

SÍNTESE - REV. DE FILOSOFIA
v. 30 n. 97 (2003): 263-274

RAZÃO E FÉ NO ENCONTRO ENTRE HELENISMO E CRISTIANISMO

Marco Heleno Barreto
ISI-CES / BH

MIGUEL SPINELLI, *Helenização e recriação de sentidos. A filosofia na época da expansão do cristianismo – séculos II, III e IV*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002, 392 p.

Um dos eventos históricos decisivos na conformação da têmpera espiritual própria do mundo ocidental foi, sem dúvida alguma, a confluência entre a tradição cultural grega – já então transformada em modelo universal para a formação do homem culto antigo – e a nova mensagem religiosa difundida com a afirmação gradual do Cristianismo, que nesse mesmo movimento passa do estatuto de simples seita judaica ao de religião universal com identidade própria. A rememoração de tal evento ganha hoje relevância e atualidade crescentes, na medida em que a experiência religiosa, com todas as suas manifestações e deformações, vem ocupar posição não desprezível no cenário das forças e tendências que compõem a configuração cultural de nosso tempo. Se nos ativermos à dupla exigência de honestidade intelectual e compreensão crítica, a rememoração no plano histórico-filosófico das relações entre razão e fé apresenta-se como tarefa irrecusável para a reflexão filosófica contemporânea.

Assim sendo, a escolha do tema para o recente livro de Miguel Spinelli é das mais oportunas. Elegendo o campo da Patrística Grega e o arco de tempo compreendido entre os séculos II e IV, Spinelli passa em revista o pensamento de seus maiores expoentes - Justino Mártir, Clemente de Alexandria, Orígenes, Basílio de Cesaréia, Gregório Nazianzeno e Gregório de Nissa – com o propósito de “determinar, mediante um estudo de mão dupla, de que modo os doutrinadores do Cristianismo se serviram das fontes [filosóficas gregas], como se apropriaram e, inclusive, como muitas vezes subverteram doutrinas e conceitos em benefício das próprias convicções ou de seus interesses teóricos” (p. 7/8).

A idéia de uma “recriação de sentidos” é de fundamental importância para se conceber a natureza da inserção do Cristianismo nos quadros da Cultura Antiga. Aliás, essa recriação não deve ser restringida ao encontro com o Helenismo: já dentro do âmbito originário do Judaísmo, a novidade representada pelo “escândalo” cristão impunha uma espécie de “terremoto semântico” nas idéias religiosas partilhadas com a matriz judaica. Por exemplo: a nomeação da divindade de Jesus – quando a comunidade cristã primitiva começa a chamá-lo “Senhor” - já é testemunho eloqüente dessa novidade e da ruptura que se lhe seguiria.

No que diz respeito ao encontro com os modelos filosóficos gregos, a mesma subversão semântica tem lugar quando há a adoção dos conceitos correntes da linguagem filosófica de então. Os capítulos dedicados por Miguel Spinelli a Gregório Nazianzeno, Basílio Magno e Gregório de Nissa são bem ilustrativos de sua oportuna tese da recriação de sentidos. Caberia apenas complementar o desenvolvimento do autor, salientando que não só pela intenção teológica, mas também pela necessidade imposta pela novidade do conteúdo da mensagem cristã, a adoção dos “parâmetros filosóficos” gregos exigiria um remanejamento de sentidos.

Além disso, deve-se notar que a compreensão da real dimensão da recriação cristã de sentidos fica prejudicada, na medida em que Miguel Spinelli contrapõe diretamente a apropriação de conceitos filosóficos no pensamento teológico cristão à matriz clássica original, não levando em conta as transformações – por vezes profundas – que a própria tradição histórica das escolas impôs ao legado de seus fundadores. Por exemplo: a recriação de sentidos operada no assim chamado “platonismo cristão” ficaria melhor compreendida caso tivesse sido cotejada com as retomadas de Platão no seio do médio-platonismo e do neoplatonismo, e não com Platão diretamente. Também os “platônicos legítimos” recriam, em boa medida, os ensinamentos do fundador da Academia. Essa falha metodológica acarreta uma certa imprecisão aos resultados obtidos no livro, tornando-os um pouco desfocados.

O livro de Miguel Spinelli, contudo, apresenta uma ambivalência que o torna singularmente heterogêneo. Ao passo que os capítulos dedicados aos teólogos do século IV (Basílio e os dois Gregórios) são predominantemente sóbrios, podendo servir como complementação, ilustração e mesmo correção de vários pontos da concisa e fundamental obra de Werner Jaeger, *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*¹, o mesmo não ocorre com os capítulos dedicados aos séculos II e III

(especialmente no que se refere a Justino de Roma e Clemente de Alexandria), que já não podem ser indicados ao leitor com a mesma tranqüilidade, ainda mais tendo-se em conta que o livro, pelo seu teor, é destinado a um público de graduação em filosofia, que pode estar tendo seu primeiro contato com o tema tratado ao consultá-lo. A exposição sóbria e imparcial, eminentemente didática, cede lugar a uma certa animosidade, transparente na opção por alguns termos e expressões, de sentido dúbio e impreciso, que acompanham certas avaliações discutíveis, as quais falseiam a intenção manifesta do autor e introduzem uma série de equívocos e contradições no texto.

