que Clemente de Alexandria se apoia na tradição clássica para reforçar seus argumentos, fazendo do pensamento filosófico grego, um aliado de primeira ordem. A análise de seus textos coloca-nos numa posição de alerta com relação ao jogo de rejeições e apropriações que o teólogo opera sobre a tradição filosófica grega.

Inserido em um contexto de transição entre a antiguidade tardia o que tornar-se-ia posteriormente a civilização cristã no Ocidente medieval, Clemente de Alexandria ocupa um lugar fundamental para a compreensão de uma mudança de época e de mentalidade dentro da qual as disputas em torno dos usos e discursos herdados do pensamento filosófico grego e sua cultura - em vias de transformação pelo qual passara o mundo de então - com vistas a atender a um projeto de edificação de uma civilização cristã. O estudo de sua obra assume, nesse sentido, a importância central de perceber como em contextos de transição, as mutações entre as estruturas de uma antiga ordem vão sendo reapropriadas, adaptadas e reconstruídas sob novos moldes de modo a fazer emergir novas categorias e concepções que pudessem estar em consonância com o que viria a ser o projeto de uma civilização cristã no mundo mediterrânico, essencialmente.

Conclusão

A presente pesquisa constituiu-se de um exercício de interpretação sobre duas fontes específicas: a *Carta de Clemente Romano aos Coríntios* e as obras *Exortação aos gregos* e *O Pedagogo* de Clemente de Alexandria. A partir de trechos específicos extraídos das duas obras, nossa pesquisa procurou identificar, de que maneira tais autores que estiveram inscritos em um contexto complexo de transição do mundo antigo rumo ao mundo medieval, dialogaram com a tradição filosófica grega com vistas a atender um objetivo específico: a conversão. Partindo, inicialmente, das pistas deixadas por Werner Jaeger em sua obra *Cristianismo primitivo e Paideia grega*, procuramos avançar no acesso às fontes subsidiando-se por outros autores que forneceram argumentos necessários para a compreensão da questão, qual seja, como a Paideia grega fora transfigurada numa Paideia Cristã. A obra de Clemente de Alexandria, nesse sentido, nos aparece como o ponto mais elevado de nossas investigações.

A necessidade de se compreender o ambiente em que tais autores atuaram, levou-nos a um recuo importante: o de se entender os antecedentes culturais e filosóficos do mundo grego, o que foi feito no primeiro capítulo. Valendo-se dos apontamentos levantados por Werner Jaeger, vimos que as bases discursivas que apareceram posteriormente nos trabalhos dos primeiros pensadores cristãos, haviam sido estruturadas entre os antigos. Sobretudo quando pensamos em Clemente de Alexandria e seu estilo erístico a travar um verdadeiro combate com a cultura pagã contra a qual se insurgia. Platão foi tomado como uma referência central, o principal autor dentre os antigos, a exercer a influência fundante aos propósitos dos primeiros padres da Igreja. A compreensão acerca dos elementos religiosos que configuraram o mundo antigo também se fez necessária para entendermos a natureza conflitiva que desafiaria o cristianismo, uma religião monoteísta que emergiu no seio de um império pagão politeísta. Entender tal contexto é fundamental para se identificar as estratégias dos autores que foram aqui analisados.

O período helenístico, que foi marcado pela expansão do pensamento grego em uma conjuntura de um império cosmopolita em expansão também foi aqui levantado no sentido de nos fornecer informações acerca das correntes filosóficas que emergiram naquele contexto. Uma nova forma de especulação filosófica ganhara espaço e passou a se ocupar acerca da maneira de se viver melhor. Novas éticas, novas formas de vida passaram a ser as preocupações de cínicos, epicuristas e estoicos. Em alguma medida, o que se tem é o homem

em busca de novas formas de vida. A filosofia como um modo de vida foi aqui colocada nesse momento da pesquisa e isso se justifica pelo fato de que, com o advento do cristianismo, tal religião encontraria um mundo intelectual ainda ocupado com tais questões para as quais seria a nova religião a fornecedora das respostas.

