

## De como se chegou ao conceito de *Philosophia Christiana*

MSc. Antônio Patativa de Sales<sup>1</sup>

### Resumo

O presente artigo tem por objetivo analisar, na História da Igreja cristã dos primeiros séculos, o surgimento das idéias e dos motivos que levaram os cristãos a, no encontro com a filosofia pagã (ou helenista), cultivarem e usarem a terminologia: *nostra philosophia christiana*. Assim, num primeiro instante trataremos sobre esse encontro entre a filosofia grega/pagã e a religião cristã primitiva. Na Patrística (grega e latina) do segundo e terceiro séculos, mais precisamente, demonstraremos que já há, aí, uma concepção bastante sólida da função mediadora da filosofia – enquanto discurso do intelecto – enquanto instrumento de auxílio ao discurso da fé cristã, sem, porém, sobrepô-la. Num segundo momento, nos voltaremos à figura e à obra de Santo Agostinho, por entendermos que ele, melhor do que nenhum outro, soube harmonizar o pensamento grego com a doutrina cristã, colocando-se assim como um divisor de águas em relação a esse encontro da fé com a razão, ou vice-versa. Por fim, mas não de modo conclusivo, veremos que a terminologia – *nostra philosophia christiana* – não só é legítima como, para aqueles que têm fé e a utilizam, é a mais adequada em se tratando do discurso sobre a verdade, ou sobre Deus. **Palavras-chave:** filosofia pagã, filosofia cristã, razão, fé, cristianismo.

### Abstract

The purpose of this article is to analyze, in the History of Christian Church of the first centuries, the appearance of the ideas and motives that sowed into Christians, in the meeting with the Pagan philosophy (or helenist), the cultivation and the use of the terminology: *nostra philosophia christiana*. Thus, in first instance we will be dealing with this clash between the Greek/Pagan philosophy and the primitive Christian religion. Taking the Patristic (Greek and Latin) of the second and third centuries, more precisely, we will demonstrate that there is already there, a much tangible conception of the mediatory function of philosophy – as a discourse of the intellect – as an assistant instrument to the voices of Christian faith, without juxtaposing them. Following this, we will focus on the image and work of Saint Augustine, understanding that he, better than any other, was able to reconcile the Greek thought with the Christian doctrine, thus placing himself as the breaking through in relation with that encounter of faith and reason, or the other way around. Finally, but not in a conclusive vain, we will see that the terminology – *nostra philosophia christiana* – it is not just legitimate, but for those who have faith and use it, it is the more adequate when dealing with the

speech about the truth, or about God. **Key words:** Pagan philosophy, Christian philosophy, reason, faith, Christianity.

## 1 Filosofia grega/pagã e religião cristã primitiva

Desde o seu início, o cristianismo esteve em contato com a filosofia pagã. O mundo e a cultura onde “o Verbo se fez carne” eram marcados, em grandes medidas, pela filosofia dos estóicos, dos cínicos e dos epicuristas. Os apóstolos São Paulo e São João, por exemplo, utilizar-se-ão de conceitos e termos tomados de empréstimo dessas escolas, ou do pensamento grego antigo (ou helênico). Mas, mesmo aí – dado o contexto e a finalidade com que se *serviam* desses pensamentos –, como diz Etienne Gilson, “não havia uma só palavra de filosofia”<sup>1</sup>. Cita-se um autor pagão como “gancho” para um discurso próprio, a fim de que ele esteja fundamentado em uma idéia que o ouvinte já conheça – ao menos de modo superficial, e indireto –, evitando-se assim, em certo sentido, a estranheza inicial deste mesmo ouvinte, talvez, já indisposto. O afirmado respaldo de um “mestre da razão” é muito útil neste sentido. Quando, nos *Atos dos apóstolos*, são Paulo cita um Epimênides de Cnossos (VI a.C.)<sup>2</sup>, por exemplo, cita-o não com a finalidade de “fundamentar” seu discurso em alguma autoridade humana, mas faze-o para, por meio de *outra voz* que não a da fé somente, afirmar que aquilo que se diz fundamentado na fé é, também, aceitável mediante a razão. Paulo também menciona Cleanto de Assos (331/330-233/232 ou 232/231 a.C.) – talvez o mais importante e antigo pensador estóico, depois de Zenão –, ou Arato da Cilícia (Soli, c. 315 – Macedônia, depois de 240 a.C.), numa passagem do seu *Hino a Zeus*: “Somos também sua geração”<sup>3</sup>. Como Arato, “algumas vezes são incluídos entre os velhos estóicos Boeto (Boezo) de Sídon (entre os séculos II e I a.C.), também influenciado pelos peripatéticos [discípulos de Aristóteles]; Arquidemo de Tarso (século II a.C.) e Zenão de Tarso”<sup>4</sup>; pensadores que, da mesma região de Paulo, certamente não lhe eram estranhos.

Paulo procura [...] mostrar a seus ouvintes que [eles] possuem uma concepção errada do agir e do ser divino, mas [propõe-se ajudá-los a] colocarem em prá-

tica, em comunidades já cristãs, essa mudança revolucionária, difícil de captar de modo maduro e equilibrado (cf. 1Cor 3,1-4), tanto por aqueles que procedem do Judaísmo como pelos convertidos da religião Judaica e que vivem num ambiente helenista<sup>5</sup>.