Assim, não podemos concordar plenamente com a perspectiva do professor Spinelli de que o modelo teológico do pensamento cristão, ao delimitar o uso e os limites da razão filosófica segundo a primazia incontestada da fé, seja o responsável pela perda de todo o vigor da Filosofia (cf. p. 169; cf. também p. 74-78). Há aí um evidente exagero: a filosofia tardo-antiga perde paulatinamente seu vigor não porque tenha sido sabotada ou descaracterizada pelo pensamento patrístico, mas porque deixa de corresponder às instâncias espirituais profundas da época, esgotando-se a si mesma. Basta lembrar, em defesa de nossa posição, que no arco de tempo examinado por Spinelli verificam-se *simultaneamente* o florescimento da elevadíssima metafísica do espírito, promovido pelo neoplatonismo pagão, e o auge da patrística cristã – esta fortemente marcada pela têmpera neoplatônica. Além disso, é preciso lembrar que também a patrística se esgota e decai, se bem que um pouco mais tarde, quando o *élan* especulativo trazido pela controvérsia se apagar, cedendo definitivamente o lugar à rígida certeza da Dogmática.

O efeito positivo da assimilação dos parâmetros filosóficos gregos pelos Padres da Igreja não é inequivocamente reconhecido por Miguel Spinelli. Em certos momentos de seu texto, ele não parece disposto a conceder que haja qualquer contribuição da patrística, por modesta que seja, à conservação, assimilação e difusão, na medida do possível, do “poderoso saber conquistado no mundo grego” (p. 77) Prevalece sua tese principal de que houve tão somente uma descaracterização e “supressão” da Filosofia pela Teologia cristã, resultando em empobrecimento do espírito filosófico, perda do caráter racional-argumentativo e produção de uma ignorância que, “administrada por longo período, valeu à humanidade um obscurantismo e um atraso consideráveis no desenvolvimento das ciências” (p. 77)². Qualquer potencial civilizatório porventura presente em todo o empreendimento patrístico é categoricamente recusado ou omitido em uma avaliação equivocada como esta.

¹ W. JAEGER, *Cristianismo primitivo e Paideia grega*, Lisboa, Edições 70, 1991.

² Num momento mais ponderado, o autor observa: “Ocorre que a Ciência havia tomado conta, e de vários modos, da vida dos indivíduos. A curiosidade humana ou o desejo de conhecer (despertado pelos gregos) era tão difuso que não havia mais como interrompê-lo, podia-se, apenas, orientá-lo” (pp. 307-308). Sobre a natureza dessa orientação: “o cultivo da Ciência deveria se orientar para a salvação das almas e para a vida feliz com Deus” (p. 308). E sobre a posição de Basílio diante dessa situação: “a sua relação com a Ciência quer ser a de um *reformador* em nome [do] Cristianismo” (p.309). Posição também adotada por Agostinho em sua definição das relações entre ciência e sabedoria.

Daí vem a forte impressão de que Miguel Spinelli oscila entre a sobriedade exigida pela exposição imparcial do tema e uma mal dissimulada animosidade contra a presença da fé cristã contaminando a razão filosófica grega, atribuindo-lhe a responsabilidade pelo declínio da cultura antiga. Tem-se a impressão de que sua atitude subjetiva nesse ponto assemelha-se à do imperador Juliano, combatida por Gregório Nazianzeno e exposta por Spinelli no capítulo VIII de seu livro, temperada ainda com uma boa dose de racionalismo, manifesto em sua declarada preferência teológica pelo arianismo de Eunômio (cf. p. 253, nota *).

Talvez seja essa mesma animosidade que perturba a análise do autor ao comentar o *Diálogo com Trifon*, de Justino Mártir. Cometendo um erro primaríssimo de leitura, Spinelli confunde o judeu Trifon, interlocutor de Justino ao longo de todo o diálogo, com a figura do ancião anônimo que o interpela e fascina, descortinando-lhe o caminho para a conversão ao Cristianismo. Esse erro, banal à primeira vista mas de importância decisiva para a interpretação de Spinelli, consiste em não perceber que se trata, na estrutura do texto, de um diálogo dentro do diálogo, em que Justino narra a Trifon seu encontro com o ancião, assim como no *Banquete* Sócrates narra aos convivas seu diálogo com Diotima. Da confusão entre o judeu e o ancião cristão resulta a conclusão sutilmente distorcida de que “foi, enfim, no Cristianismo, e mediante apelos do velho Judaísmo [itálicos meus], que Justino encontrou finalmente o que, para ele, era a *filosofia extrema*, a *sabedoria por excelência*, e a ‘ciência’ necessária” (p. 38).