No estudo comparativo entre as cartas de Paulo e Clemente aos Coríntios, tivemos a oportunidade de ilustrar os embates travados entre a mensagem do Cristo e o contexto cultural marcado pelo predomínio de uma sabedoria propagada pelos filósofos antigos. Passadas três décadas entre a passagem do apóstolo e o texto produzido por Clemente, o que identificamos é uma aproximação maior da mensagem cristã com o pensamento filosófico. Ainda que de modo comedido, pois Clemente Romano é um autor fiel às Sagradas Escrituras que não se furta de colocá-las como primazia fundante de seu texto. No entanto, se comparado ao texto de Paulo, torna-se perceptível a mudança de estratégia. Os primeiros cristãos precisavam de ser fazer ouvir a um público versado no pensamento e na cultura grega e adentrar no seu contexto cultural foi a estratégia viável para tentar atingir seus objetivos.

Nos estudos sobre Clemente de Alexandria, chegamos ao ponto mais elevado do projeto filosófico de uma Paideia Cristã. Começando pela *Exortação aos gregos*, tivemos nela, a oportunidade de verificar como o Clemente se apropriou da filosofia grega no sentido de utilizar o que lhe era necessário para atingir um público específico de eruditos. O fato de escrever em grego é indicativo de tal questão pois o idioma grego foi a língua dos eruditos dentro do Império Romano. Era preciso fazer-se entender aos eruditos no idioma pelo qual foram eles educados. Era preciso criticar a Paideia grega com vistas a transfigurá-la em uma Paideia Cristã. Do ponto de vista estritamente filosófico, Platão tornou-se a principal chave de acesso a Clemente em sua comunicação com aqueles que tornar-se-iam seus leitores, de tal modo que podemos considerá-lo um autor determinante no processo de cristianização do pensamento platônico. Com *O Pedagogo*, o projeto de uma Paideia Cristã é cristalizado e entregue como um tratado moral a direcionar as vidas dos cristãos que porventura viessem a seguir os caminhos da nova religião que se propagava pelo império romano, ainda pagão. O trabalho de Clemente de Alexandria é centrado no homem. Ele não se ocupou com questões de natureza institucional. Sua defesa da religião cristã e da Igreja, em seus primórdios de formação, dá-se no sentido de ser uma defesa de um modo de vida correto e necessário para a salvação da alma. E para tanto, a construção de uma educação do corpo e da alma concretiza-se nos ensinamentos presentes em sua obra.

Consideramos que a presente pesquisa ganha alguma relevância no sentido de contribuir para os estudos de um contexto pouco explorado: o dos primeiros séculos da Era Cristã, a partir dos primeiros padres da Igreja. Entendemos as dificuldades postas por um trabalho de tal natureza tendo em vista um contexto de poucas investigações ou mesmo interesse por um momento de transição de épocas e todas as dificuldades que daí resultam. O estudo de autores inscritos em épocas de transição, especialmente os que aqui foram estudados, permiti-nos compreender que as mudanças ocorridas dentro da história da filosofia, e que atravessam instancias complexas como a cultura e as mentalidades, possibilita-nos uma aproximação com aspectos de rupturas e permanências. No caso específico que se volta para os embates entre os primeiros autores cristãos com o legado filosófico e cultural grego, tais questões aparecem de modo importante, pois coloca-nos diante das transformações que ocorrem sempre de modo lento, não disruptivo. E isso permite-nos entender que os elementos que estruturam uma ordem de pensamento e cultura em estágios anteriores são continuidades em contextos posteriores, assumindo novas formas discursivas com inovações conceituais que procuraram atender objetivos específicos, qual seja o da conversão ao cristianismo.