De acordo com Marvin Meyer: “A influência dos cínicos e outros pensadores helenísticos é evidente na Galiléia do Século I; a própria literatura sapiencial judaica traz as marcas das preocupações helenísticas”<sup>6</sup>. Mas isso, também, pode ser visto de uma perspectiva contrária. Christoph Türcke, por exemplo, tratando sobre a “notável circunstância” de que tanto o primeiro capítulo da Bíblia quanto a teoria das idéias [de Platão] põem “o conceito de ‘bom’ como conceito supremo”, partindo de leituras na obra de Nietzsche, afirma que isso o “levou [...] a suspeitar de que Platão ‘freqüentou a escola dos egípcios (ou dos judeus no Egito?...)’; pois ‘enquanto Sócrates e Platão tomaram o partido da virtude e da justiça, eles foram judeus ou sei lá o quê’”<sup>7</sup>. Türcke, logo em seguida, dá a entender o espírito de tal afirmativa, na pena de Nietzsche: “A suspeita de que o pensamento ateniense tenha sido diretamente influenciado pelo espírito vétero-testamentário é insustentável em termos históricos – e no entanto não é totalmente fora de propósito, enquanto expressa uma notável afinidade espiritual”<sup>8</sup>. É por isso que Nathan Ausubel, também, chega a afirmar o seguinte:

Os intelectuais judeus helenistas dos dois primeiros séculos a.C. fizeram o possível para conciliar a sabedoria judaica com a filosofia grega. Aristóbulo, o primeiro filósofo judeu de Alexandria (180-146 a.C.), por exemplo, afirmava: “Platão seguia as leis que nos foram dadas [i.e. as leis da Torah], e sabiamente estudou tudo que nelas se contem”. Tentou, também mostrar as similaridades entre os ensinamentos de Moisés e os dos grandes filósofos gregos, dizendo que a sabedoria – a *chochmah* – era apreciada igualmente pelos peripatéticos e pelo rei Salomão. Este crença era corrente entre os fundadores da Igreja cristã<sup>9</sup>.

No final do século IV a.C., quando Alexandre da Macedônia conquistou a Grécia, anexando-a ao poderio do império romano, a *polis* antiga – que era o centro político e referência principal dos filósofos gregos – desapareceu. Os filósofos passaram a considerar o mundo inteiro como sua casa, e suas filosofias, desprendidas da Grécia, tornaram-se “cosmopolitas”. Nesse período, prevalecia o estudo da ética, da física, da teologia (no sentido de metafísica) e da religião – os temas relativos à política já não dominavam como antes. É nesse mesmo período que a filosofia Patrística (que vai do século I até o século VII d.C.) está historicamente inserida, demarcando, ao mesmo tempo, o fim da Filosofia Antiga (que pode ser datada desde o século VI a.C. até o VI d.C.).

Há que se notar, também, o espectro do helenismo pairando sobre as cartas de Paulo; com destaque para as escolas estoica<sup>10</sup> e epicuréia – esta última em menor intensidade. Isso explica certas passagens como esta, famosa, em seu contexto mais abrangente: “Comamos e bebamos, porque amanhã morreremos”<sup>11</sup>. Caso ilustrativo é o que podemos encontrar no início da *Epístola aos Romanos*, onde Paulo confronta abertamente a cultura sexual grega<sup>12</sup> – para os quais, dentre outras coisas, as mulheres eram “homens inacabados”, mas úteis para a procriação<sup>13</sup>.

É aos filósofos helenistas do primeiro século que Lucas, colocando as palavras na boca de Paulo, se refere em 1Co 1,22. Já em At 17,18, o próprio Lucas é quem registra a presença das escolas epicurista e estoica. Outras referências<sup>14</sup> tratarão de pensadores da Filosofia Antiga, pré-cristã – se é que podemos assim dizer. E é assim que alguns têm dito que a filosofia Patrística teve o seu início “com as epístolas de São Paulo e o Evangelho de São João”<sup>15</sup>, embora essas datas, bem como essa afirmação, sejam bastante contestáveis – como veremos.

Seja como for, já aí a fé se apresenta utilizando-se da razão. Mas o discurso do Apóstolo não é, e nem deve ser, calcado na sabedoria humana, para que a glória não seja do intelecto humano, ou daquele que fala, mas de Deus<sup>16</sup>. Esse será, nos séculos vindouros, o uso comum que a fé fará da razão, ou da filosofia. Mas é somente no século II, com os ataques feitos à fé cristã, por alguns filósofos pagãos,

que os primeiros *pensadores cristãos* – os apologistas do Oriente e do Ocidente – vão surgir, elaborando obras e discursos calcados na razão instrumental, e da fé, principalmente<sup>17</sup>. O contato com a filosofia, nesse período, terá a finalidade de fundamentar o discurso cristão em algo mais do que a fé, que é aquilo que falta àquele a quem é dirigida o escrito. Mas alguns autores cristãos desse período utilizam-se da filosofia somente para hostilizá-la, afirmando que ela é um “absurdo” da razão do homem caído, sendo-lhe inútil e, mais ainda, objeto de vaidade e perdição. A conciliação entre filosofia grega e religião cristã, como se vê, é ainda muito limitada. Somente nos séculos III e IV é que esse contato será mais substancial.