De fato, é no Cristianismo que Justino vai reconhecer aquilo que buscava, mas não mediante apelos do velho Judaísmo. O próprio diálogo, que é reconhecida-mente uma polêmica contra o judaísmo em favor da fé cristã, fica – agora sim, de fato – descaracterizado pela confusão de Spinelli. Além disso, o papel da filosofia no itinerário espiritual de Justino fica indevidamente relegado a segundo plano, e sua conversão ao Cristianismo aparece mais como uma renúncia intelectual do que como uma integração entre razão e fé. Que a estatura filosófica de Justino seja de fato modesta, é ponto pacífico. Mas que sua conversão mais se assemelhe a um *sacrificium intellectus*, eis o que configura um equívoco provocado pela possível animosidade que comanda o texto. O erro de leitura do autor serve para apoiar sua recusa da legitimidade *filosófica* da busca de Justino.

Por seu turno, tal recusa articula-se com a opinião de Miguel Spinelli segundo a qual “o que descaracterizou a Filosofia foram os objetivos essencialmente religiosos que a ela se impôs [sic]” (p. 77). O autor toma como referência privilegiada o contexto pré-socrático e clássico da filosofia para definir a autenticidade do exercício filosófico da razão. À luz dessa perspectiva, sem dúvida legítima mas de partida restritiva, o contexto eminentemente religioso em que se desenvolve o pensamento nos séculos por ele examinados aparece como não-filosófico. Embora não negue a “tendência doutrinário-religiosa do filosofar grego” (p. 78), Spinelli traça uma forte linha divisória entre tal tendência e a aceitação do caráter sapiencial da revelação e da fé no período imperial, obtendo assim uma distinção clara entre o filosófico e o religioso-revelado. Contudo, tal distinção não era clara para os homens da época como o é para nós, não havendo para eles uma ruptura

tão pronunciada entre o filosófico e o religioso³. Pelo contrário: a comunidade entre os fins almejados tanto pela filosofia quanto pela religião parecia-lhes natural e fundava a possibilidade de um certo trânsito entre as duas formas de sabedoria. Mas, pelo critério adotado por Spinelli, a filosofia desenvolvida e vivida segundo as exigências e instâncias espirituais da época só poderia ser avaliada como decadente e descaracterizada (cf. p. 59, p.ex.)⁴.

A paráfrase (não creditada) de Étienne Gilson, que define a *conversão* do homem culto da época como um movimento de “passar da Filosofia (animada de espírito religioso) para o Cristianismo (dotado de capacidade filosófica)” (p. 74) perde o sentido e fica desqualificada pela posição dominante estampada na questionável dimensão valorativa do livro: a referência ao primado da fé empobrece o espírito filosófico (p. 77), não deixa espaço para o pensamento alheio (ibid.), praticamente ignora a tendência do discurso racional-argumentativo própria de Platão e Aristóteles (ibid.).

Também aqui não podemos acompanhar a posição de Miguel Spinelli. Em primeiro lugar, é preciso deixar mais claro que os “objetivos religiosos” que supostamente descaracterizam a Filosofia não foram impostos pelo Cristianismo. Eles acompanham em boa medida a Filosofia Antiga, através de sua “dimensão doutrinário-religiosa”, e são exponenciados nas escolas filosóficas da era imperial – aí incluído o neoplatonismo pagão. Em segundo lugar, é evidente que, no encontro *legítimo* e desenvolvido *em profundidade* entre razão e fé, a novidade da mensagem religiosa cristã, atuando em primeira mão junto à dimensão doutrinário-religiosa da Filosofia, repercutirá sobre toda a estrutura conceitual do modelo filosófico assimilado, sendo esta a verdadeira raiz da “recriação de sentidos” que se verifica na Teologia cristã da época. Não há aí necessariamente uma descaracterização da componente filosófica com que se constrói a Teologia especulativa. E em terceiro lugar, é falsa a sugestão de que o “redirecionamento ortodoxo (em nível de uma nova crença) da dimensão doutrinário-religiosa subjacente às várias tendências filosóficas (pitagórico-platônica, estoica, epicurista)” signifique sempre rigidez, estagnação, intolerância e amputação da

³ Lembremos que os gregos consideravam os judeus “uma raça muito filosófica”: “A interpretação do Cristianismo como uma filosofia não deve surpreender-nos, pois se nos detivermos por um momento para considerar com o que é que um grego podia comparar o fenômeno do monoteísmo judaico-cristão, nada se nos depara que lhe corresponda no pensamento grego a não ser a filosofia. Com efeito, quando os Gregos travaram conhecimento com a religião judaica pela primeira vez em Alexandria no século III a.C., pouco tempo depois de Alexandre Magno, os autores gregos que nos transmitem as primeiras impressões do seu encontro com o povo judeu, como Hecateu de Abdera, Megástenes e Clearco de Soles em Chipre, aluno de Teofrasto, referem invariavelmente os Judeus como uma ‘raça filosófica’”. “Mais tarde, a religião judaica foi denominada uma filosofia, e não só pelos Gregos helenísticos: os Judeus helenizados tinham aprendido com eles a ver-se a si mesmos e à sua religião com olhos gregos”. (W. JAEGER, *op. cit.*, 45-46 e nota).