Com a presente pesquisa, esperamos que novos estudos possam ser feitos de modo a reconstruir estudos de autores que em momentos de transformação lançaram as bases para o posterior desenvolvimento da filosofia medieval. O estudo de outros autores como os Padres Apologetas – especialmente Justino, o Mártir; ou os teólogos da Capadócia como Gregório Nazianzo e Gregório de Nissa, complementariam o quadro do que aqui foi iniciado, mas em pesquisas posteriores, uma vez que para cada autor como os citados, uma variedade de estudos e críticas sobre seus trabalhos foram feitos. Os autores que aqui escolhemos, tiveram o propósito de tentar esclarecer questões ligadas ao tema da conversão e sua relação com um projeto de educação cristã, o da elaboração de uma nova Paideia. Isso justifica o fato de não termos esgotados todas as dimensões de seus escritos, sobretudo pelo fato de que – segundo os propósitos de nossa pesquisa – muitos dos conteúdos por eles desenvolvidos estariam por demais adentrando no campo da Teologia. Nosso recorte procurou se ater às discussões filosóficas que pudessem dar subsídio ao tema de nossa pesquisa.

BIBLIOGRAFIA

ALEXANDRIA, Clemente de. **Exortação aos gregos**. São Paulo: É Realizações, 2013.

_____. **O Pedagogo**. Campinas: Ecclesiae, 2013.

AMSTRONG, A.H. Filosofia grega e cristianismo. In.: FINLEY, M. (org). **O legado da Grécia – uma nova avaliação**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Atlas, 2009

ANTISERI, D.; REALE, G. **História da Filosofia Antiga: filosofia pagã**. São Paulo: Paulus, 2003.

BERGER, Klaus. **As Formas Literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BÍBLIA DE JERUSALÉM – edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BOEHNER, P.; GILSON, E. **História da Filosofia Cristã – Das origens até Nicolau de Cusa**. Petrópolis: Vozes, 2012.

BRANHAM, R.B.; GOULET-CAZÉ, M-O. **O movimento cínico na Antiguidade e seu legado**. São Paulo: Edições Loyola, 2007

BRUN, Jean. **O estoicismo**. Lisboa: Edições 70, 1986

CALABI, Francesca. **Filon de Alexandria**. São Paulo: Paulus, 2014.

CASERTANO, Giovanni. **Introdução à República de Platão**. São Paulo: Paulus, 2011.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos à Aristóteles – volume I**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

_____. **Introdução à história da filosofia: as escolas helenísticas – volume II**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

_____. **Introdução ao nascimento da Filosofia cristã – volume III**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023

CLEMENTE DE ROMA. **Carta de S. Clemente aos Coríntios**. São Paulo: Vozes, 1973.

CODÁ, Rita de Cássia. **A helenização do cristianismo em Clemente de Alexandria**. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Faculdade de Letras – UFMG, Minas Gerais, 2006.

DAWSON, Christopher. **A formação da Cristandade: Das Origens da Tradição judaico-cristã à Ascensão e Queda da Unidade Medieval**. São Paulo: É Realizações, 2014.

DONINI,P; FERRARI,F. **O exercício da razão no mundo clássico: perfil de filosofia antiga**. São Paulo: Annablume, 2012

ELIADE, Mircea. **História das Ideias e das Crenças Religiosas – volume II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ERLER, Michael. **Platão**. São Paulo: Annablume, 2012.

EYLER, Flávia Maria Schlee. **História Antiga: Grécia e Roma – a formação do Ocidente**. Petrópolis: Vozes, 2014

FESTUGIÈRE, André J. [et al]. **Grécia e Mito**. Lisboa: Gradiva, 1988.

FINLEY, Moses (org). **O legado da Grécia: uma nova avaliação**. Brasília: UnB, 1998.

GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2003

HADOT, Pierre. **O que é filosofia antiga?** São Paulo: Edições Loyola, 1999

_____. **Exercícios espirituais e Filosofia Antiga**. São Paulo: É Realizações, 2014

HANSEN, João Adolfo. **Alegoria – construção e interpretação da metáfora**. São Paulo: Hedra, 2006.