Condenando-a em função da fé (*credo quia absurdum*) ou defendendo-a de modo desapassionado (*credo ut intelligam*) – pois a filosofia será feita *ancilla theologiae* –, os autores cristãos do segundo século chegarão àquilo que, desde Santo Agostinho (354-430), convencionou-se chamar de *nostra philosophia christiana*. Sim, “objetivo central de Agostinho [...] consistia em demonstrar a revelação cristã como a ‘verdadeira filosofia’<sup>18</sup>. Isto permite concluir que Agostinho entendeu a sua atividade como a de um filósofo”. E, mais, “a postura teórica de Agostinho ganha expressão muito antes no seguinte dito: se Platão fosse vivo, racionalmente ele teria de dar razão ao cristianismo”<sup>19</sup>.

Tais distinções – entre filosofia grega/pagã e filosofia cristã – e afirmações têm se mostrado relevantes, principalmente por causa das críticas que têm surgido relacionadas à originalidade da filosofia cristã e da recepção do Platonismo pelos Padres da Igreja; com destaque para os apologistas do terceiro século (sejam do Oriente ou do Ocidente), que, segundo alguns, utilizavam-se de termos gerais, desconexos do Platonismo de Platão, criando assim “ficções” apologéticas com o fito de conduzir pagãos cultos ao Cristianismo. As influências platônicas, assim, não seriam reais e, logo, os elementos formais recebidos pelo Cristianismo não fariam ser legítima a afirmação de um “Platonismo cristão” e, por esse mesmo caminho, uma “filosofia cristã”<sup>20</sup>. É sobre as origens dessa terminologia, e do sentido que ela tinha para os primeiros pensadores cristãos, que agora trataremos – e, aqui, daremos destaque à figura de Aurélio Agostinho, que é fartamente re-

conhecido como o grande sintetizador das idéias que lhe antecederam e, nos quatro primeiros séculos, prevalecem. Sendo ele mesmo, por todos os méritos, aquele que influenciaria positivamente toda a filosofia da Idade Média.

## 2 *A nostra philosophia christiana*

As referências tão comuns, hoje, à “filosofia cristã”, têm o peso dos séculos, embora isso não seja mencionado por aqueles que utilizam tal expressão. Acontece que, até que os primeiros pensadores – ou Padres da Igreja – chegassem a utilizá-la, houve toda uma série de circunstâncias que levaram-nos a assim fazê-lo. Circunstâncias essas que, dado os limites deste artigo, não serão abordadas.

O primeiro a utilizar essa terminologia, conforme Gilson, foi Melito, ou Melitão (morto c. de 177/80), bispo de Sardes, na sua *Apologia*. Gilson menciona a existência de quatro pequenos textos atribuídos a essa obra, três deles encontrados na *Historia Ecclesiae*, de Eusébio de Cesaréia (c. 275-339). O terceiro texto, para a nossa temática, é de grande relevância porque, nele, Melito aparece como o “primeiro que, indo mais longe que o próprio Justino no caminho da conciliação, viu no aparecimento do cristianismo no seio do império um desígnio providencial”<sup>21</sup>. De fato, “encontramos [na *Apologia*] a idéia, talvez proferida pela primeira vez, de que relações pacíficas entre o Estado e a Igreja seriam a situação normal e para ambos, fonte de prosperidade”<sup>22</sup>. A *Apologia* é, pois, uma defesa e uma apresentação das doutrinas cristãs ao imperador Marco Aurélio (121-180). Nas palavras de Melito:

Nossa filosofia floresceu primeiramente entre os bárbaros; depois expandiu-se entre tuas províncias, sob o grande império de Augusto, teu predecessor, e tornou-se principalmente em teu reinado um bem apetecível. Com efeito, desde então, o poder dos romanos cresceu de forma grandiosa e ilustre<sup>23</sup>.

A referência à “nossa filosofia” terá o seu equivalente sinónimo à “nossa doutrina”, terminologia usada seguidamente por Melito<sup>24</sup>. Mas não podemos dizer que a conciliação de certas doutrinas filosóficas pagãs à doutrina cristã, que resultará na “nossa filosofia cristã”, seja um legado seu. Como vimos, o apóstolo Paulo já se valia de certas afirmações pagãs, para, daí, entregar ao seu público o discurso cristão<sup>25</sup>. E o apóstolo João, no início do seu evangelho, imprime noções elementares do discurso dos primeiros pensadores gregos, os Pré-socráticos<sup>26</sup>. “De fato”, como Gilson afirmou,

Vemos surgir aí toda uma série de termos e noções cujas ressonâncias filosóficas são inegáveis, em primeiro lugar a do *Logos*, ou Verbo. [...] Essa noção grega de *Logos* é de origem manifestamente filosófica, principalmente estóica, e já fora utilizada por Fílon de Alexandria (falecido por volta de 40 d.C.). Mas que papel ela representa no começo do IV evangelho? Podemos admitir, como se sustentou com frequência, que uma noção filosófica grega vem tomar o lugar, aqui, do Deus cristão, impondo, assim, ao curso do pensamento cristão, um desvio primitivo que ele nunca mais será capaz de corrigir. O momento é decisivo, pois; helenismo e cristianismo acham-se, desde então, em contato. Quem absorveu quem?<sup>27</sup>

Desde Clemente Romano (c. 30-100) até Irineu de Lyon (c. 130-202), por exemplo, a presença de certas noções básicas da filosofia pagã já é muito evidente – quer seja mencionada de modo depreciativo em benefício da fé, quer seja utilizada para auxiliá-la, como *serva theologiae*.