⁴ Radicalizado, tal critério obrigar-nos-ia a desqualificar até mesmo o estatuto filosófico do neoplatonismo, que só mediante o gigantesco preconceito subjacente à avaliação de Spinelli poderia ser julgado como decadente e descaracterizado.

tendência inquisitivo-científica e racional-argumentativa (cf. p. 77). Basta ler um opúsculo apologético como o *Sobre a ressurreição dos mortos*, de Atenágoras de Atenas, ou então pensar em toda a obra teológico-filosófica de um Santo Agostinho, por exemplo, para se ter a dimensão da falsidade da opinião sustentada por Miguel Spinelli quanto a esse ponto⁵.

O próprio autor se encarrega de contradizer-se, quando reconhece posteriormente que foi Orígenes quem nos deu a conhecer seu adversário Celso, o epicurista (p. 83), através de sua obra *Contra Celso*. Ou quando, em nota de rodapé que desmente a avaliação de que “não dá para dizer-se filosófica aquela doutrina que não deixa espaço para o pensamento alheio (para os *de fora*)” (p. 77), relembra que “duas obras de Clemente de Alexandria (...), a *Stromateis* e o *Pedagogo*, se transformaram nas principais fontes do elenco elaborado por Diels-Kranz” (p. 193) – ou seja, do nosso conhecimento dos pré-socráticos. Ou ainda quando, numa indecisão que também salta aos olhos na leitura do livro, derivada de sua ambivalência, reconhece que “não há indícios de que os primeiros intelectuais [cristãos] rejeitassem a proposta grega de que a superação da ignorância e a qualificação do humano se dessem mediante a educação da razão” (p. 60).

A mesma indecisão pode desorientar o leitor quando, avaliando a atitude de Clemente de Alexandria, Spinelli afirma em uma mesma página que sua tendência “era dar à Fé (ou seja, à Teologia) o direito de suprimir a Filosofia, e principalmente os elementos verdadeiros e aceitáveis (pelo ponto de vista cristão) que a Filosofia (ou o exercício racional do homem grego) havia construído”, e que “seu principal objetivo consiste em converter a ‘sabedoria deste mundo’ (depositária da Filosofia grega) em sabedoria ‘cristã’, cujo Logos gerador é tido como sendo ‘a verdade total’” (p.76). Assimilação é sintomaticamente apresentada como “supressão da Filosofia”, e o assentamento racional-argumentativo desse objetivo, na ordem dos conceitos, é também sintomaticamente minimizado pela simples referência ao conceito central do pensamento de Clemente – o conceito de *Logos*. A omissão do exame do uso discursivo em Clemente de seu aparato conceitual próprio pode dar assim a falsa impressão de que se trata de uma mera “sobreposição dos princípios da Religião aos da Filosofia” (p. 18), quando não de uma violência “supressora” que, em nome da Fé, “mata” a Filosofia (cf. p. 77).

⁵ A própria “recriação de sentidos”, feita segundo as regras do discurso racional, e não apenas arbitrariamente – como por vezes insinua o texto de Spinelli –, já testemunha a ação do “pensamento crítico” (cf. definição do autor à p. 210), aquele que revê o saber estabelecido e o coloca em crise, e, no caso do pensamento crítico cristão-patristico, com a intenção de fazer a razão natural conceber aquilo de que antes não fora plenamente capaz, segundo argumentos – parafraseando Miguel Spinelli – “resistentes filosoficamente”, “irresistíveis à razão humana”, “de tal modo evidentes que fossem prontamente aceitos” (cf. pp. 162-163). Como exemplo, leia-se à página 221 Gregório Nazianzeno, inexpressivo filosoficamente, argumentar contra a posição materialista dos estóicos, demonstrando racionalmente sua aporeticidade. Dessa forma, mesmo que não tivesse tal preocupação – o que é discutível –, o pensamento crítico cristão se punha “do lado de dentro da ciência” e acreditava tornar o pensamento criticado “melhor, mais eficiente, inteligível e útil” (cf. p. 210, nota *) – numa palavra: mais verdadeiro.

É difícil crer que o mesmo personagem apresentado como representante da “supressão” da Filosofia tenha proposto um programa cristão de educação e escrito o seguinte:

“Alguns que se crêem homens de talento não querem saudar a filosofia, nem a dialética, nem aprender a contemplação natural, mas só têm por necessária a fé desnuda, do mesmo modo que se, não tendo tido nenhum cuidado com a vinha, quisessem já desde o princípio colher uvas. ‘Vinha’ é chamado alegoricamente o Senhor (Jo 15,1), cujos frutos se hão de colher na vindima, cuidando e cultivando o campo segundo a razão: há que podar, cavar, atar, etc. O cuidado da vinha necessita, creio, da podadeira, da enxada e de outras ferramentas, se nos há de dar cachos saborosos...”⁶.