HARNACK, Adolf Von. **O que é cristianismo?** São Paulo: Editora Reflexão, 2014.

IRWIN, T.H. Naturalismo estóico e seus críticos. in.: INWOOD, B. **Os estóicos (org)**. São Paulo: Odysseus Editora, 2006

JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo e Paidéia grega**. Lisboa: Edições 70, 1991

_____. **Paideia – a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes,1995

_____. **La Teologia de los primeros filosofos gregos.** Fondo de Cultura Economica: México, 1952.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao novo testamento – volume 1: história, cultura e religião do período helenístico.** São Paulo: Paulus, 2005.

LEÃO, Delfim. [et. al]. **Cidadania e Paideia na Grécia Antiga.** São Paulo: Annablume, 2010.

LEÃO, Delfim. **A globalização no mundo antigo – da *polites* ao *kosmopolites*.** São Paulo: Annablume, 2013.

LEITE, Francisco Benedito. **A Metáfora do Corpo na I Carta de Clemente de Roma aos Coríntios: Uma análise dialógica.** Tese (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2012.

LILLA, Salvatore. **Clement of Alexandria – a study in christian platonism and gnosticism.** Oxford Univesity Press, 1971.

LONG, A.A. A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística.in.: BRANHAM, R.B.; GOULET-CAZÉ, M-O. **O movimento cínico na Antiguidade e seu legado.** São Paulo: Edições Loyola, 2007

MARÍAS, Julián. **A perspectiva cristã.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MANDOLFO, Rodolfo. **O homem na cultura antiga.** São Paulo: Mestre Jou, 1968

MARROU, Henri. **História da Educação na Antiguidade.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

MORGAN, Michael L. Platão e religião grega. In.: KRAUT, Richard. **Platão.** São Paulo: Ideias e Letras, 2013 (Companions & Companions)

NUNES, Ruy Afonso da Costa. **História da Educação na Antiguidade Cristã.** Campinas: Kírion, 2018.

NOCK, A.D. **Conversion: the old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo.** Oxford: Oxford University Press, 1988

OSBORN, Eric. **Clement of Alexandria.** Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

PALPACELLI, Lucia. **UM EXEMPLO DE ESCRITURA PROTRÉPTICA: O EUTIDEMO.** *Revista Archai*, vol., no. 6, pp. 45-61. Realyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=586161964005>

PLATÃO. **A República.** Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987.

_____. **Eutidemo.** Rio de Janeiro: Ed.PUC-Rio;Loyola,2011.

_____. **Banquete.** Tradução, introdução e notas: Anderson Borges. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. **Diálogos I – Teeteto, Sofista, Protágoras.** São Paulo: Edipro, 2010.

_____. **Diálogos V – O banquete, Mênom, Timeu, Crítias.** São Paulo: Edipro, 2010.

PRIETO, Christine. **Cristianismo e paganismo : a pregação do evangelho no mundo greco-romano.** São Paulo: Paulus, 2007.

ROCHA PEREIRA, Maria Helena da. **Estudos da História da cultura clássica.** Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1967.

RÖD, Wolfgang. **O caminho da filosofia -volume 1.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.

SCARPI, Paolo. **Politeísmos: as religiões do mundo antigo.** São Paulo: Hedra, 2004.

SPINELLI, Miguel. **Helenização e Recriação de sentidos.** Caxias do Sul:Educs, 2015.

TRABATTONI, Franco. **Platão.** São Paulo: Annablume, 2010.

VERNANT, J.P. **Mito e Religião na Grécia Antiga.** São Paulo: Martins Fontes, 2006

_____. **As origens do pensamento grego.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989

VEYNE, Paul. **Sêneca e o estoicismo.** São Paulo: Três Estrelas, 2016.