Justino, que é chamado por Eusébio de “verdadeiro filósofo”, aparece na *Historia Ecclesiae* contrapondo a Crescente, o *falso filósofo* que, por inveja, promoveu o sacrifício do “verdadeiro”. Condicionando a verdadeira sabedoria à doutrina cristã, todas as demais sabedorias – como um reverberar daquilo que o apóstolo Paulo afirma na sua Epístola –, dissociadas da fé cristã, são loucura<sup>28</sup>. Para Eusébio, o verdadeiro filósofo é, e tem que ser, antes de tudo, cristão.

Assim, nas palavras de Eusébio:

Justino [...], depois de ter apresentado aos mencionados imperadores [Marco Aurélio Vero, ou Antonino, e Lúcio] segundo livro a respeito de *nossa doutrina*, foi ornado com a coroa de glorioso martírio, pois o filósofo Crescente – émulo da vida e do comportamento dos que merecidamente possuem o nome de cínicos – armou ciladas contra ele. Justino, no entanto, depois de tê-lo refutado várias vezes em discussões assistidas por ouvintes, alcançou finalmente o prêmio da vitória por causa da verdade que havia pregado, através do martírio. Este martírio, ele próprio, verdadeiramente *amigo da sabedoria*, o havia prenunciado claramente na Apologia, que citamos<sup>29</sup>.

Há, de conformidade com os Padres Alexandrinos, de modo quase unânime, a idéia de que “pouco importa que idéias pareçam preceder a mensagem cristã [os acertos da filosofia grega] ou substituí-la depois. O que conta não é a massa, mas o fermento, é a fé numa pessoa que dá um sentido às idéias e que as gera”; são palavras de Maurice Néoncelle<sup>30</sup>, que, logo em seguida, tratando sobre a demora para o surgimento do conceito de “filosofia cristã”, afirma:

À salvação pelo conhecimento de uma filosofia, o cristão opõe a salvação pela ação de redentora de uma pessoa. Foi por isso que o conceito de filosofia demorou a aparecer e a se expurgar de todo equívoco. Não o encontramos nos documentos que nos restam, anteriores à metade do II século. E ainda sob formas aproximadas. Taciano recorre à fé cristã que é, diz ele com insolência, “nossa filosofia bárbara”. [...] Repetia o que tinha dito, mas sem desafiar os gregos, seu mestre são Justino, o primeiro dos cristãos que conhecemos que tenha reivindicado o título de filósofo e declarado que o cristianismo é uma filosofia “a única segura e proveitosa”<sup>31</sup>.

Mais adiante, por fim, afirma:

Santo Agostinho [...] domina a Idade Média junto à qual representa e resume o pensamento dos Padres da Igreja. Repetiu, muitas vezes, que a verdadeira filosofia se confunde com a verdadeira religião e com a verdadeira teologia. No seu vocabulário, estas diversas expressões são sinônimas e opõem-se à religião, à filosofia e à teologia pagãs. É ele o primeiro em quem se encontra a expressão da filosofia cristã. Não achava que a sabedoria dos antigos fosse de maior alcance que a dos cristãos, a única perfeita<sup>32</sup>.

De fato, não há dúvida de que a figura de Santo Agostinho seja ímpar. De tão grandiosa, no tamanho e nos temas, a obra de Agostinho chega a desencorajar àqueles que desejam fazer uma análise completa da mesma. Agostinho é, em um só tempo, filósofo, teólogo, exegeta, polemista, orador, educador e catequista. Um verdadeiro “gênio da fé a serviço do Cristianismo”, como afirmou Marcos Costa<sup>33</sup>. Suas primeiras obras são marcadas pela natureza filosófico-religiosa, em diálogos semelhantes aos de Platão. Mais tarde, como sacerdote e bispo, outras obras ganharão uma vertente mais teológico-pastoral, sempre ligadas às polêmicas e controvérsias com os heréticos e cismáticos. Numa época em que a Igreja era constantemente abalada por inúmeras doutrinas – correndo riscos de se fragmentar em inúmeras heresias –, Agostinho foi aquele que, de modo mais eficaz, soube dar uma resposta consistente às mesmas, elaborando uma teologia que, embora não tenha uma estrutura sistemática, traz o seu germe; sendo, como dito acima, a que melhor representa e resume o pensamento dos Padres da Igreja, sejam os do Oriente ou do Ocidente. Mas, afinal, o que era a “*nostra philosophia christiana*” no pensamento do bispo de Hipona? A expressão, até onde sabemos, ocorre uma única vez em uma obra sua, no *Contra Iulianum*, redigida já na maturidade, entre 421-2. O texto é o que segue:

Obsecro te, non sit honestior philosophia Gentium, quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine. Vide enim quid in Hortensii dialogo dicat Tullius; quae magis verba te delectare debuerant, quam Balbi Stoicorum partes agentis; quae licet vera, tamen de parte hominis inferiore, hoc est, de corpore fuerunt, et te nihil adiuuare potuerunt. Vide quid iste pro vivacitate mentis contra voluptatem corporis dicat<sup>34</sup>.

No *Contra Iulianum*, que é também uma apologia, Agostinho utiliza-se da filosofia pagã (*philosophia Gentium*) e da filosofia cristã (*philosophia Christiana*) para mostrar a Juliano que as paixões do carne (*voluptatem corporis*) são, por ambas, combatidas, e que há, no que concerne à verdadeira sabedoria, uma similaridade condenatória. Outras temáticas pertinentes à doutrina cristã, em relação à filosofia pagã, também são abordadas nesta obra. Aqui, importa saber que, nas palavras de Agostinho, “a filosofia dos pagãos não é mais nobre do que a nossa filosofia cristã, que é a verdadeira filosofia”<sup>35</sup>. Agostinho, não só pela citação, evidentemente, pode ser considerado o fundador mor da filosofia cristã. É essa filosofia que “reconduz os homens à esperança de chegar à verdade”<sup>36</sup>, superando o ceticismo. Não por acaso Karl Jaspers coloca Agostinho entre os grandes criadores da filosofia, ao lado de Platão e Kant<sup>37</sup>.