As funções atribuídas à Filosofia por Clemente em seu programa de uma *paideia* cristã – a saber: propedêutica (como na citação), auxiliar (na construção da Teologia especulativa) e apologética – parecem se reduzir a esta última, pela perspectiva do autor. A função soteriológica, reconhecida por Clemente para o tempo anterior à Encarnação, nem sequer cabe no horizonte de leitura do livro. A propósito, Clemente de Alexandria ainda é vítima do descuido do texto do professor Spinelli, que dá a entender que ele se apresenta como o *Pedagogo* (título de uma obra sua) que “reivindica para si essa mestria” (p. 74) – a de curar a alma da ignorância -, desvirtuando assim o socratismo do professor alexandrino, que via em *Cristo* o Pedagogo e Mestre – é evidente que Spinelli sabe disso, mas seu texto deixa o leitor confrontado com mais um possível equívoco.

Em um momento mais equilibrado do livro, o autor corrige-se. Ao explicar em que sentido os Padres da Igreja consideravam-se filósofos e helenistas, Spinelli acertadamente afirma: “Além de expressar uma atitude de *confiança*, ter fé correspondia a ter princípios. Era, então, apoiados nesse pressuposto que eles [os padres da Igreja], como *filósofos* ou *helenistas*, aspiravam (em termos de “Filosofia”) a uma racionalização da fé, com um duplo objetivo: um, como negação da *confiança cega*, outro, como afirmação de que a sua *confiança* não era infundada (ou sem nenhum fundamento racional). Por isso, eles se propunham, em última instância, fazer uma exposição ou formulação teórica dos princípios da fé cristã; também com um duplo objetivo: por um lado, torná-los resistentes filosoficamente, por outro, irresistíveis à razão humana, ou seja, torná-los de tal modo evidentes que fossem prontamente aceitos” (pp. 162-163).

Mesmo assim, as incoerências residuais do texto também não poupam Orígenes. Durante a análise da controvérsia com Celso, afirma-se: “Está visto que Orígenes não é um intérprete de Platão” (p. 97). Pouco depois, em citação do próprio texto do *Contra Celso*, vemos Orígenes interpretar a passagem do *Timeu* (28c): “quando Platão diz que, uma vez descoberto o autor e pai do universo, é impossível dizê-lo a todos, está declarando não propriamente que Deus seja inefável e inominável,

⁶ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, livro I, cap. IX, apud C. FERNANDEZ, *Los filósofos medievales. Selección de textos*. Madrid, BAC, 1979, 61.

mas, ao contrário, que ele pode ser enunciado e comunicado a um pequeno número.” (p. 103; cf. *Contre Celse* VII, 42, 1-5; 43, 1-5). Perplexo, o leitor descobre que Orígenes, intérprete das Escrituras, não interpreta Platão, mas interpreta Platão... usa e não usa a razão crítica diante de um texto filosófico.

O outro conceito axial do livro de Miguel Spinelli – “helenização” – é empregado pelo autor prioritariamente em sentido esdrúxulo, que transparece na afirmação de que “*helenizar* significava, na prática, submeter o Helenismo em vantagem do Cristianismo” (p. 18). Ora, a esse processo mais comum e corretamente costuma-se denominar *cristianização* da cultura antiga, e não *helenização*. A tese da “recriação de sentidos”, por sinal, aponta muito mais para a cristianização. A helenização em sentido próprio, forte, é percebida mas não nomeada por Spinelli, quando por exemplo lembra “que a vida monástica ressurgiu tomada por uma forte influência da mentalidade neoplatônica” (p. 164), ou então quando mostra com clareza o ajustamento criterioso do Cristianismo ao Helenismo nos luminares da Capadócia⁷.

Como quer que seja, a falta de uma clara distinção entre os dois vetores que determinam a interação cristianismo-helenismo cria uma confusão que pode induzir um leitor incauto a formar uma imagem errônea e empobrecida tanto da helenização quanto da cristianização que efetivamente se verificaram no encontro entre as duas matrizes culturais em questão⁸.

⁷ Ajustamento que nem sempre se mantém dentro dos critérios exigidos pela fé, testemunhando uma helenização não perfeitamente controlada do Cristianismo, que surpreende Miguel Spinelli: “causa estranheza ver num cristão, tal como Gregório (defensor e sectário da ortodoxia), a associação entre o conceito de imortalidade e o de reprodução (mais precisamente, o de perpetuidade da vida reprodutiva). É estranho, porque a sua afirmação – ‘todo vivente é imortal porque se reproduz’ – é decorrente não do conceito de tempo linear (próprio da mentalidade do Cristianismo) mas do conceito grego de tempo cíclico, dentro do qual não cabia, por exemplo, a idéia [cristã] de um Mundo finito (que um dia pudesse vir a se acabar). (...) Sob alguns aspectos, Gregório estava tão envolvido com a mentalidade da Cultura grega (difusa e plenamente aceita), que tinha por vezes dificuldades de livrar-se dela” (pp. 228-229), ou para sermos mais precisos, tinha dificuldades em submetê-la às exigências da cristianização. A surpresa do autor resulta de sua conceituação imprecisa de “helenização”.