Nascido em Constantinopla, em 331, Flávio Cláudio Juliano foi um homem de invejável formação intelectual, cujo reinado, de apenas vinte meses, ficou marcado pela pretensão de harmonizar a cultura e a justiça com os valores da antiga religião pagã de Roma<sup>38</sup>. Justino fora batizado e educado no cristianismo, mas, em 361, quando subiu ao trono, abandonou o cristianismo, declarando-se pagão. Ao adotar as antigas crenças das religiões greco-romanas, ganhou a alcunha de “o Apóstata”. Durante o seu governo houve considerável redução dos impostos e a liberdade de culto foi proclamada. Entretanto, contra os cristãos, medidas severas foram tomadas.

É em favor dos cristãos – ou do cristianismo – que Agostinho, no *Contra Iulianum*, no que concerne à verdadeira sabedoria,

enxerga uma “cumplicidade”<sup>39</sup>. Algo semelhante àquilo que Tomás de Aquino, séculos depois, mencionando Ambrósio, afirmaria: “*Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est*”<sup>40</sup>. A conciliação entre fé e razão, em favor da verdade e da sabedoria, está na essência dessa afirmação. É preciso crer para entender (*crede ut intelligam*), pois *nisi credideritis, non intelligetis*<sup>41</sup>. De acordo com Émile Gilson, esse axioma gnoseológico agostiniano será recebido para sempre como a carta magna da filosofia cristã<sup>42</sup>. *A fides é, eo ipso, fides quarens intellectum*. Mesmo mantida a fé, a razão não é desprezada, mas invocada para fundamentar, à sua própria luz, as bases do discusso: o discurso da razão, não da emoção – a isso Agostinho apelará. Esse ponto é relevante justamente porque, considerando-se o fato de a Filosofia Cristã aceitar e manter esse discurso de uma Verdade fundante e fundamental, ela foi, e ainda é, vista com desconfiança por aqueles que vêm no âmago do discurso filosófico – e da própria filosofia – uma liberdade antidogmática. O dogma da fé, cristão, seria, assim, um contra-senso ao discurso filosófico e, assim, não haveria, realmente, uma “filosofia cristã”. Nesse particular, e com a intenção de fincar as bases do Cristianismo também na razão, Agostinho se vale da tradição apostólica no magistério da Igreja: “Eles guardaram o que encontraram na Igreja; o que lhes foi ensinado, ensinaram; o que receberam dos pais, transmitiram aos filhos”<sup>43</sup>, diz a Juliano. Noutra parte, por exemplo, referindo-se à metodologia adotada à sua composição, ele havia dito:

Primeiramente é preciso demonstrar pela autoridade das santas Escrituras, a certeza da nossa fé. Em seguida [...] atenderemos a esses gárrulas racionadores [*Garrulis ratiocinatoribus*] – mais cheios de si do que capazes, vítimas de um mal deveras perigoso –, a fim de que encontrem uma doutrina da qual não possam duvidar. Se não quiserem se convencer, queixem-se antes da debilidade de suas mentes do que da verdade, ou mesmo da nossa argumentação<sup>44</sup>.

Por ordem, o discurso da filosofia cristã tem a seguinte dinâmica fundamental: a Escritura, os Pais da Igreja (que se voltavam para a Escritura, sem ignorarem a Razão) e a razão, ou a Filosofia. Portanto, a filosofia já está nos Pais e tem, em si mesma, um discurso seminal autônomo que busca pela verdade e, de certo modo, já está nela – ou ela, nele. Daí alguns Padres enxergarem na Filosofia pagã, naquilo que ela diz de consonância com a Escritura, uma manifestação do Logos divino, ou as sementes do Verbo (*semina Verbi*).

Em nenhum momento Agostinho esconde as influências que recebeu do neoplatonismo. Aliás, nas palavras de Gilson, ele chega mesmo a afirmar que, “se tivessem conhecido o cristianismo, os platônicos pouca coisa teriam precisado mudar em sua doutrina para se tornarem ‘cristãos’”<sup>45</sup>. Mais adiante, Gilson afirma que “o platonismo foi, para o pensamento cristão, o primeiro incentivo a buscar uma interpretação filosófica da sua própria verdade”<sup>46</sup>. Os livros platônicos, no testemunho de Agostinho, foram as obras que, até mesmo antes das Escrituras, incitaram-no a buscar a verdade, a buscar a Deus<sup>47</sup>.

A filosofia/teologia de Agostinho, portanto, deve ser lida sob as lentes da influência da Escritura e, principalmente, do neoplatonismo – pois, para ele, a revelação (a Escritura) e o pensamento (a razão) são dádivas de Deus aos homens, são caminhos que se cruzam, amigos que se abraçam em direção à verdade: Deus. Agostinho, no entanto, como também poderemos constatar, vai muito além de Platão, não no sentido de superá-lo, mas no sentido de interpretá-lo aos moldes da doutrina cristã-paulina, chegando mesmo a criticar Platão onde suas idéias se contrapõem às idéias cristãs<sup>48</sup>. Sob concessões, a filosofia pagã e a filosofia cristã se unem em favor da verdade, mas é somente a filosofia cristã que, *não se limitando* à sabedoria do mundo natural, pode levar o homem a Deus, ou àquela Verdade que, aceita pela fé, é ainda, e sempre, incompreendida pela razão<sup>49</sup>.

Mesmo o neoplatonismo, que juntamente com a Escritura fundamentava muitas das idéias de Agostinho, precisava ser refutado naquilo em que destoava da fé evangélica, a verdade divina revelada na/pela Escritura. Agostinho fica sempre ao lado da Escritura que é, para ele, fonte segura, “autoridade [para] a certeza de nossa fé”<sup>50</sup> – mesmo que a mente humana não alcance certas obscuridades contidas nela.

É assim que Agostinho, professando fé, procura fundamentar essa fé, de modo que sua razão vá além da “simples” aceitação, mas encontre razões que justifiquem o que, pela revelação da Escritura, ele já aceita. E se a razão, não encontrando tais justificações, exigisse, como síntese, a negação da fé? Uma argumentação como essa não é aceita por ele, pois ele acredita firmemente que o *intellectus* não pode, pela limitação que lhe é conhecida, decidir sobre as “coisas da fé”: “A respeito das verdades que *devemos crer* não duvidemos, levados por alguma infidelidade. A respeito das verdades a *serem entendidas*, nada afirmemos com temeridade”<sup>51</sup>. A impossibilidade de compreender o mistério de Deus, por exemplo, não o “elimina” como mero engenho da mente humana, antes o fortalece, daí a fórmula: *Quaeremus tanquam inventuri, et sic inveniamus tanquam quaesitur*<sup>52</sup>.

[Os incrédulos] que se convençam pela própria experiência de que existe aquele Sumo Bem, só visível às mentes muito puras. E se eles não podem compreender, é porque o limitado olhar da inteligência humana não é capaz de se fixar nessa luz sublime, se não for alimentado pela justiça fortalecida da fé<sup>53</sup>.

Com isto Agostinho protege a fé e expõe a razão em um degrau mais baixo<sup>54</sup>. É assim que a *philosophia ancilla theologiae*. A razão, no entanto, pode ser um instrumento para levar o incrédulo ao conhecimento do Sumo Bem. A fé, diferentemente, não questiona o Sumo Bem (não duvida, como fazem os céticos), mas o aceita. A razão, depois da fé, procura compreendê-lo – e se há alguma dúvida, é que ela sempre esbarra nos limites do entendimento, não nos da fé. Dado os limites do entendimento, o mais importante é a fé. Mas essa fé, não sendo inconseqüente, e por amor ao Objeto que é a sua fonte (o Sumo Bem), procura conhecê-lo, e aí se acompanha da razão – mas não questiona o (ou duvida do) Objeto. Daí o crente dizer: “creio para poder entender”, e não o contrário. Perguntar pela Caridade é perguntar pelo bem e seu amor: “Que é a caridade, senão o amor do bem?”<sup>55</sup>. E não é esse amor pela verdade, que sempre esbarra no bem, que caracteriza a filosofia? O filósofo, conforme Platão, “é um homem que ama a sabedoria sob todas as suas formas”<sup>56</sup>. E a filosofia,

conforme Cícero, é “qualquer conhecimento das melhores coisas e qualquer exercício que a elas se refira”<sup>57</sup>. É a certeza da fé que, para Agostinho, “de certa maneira, está na origem do conhecimento”<sup>58</sup>.

Que Deus nos defenda de pensar que ele odeie em nós aquilo pelo que nos criou superiores aos animais! Não apraza a Deus que a fé nos impeça de receber ou de pedir a razão do que cremos! Nem sequer poderíamos crer se não possuíssemos almas racionais. Nas coisas que pertencem à doutrina da salvação e que ainda não podemos compreender, mas que um dia chegaremos a compreender, é mister que a fé preceda a razão, pois purifica o coração e torna-o capaz de receber de receber e de suportar a luz da grande razão. Também é a própria razão quem fala pela boca do Profeta quando diz: Se não credes, não entenderéis (Is VII, 9)<sup>59</sup>.

Talvez devêssemos concluir este artigo voltando àquela questão que pergunta pela real existência de uma Filosofia Cristã. Mas, considerando que tal abordagem vai além do que poderia se esperar de um artigo, como este, abandonamos a questão aqui, como provocação, crendo, outrossim, que as pretensões da filosofia cristã não somente são legítimas como, ao longo dos séculos, têm se mostrado pertinentes e demonstrado sua pertinência. No livro *A fé filosófica*, de 1953, Karl Jaspers afirmou que “a pesquisa filosófica no Ocidente – quer reconheçam quer não – faz-se sempre com a Bíblia, mesmo quando a combatem”<sup>60</sup>. Falar da *nostra philosophia christiana*, como se vê, ainda faz muito sentido: como chegada ou como partida.