⁸ A própria noção de *helenismo* é empregada univocamente por Miguel Spinelli. Diante disso, cabe observar com Werner Jaeger que, ao passo que no século IV a.C. *Hellenismos* significava o uso gramaticalmente correto da língua grega, livre de barbarismos e solecismos, nos finais do período antigo, e em especial fora da Hélade, onde a cultura grega se tornara moda, designava a adoção das maneiras gregas e do modo de vida grego, significando não só a cultura e a língua dos Gregos, mas também o culto e a religião “pagãos”. Daí vem a polêmica dos Padres da Igreja contra *este* Helenismo tardio e “artificialmente galvanizado”, segundo Jaeger: erigida em objeto da restauração política e educacional por Juliano, a *paideia* grega tornou-se uma religião e um artigo de fé que se chocava contra os interesses e projetos da Igreja. Cf. W. JAEGER, *op. cit.*, 17 nota 6, e pp. 96-97. O livro de Jaeger oferece uma visão em vários aspectos substancialmente diversa da de Spinelli a respeito do encontro Helenismo-Cristianismo. Por outro lado, em vários pontos o trabalho de Spinelli corrige positivamente as teses de Jaeger.

Estendida à tese de fundo da leitura feita por Spinelli, esta conceituação equívoca comanda a questionável afirmação de que houve apenas uma genérica “sobreposição dos princípios da Religião aos da Filosofia”, e não uma articulação consciente, refletida, sustentada na ordem *racional* dos conceitos – mesmo quando estes, de fato e como bem indica o autor, sofrem uma “recriação de sentidos”.

Se os termos desta crítica procedem, também a afirmação de que “Justino (...) simplesmente trocou o conceito de *verdade fracionada* pelo mito da *verdade única*” (p. 34)⁹ soa inadequada, bem como a sua fundamentação – “em Filosofia, desde os filósofos mais antigos, a verdade é tida como filha do tempo, e é exatamente por isso (por estar submetida ao tempo presente e a modelos de racionalidade) que ela resulta *fracionada*” (ibid.). Tal afirmação, com sua margem de equivocidade, assemelha-se mais a um anacronismo quando aplicada sem maiores especificações ao contexto do pensamento antigo. Lembremos que, para a razão grega, *explicar* significa *unificar*, ou seja, reconduzir a multiplicidade à unidade de um princípio. A exigência de unificação é que justifica, por exemplo, a busca de *uma arché*, nas cosmologias pré-socráticas, ou a protologia presente nas doutrinas não-escritas de Platão. Atingir um nível de explicação última não significa suprimir a multiplicidade (que responde pelo “fracionamento” da verdade no plano ontológico), mas antes encontrar seu fundamento unitariamente concebido.

A “verdade única” de Justino, em sua vertente filosófica, corresponde ao conceito central de seu discurso apologético racional: precisamente o conceito de *Logos*. A doutrina do *Logos* será recebida pelo apologista em sua versão estoica, mas transformada de acordo com as exigências da fé cristã, ou seja, expurgada das implicações panteístas e materialistas a que originalmente estava submetida no estoicismo. Em outros termos: o *Logos* cristão de Justino será o princípio unitário, que se desdobra em princípio da verdade, princípio ontológico do cosmos criado e princípio normativo da ética, como ensinavam os estoicos, mas não imanente e sim transcendente, além de obviamente ser espiritual, como ensina o Evangelho de João. Todos os seres *participam* do *Logos*, mas não são o *Logos*. Todos os homens trazem em si as “sementes do *Logos*” ou “razões seminais” de que falavam os estoicos, e precisamente nisto consiste sua “semelhança” ao *Logos* criador, divino.

Percebe-se como há aqui uma inteligente articulação de elementos estoicos, platônicos e cristãos, e não simplesmente a adoção de um mito às expensas do conceito (racional) de “verdade fracionada”. As consequências da articulação racional proposta por Justino são notáveis e revelam seu alcance apologético. O parentesco fundamental de todos os homens, cristãos e não-cristãos, fica estampado na participação/semelhança ao *Logos*, Deus criador. Em decorrência disso, Justino pode afirmar que houve cristãos antes de Cristo: todos aqueles homens que viveram em conformidade com a lei do *Logos* implantada dentro de si, como por exemplo Sócrates... Além do mais, tudo de verdadeiro que os filósofos e

⁹ Da mesma infração é acusado Gregório de Nissa (cf. p. 366), e, por extensão, todo o pensamento cristão-patristico.