## Notas

- <sup>1</sup> Doutorando em Teologia pela EST-IEPG.
- <sup>1</sup> GILSON, Etienne. **A filosofia da Idade Média**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. XVI. Na seqüência, traçando as diferenças entre filosofia grega e religião cristã, Gilson dirá: “O cristianismo se dirige ao homem, para aliviá-lo da sua miséria, mostrando-lhe qual a sua causa e oferecendo-lhe remédio para ela. É uma doutrina da salvação, e é por isso que é uma religião. A filosofia é um saber que se dirige à inteligência e lhe diz o que

são as coisas; a religião se dirige ao homem e lhe fala do seu destino, seja para que se submeta a ele, como no caso da religião grega, seja para que o faça, como no caso da religião cristã. É por isso, aliás, que, influenciadas pela religião grega, as filosofias gregas são filosofias da necessidade, ao passo que as filosofias influenciadas pela religião cristã serão filosofias da liberdade” (*Ibid.*, p. XVI). A leitura de Gilson, embora feita sob pressupostos hermenêuticos que supõem, por exemplo, um “fazer o destino”, pelo próprio homem, é um exemplo da distância que havia – e que ainda há, entre a filosofia grega e a filosofia cristã.

- 2 Trata-se de At 17,28: “Nele vivemos, nos movemos e existimos”, referência que aparece com alguma diferença em Rm 11,36, onde Ele [“nEle”] é apresentado como o Alvo (*eiV*) para onde tudo o que existe se dirige (Cf. RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. **Chave lingüística do Novo Testamento grego**. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 276).
- 3 At 17,28. Na oração de Cleanto, temos: “[...] Por ti nascemos e entre todos os viventes somos os únicos que herdamos tua palavra [...]”. MURACO, Rose Marie; CINTRA, Frei Raimundo. **As mais belas orações de todos os tempos**. São Paulo: Círculo do Livro, 1969, p. 53. Mais sobre Cleanto, e neste sentido, ver DE LACY, P. H. Epicurus. *In: The encyclopedia of phylosophy*. New York: Collier Macmillan Publishers, 1972. Vol. I, p. 121-22; MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Loyola, 2001. Tomo I, p. 481. Ver ainda WILLIAMS, David J. **Atos**. São Paulo: Vida, 1996.p. 341-42.
- 4 MORA, 2001, Tomo II, p. 913.
- 5 SEGUNDO, Juan L. **O caso Mateus**: os primórdios de uma ética judaico-cristã. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 259.
- 6 MEYER, Marvin. Introdução. *In: O Evangelho de Tomé*: as sentenças ocultas de Jesus. Rio de Janeiro: Imago, 1993, p. 26.
- 7 TÜRCKE, Christoph. **O louco**: Nietzsche e a mania da razão. Trad. de Antônio Celiomar Pinto de Lima. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 22.
- 8 *Ibid.*, p. 23. Ainda assim, e na mesma perspectiva, Türcke afirma: “Com efeito, muito tempo antes da teoria platônica do protótipo e da cópia já se conhecia o Deus judaico como aquele que criou o homem ‘à sua imagem’ e, enquanto atribui explicitamente, em um escrito posterior, o surgimento do mundo concreto a um demiurgo, um arquiteto divino, portanto, que teria unido idéias e matéria à base do plano e da arte, Platão apenas torna transparente a consequência interna da metafísica, à qual o judaísmo já havia chegado a seu modo” (*Ibid.*, p. 23).
- 9 AUSUBEL, Nathan. **Um tesouro do folclore judaico**. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1989, p. 27-8.
- 10 Conhecida é a hipótese de que o apóstolo Paulo teria mantido boa correspondência com Sêneca. Nesse sentido, ver: SANSON, Vitorino Félix. **Estoicismo e Cristianismo**. Caxias do Sul: EDUCS, 1988, p. 78-88. Para o momento, ficamos com a resposta de Vitorino que, entre outras, afirma: “A

correspondência Sêneca – São Paulo (as catorze cartas), é certamente apócrifa e redigida na Alta Idade Média. São cartas ingênuas, um tanto ridículas, indignas de Paulo e também de Sêneca, desde o estilo até o tratamento dos assuntos: Sêneca preocupado com o estilo de Paulo, envia-lhe cópia de um vocabulário; Paulo preocupado com o que Nero pensa de seus escritos; Sêneca preocupado em consolar Paulo e cristãos após a perseguição de 64, aconselhando a fortaleza estoica, etc.” (*Ibid.*, p. 85).

<sup>11</sup> 1Co 15,32b.

<sup>12</sup> Cf. Rm 1,18-32.

<sup>13</sup> VRISSIMTZIS, Nikos A. **Amor, sexo & casamento na Grécia Antiga**: um guia da vida privada dos gregos antigos. São Paulo: Odysseus, 2002. Para o mesmo sentido, ver ainda: ULLMANN, Reinhold Aloysio. **Amor e sexo na Grécia Antiga**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. O referido livro, além de abordar a questão, impossível de ser tratada aqui, oferece vasta bibliografia complementar para posterior consulta e aprofundamento.

<sup>14</sup> Cf. At 17,28; Tt 1,12. Ver, nesse sentido, NEIL, William. *The Acts of the Apostles*. In: **New Century Bible**. Oliphants/Marshall, Morgan and Scott, 1895; LENTZ, J. C. **Luke’s Portrait of Paul**. Society for New Testament Studies Monograph Series 77, CUP. Cambridge, 1993.

<sup>15</sup> CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. 9. ed. São Paulo: Ática, 1997, p. 44.

<sup>16</sup> Cf. 1Co 2,6-16.