pensadores antigos elaboraram passa a ser reivindicado como herança legítima pelos cristãos, com fundamento racional-argumentativo. E não se trata para Justino, como para toda a inteligência cristã, de mera “supressão”, como sugere Miguel Spinelli, mas sim de “suprassunção”¹⁰. Se os filósofos antigos não formularam a verdade plena, é porque não conheceram o *Logos* integral, que é Cristo. A participação dos “cristãos antes de Cristo” no *Logos* só poderia ter sido, portanto, imperfeita e fragmentária¹¹, mas nem por isso destituída de valor. A comunidade cristã, tendo existido continuamente ao longo dos tempos, permite dar um sentido à História, identificado na revelação gradual do *Logos*, sendo a revelação integral obtida mediante o evento da Encarnação. Conclusão: o Cristianismo não seria um corpo estranho no seio do Império Romano, mas antes a expressão mais elevada de seu destino histórico – eis a reivindicação apologética de Justino.

Mas, para Miguel Spinelli parece que a simples presença dos “objetivos religiosos” que a fé cristã traz à razão filosófica reforça sua descaracterização e decadência¹². Passando do período dos Padres Apologistas (século II) para a Idade de Ouro da Patrística (século IV), percebemos que, pela ótica do autor, o discurso teológico cristão “enlaça de tal modo a herança filosófica grega, que a sufoca. Uma vez enlaçada, ela termina por deixar de ser ela mesma, e os grandes filósofos passam a falar dentro de outros paradigmas, dentro dos quais jamais pensaram” (p. 229-230).

De fato, a não ser pela animosidade que se insinua na sugestão de “sufocamento” – que retoma a idéia da “morte” da Filosofia –, esta passagem de Spinelli deve ser aceita sem reservas, pois aponta para a originalidade filosófica potencialmente contida nos germes especulativos presentes no monoteísmo judaico-cristão, base da contribuição que o pensamento teológico patrístico – e, alimentando-se dele, toda a Idade Média cristã – trazem à História da Filosofia. Podemos entender a “recriação de sentidos” não necessariamente como uma adulteração espúria, ou um “sufocamento” que “mata” e “empobrece” o espírito filosófico, mas como uma ampliação das possibilidades especulativas legítimas descortinadas à razão filosófica.

¹⁰ Spinelli vê nessa tese apologética, também sustentada por Clemente de Alexandria, apenas “um modo desnecessário de querer dar veracidade ou valor a determinados aspectos religiosos da Filosofia grega, que, por si só, já eram verazes; e mais, uma forma sutil de minimizar a Filosofia grega em favor de uma *filo-sofia* cristã, tida como sendo a única e *verdadeira* sabedoria” (pp. 30-31). Certamente Justino, e menos ainda Clemente, não concordariam com a avaliação que Spinelli faz de sua intenção. Por outro lado, o autor assume a atitude que um convicto não-cristão culto daquele período teria diante do avanço cristão que reivindicava os direitos sobre a *paideia* antiga.

¹¹ Poder-se-ia tomar a defesa de Justino e responder a Spinelli, dizendo que a verdade “filha do tempo” é de fato “fracionada” ou fragmentária em virtude de sua origem nas “sementes do Logos”. Já a verdade atemporal e integral é a raiz supra-sensível e divina daquelas mesmas sementes, e portanto daquela mesma verdade.

¹² “De recuo em recuo, a Filosofia foi encontrando novos caminhos, e até mesmo subvertendo os significados de seus próprios conceitos. Sob o impacto do Cristianismo, os filósofos, convertidos, intensificaram o lado religioso da vida filosófica, a ponto, inclusive, de dar ao manto do filósofo uma outra destinação, de impor-lhe um outro valor” (p. 357). Sóbria e lúcida exposição, que no entanto é enquadrada pela valoração discutível de que se trata de um “recuo”.

Não é esta, contudo, a perspectiva esposada por Spinelli. Sua aversão pela primazia da fé, vista apenas sob o ângulo – real mas não exclusivo ou necessário – da intolerância e da rigidez, ressurge ao apresentar a oposição Basílio x Eunômio. Basílio aparece como um típico representante da ortodoxia da fé *contra* a razão, e Eunômio como um representante da liberdade da razão que perscruta a fé. A polêmica travada entre o teólogo ortodoxo e o ariano é resumida assim:

“Ambos também perceberam e admitiram que há um real conflito entre a fé e os ‘imperativos’ da razão. No entanto, foi Eunomos, e não Basílio (ao contrário do que diz o padre Sesbouïé), quem honestamente aceitou o desafio de formular esse conflito; quer dizer, foi ele, e não Basílio, quem ‘fez dialogar em profundidade sua razão e sua fé’” (p. 251).

Na tentativa louvável e bem sucedida de fazer justiça a Eunômio, mostrando como fora vítima de uma compreensão tendenciosa e distorcida pela ortodoxia, Miguel Spinelli inadvertidamente comete com o ortodoxo Basílio uma injustiça simétrica à de que o ariano fora vítima. Talvez um ponto de vista menos apaixonado e mais imparcial devesse reconhecer que *ambos*¹³ fizeram dialogar em profundidade sua razão e sua fé, mas segundo *estratégias* distintas: Eunômio, seguindo a tendência racionalista do arianismo, buscava adequar a fé à tradição estabelecida da razão filosófica; Basílio, imbuído do espírito do “se não creres, não compreendereis”, dava primazia à tradição estabelecida da fé e buscava adequar a esta a razão, tentando abrir novas vias para que a razão, sem trair seus imperativos, pudesse ser reconciliada com a fé, servindo-a. Um opta por rever a tradição da fé, em nome da tradição da razão; outro, por encontrar uma outra possibilidade para o exercício legítimo da razão, em nome da tradição da fé. No primeiro caso, torna-se problemática a afirmação conseqüente da divindade de Jesus; no segundo, sua plena humanidade tende a ser eclipsada.

Temos aqui duas prioridades distintas de adesão a *tradições* igualmente distintas – e é preciso lembrar que tanto a fé quanto a razão podem se esterilizar num mau *tradicionalismo* que evita a “recriação de sentidos” proposta por um pensamento crítico, seja este insuflado pela fé ou estimulado pela razão. A dinâmica do programa cristão, expressa no lema *fides quaerens intellectum*, exige a abertura tanto do lado da fé quanto do lado da razão, bem como a decisão inicial de não perverter os princípios próprios tanto de uma quanto de outra – tarefa exigente demais para uma fé preguiçosa, e mais árdua do que um tranqüilo e cômodo racionalismo pode supor.

¹³ Spinelli afirma ao final que “toda a discussão se deu em torno de uma *confissão de fé*, sendo que, cada um a seu modo, busca torná-la mais inteligível, no intuito não só de consolidar a própria convicção, mas sobretudo de tranqüilizar ainda mais a própria fé” (p. 253). Mas o modo de Basílio tornar a fé mais inteligível é francamente depreciado anteriormente, como sendo uma contestação dos argumentos da razão em nome da fé (cf. p. 252), dando a entender que se trata de uma simples reação autoritária que vem “subverter as teorias [filosóficas] de que dispõe” (ibid.), e não uma razoável “recriação de sentidos”. Somente ao final do capítulo XIV (pp. 325-326, § 9) o autor livra-se completamente da animosidade e apresenta uma visão mais justa em relação a Basílio.

Para concluir: após a leitura de *Helenização e recriação de sentidos*, fica-se a imaginar se o autor, com sua aparente aversão ao convívio religião-filosofia, que segundo ele torna decadente e descaracterizado o pensamento filosófico da época, não nutre um particular ressentimento contra o Cristianismo – que ele conhece tão bem a ponto de expor com competência espinhosos problemas teológicos que foram objeto das acaloradas discussões dentro da Igreja nos séculos por ele abordados. A valoração implícita à leitura de Miguel Spinelli assemelha-se a um anátema que deplora a catástrofe histórica que teria sido a usurpação da matriz cultural grega pela obscurantista fé dos cristãos que, por intermédio da Igreja, insidiosamente veio se lhe enxertar. Sob essa ótica, a Idade Média teria o defeito insanável de não ter se mantido grega e se tornado cristã, além de não ter sido moderna – uma Idade da Razão – ao se constituir como Idade da Fé, ou Idade da Igreja¹⁴.

Em suma, se a delimitação do tema e dos objetivos do livro é bem clara e feliz, o mesmo não se pode dizer do enquadramento valorativo do texto do professor Spinelli. Nascido em meio às circunstâncias da vida acadêmica e destinado à graduação em filosofia, o livro teria tudo para se constituir em valioso instrumento para professores e alunos, diminuindo a carência de obras confiáveis e acessíveis ao público universitário sobre esse importante tema, em língua portuguesa. Mas a sua ambivalência, aliada ao pouco cuidado na revisão das notas de aula que lhe servem de base, em vários níveis, gera uma série de problemas, alguns dos quais tentamos indicar nessa breve nota. Esses problemas ameaçam a confiabilidade do livro como um todo, fazendo-o correr o risco de se tornar uma espécie de sementeira de equívocos, mal entendidos e erros para os alunos que porventura o consultarem. Prejudicam, infelizmente, a boa e valiosa exposição sobre temas do século IV, que por si só já valeria o empenho em se aventurar pelo trabalho de Miguel Spinelli.

Endereço do Autor:
Rua Alcácer, 75-A
32660-330 Betim — MG

¹⁴ É talvez revelador da raiz da animosidade que permeia o livro o seu parágrafo final, onde Miguel Spinelli faz uma reflexão crítica pertinente sobre o destino histórico do Cristianismo em sua problemática relação com o evento Jesus. Propugnando por um pluralismo religioso, Spinelli mostra a sua atitude de tolerância, que se indigna com os excessos e perversões do Cristianismo institucionalizado em Igreja. Cf. a esse respeito a igualmente reveladora nota à página 253, apaixonada, veemente, admirável.