<sup>17</sup> Nas palavras de ALTANER, Berthold; STIBER, Alfred. **Patrologia**: vida, obras e doutrinas dos Pais da Igreja. 2. ed. Trad. das Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 69-71: “No decurso do séc. II, novas circunstâncias marcam outro rumo da literatura cristã, imprimindo-lhe o caráter de demonstração científica, em forma de apologética. Número notável de gentios, dotados de sólida formação intelectual, entraram na Igreja. [...] Até então, haviam circulado, apenas no meio da plebe gentia, calúnias sobre os cristãos (bacanais e incestos). Durante o séc. II, até filósofos gentios levantaram-se contra o cristianismo. [...] A tradição dos filósofos, hostil ao cristianismo, perduraria pelos séculos posteriores, especialmente entre neoplatônicos; seus expoentes mais notáveis são Porfírio; Hiérocles e o imperador Juliano. [...] Os discursos apologéticos do séc. II revestem principalmente a forma do discurso ou diálogo, elaborados conforme as regras da retórica grega e destinados, em parte, a serem entregues aos imperadores. Rebatem as calúnias gentílicas, desmascaram as inconsistências e a imoralidade da mitologia, e defendem, sobretudo, o monoteísmo e o dogma da ressurreição.”

<sup>18</sup> HORN, Christoph. Agostinho: filosofia antiga na interpretação cristã. In: ERLER, Michael; GRAESER, Andréas. **Filósofos da Antigüidade – II**: do helenismo à Antigüidade Tardia: uma introdução. Trad. de Nélio Schneider. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p. 228-52. p. 228. Para a referência a Agostinho, ver: *Cont. Iul.*, IV, 72; *Ep 2*; *De Civi. Dei*, XXII, 22. Também para HOORNAERT, Eduardo. **História do cristianismo na América Latina e no**

**Caribe.** São Paulo: Paulus, 1994, p. 375: “O maior helenizador do cristianismo ocidental foi santo Agostino. [...] Ele próprio viveu na encruzilhada de diversas influências, como a do platonismo, do neoplatonismo, do maniqueísmo e do próprio cristianismo. É perfeitamente compreensível que sua conversão ao cristianismo não tenha implicado no desaparecimento imediato de das influências anteriores na sua vida”.

<sup>19</sup> HORN, 2003, p. 229; e, em Agostinho: *De vera rel.*, 3, 3ss.

<sup>20</sup> Essa discussão, longa, não será aqui desenvolvida, e, caso fosse, certamente não seria nem mais clara e nem tão profunda como a que se encontra no artigo de SANTOS, Bento Silva. Platonismo e Cristianismo: irreconciliabilidade radical ou elementos comuns? *In: Veritas: revista trimestral de filosofia da PUCRS.* Porto Alegre: PUC, 2003. Set.. v. 48, n. 3, p. 323-336.

<sup>21</sup> GILSON, 1998, p. 16.

<sup>22</sup> ALTANER; STIBER, 1988, p. 73.

<sup>23</sup> *Hist. Eccl.*, IV, 26,7. EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História eclesiástica.** Trad. das Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000.

<sup>24</sup> *Ibid.*, IV, 26,8; 26,9.

<sup>25</sup> Cf. GILSON, 1998, p. XIX-XX. Também de acordo com LADD, G. E. **Teologia do Novo Testamento.** Trad. de Darci Dusilek e Jussara M. P. S. Árias. São Paulo: Exodus, 1997, 340: “Há [...] elementos, no pensamento de Paulo, que só podem ter vindo deste ambiente grego”. Dentre alguns desses “elementos” que são característicos do pensamento grego, na linguagem empregada por Paulo, Ladd alista que: “Seu estilo é freqüentemente parecido com a diatribe estóica; e usava palavras como consciência (*syneidésis*, Rm 2,15), natureza (*physis*, Rm 2.14), coisas que não convêm (*me kathekonta*, Rm 1,28), contentar (*autarkés*, Fl 4,11), que pertencem distintamente ao mundo do pensamento grego. No entanto, o uso, que faz, de termos gregos não implica na apropriação das idéias religiosas da Grécia. Palavras como mistério (*mystérion*), e perfeito (*teleios*) pertencem ao mundo das religiões de mistério; mas Paulo as usa de modo decididamente distinto”. A época em que Paulo viveu era marcada pelas filosofias gregas – ou helênicas –, principalmente a estóica e a epicurista. A região onde Paulo nasceu (em Tarso, na Cíclia) era historicamente herdeira de uma grande tradição filosófica. Nietzsche, por exemplo, afirma que “[Paulo] tinha por pátria a sede do iluminismo estóico”, referindo-se a cidade de Tarso (NIETZSCHE *apud* TÜRCKE, 1993, p. 23-4.). E, percebendo semelhanças entre certas idéias presentes na doutrina cristã (paulina) e na filosofia platônica, Nietzsche afirma: “Pois o cristianismo é platonismo para o ‘povo’” (NIETZSCHE, Friedrich W. **Além do bem e do mal:** prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, prol., p. 8).

<sup>26</sup> Jo 1,1-2: “No princípio existia o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo

era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por ele; e sem ele nada foi feito.”

- <sup>27</sup> GILSON, 1998, p. XVII-XVIII.
- <sup>28</sup> 1Co 1,21; 2,5; 2,8. “Paulo conhece a existência da sabedoria dos filósofos gregos, mas condena-a em nome de uma nova Sabedoria, que é uma loucura para a razão: a fé em Jesus Cristo. [...] Essa denúncia da sabedoria grega não era, porém, um condenação da razão. Subordinado à fé, o conhecimento natural não está excluído. Muito ao contrário, num texto que será citado sem cessar na Idade Média (*Romanos*, 1, 18-21) e de que o próprio Descartes se prevalecerá para legitimar sua empresa metafísica, são Paulo afirma que os homens têm de Deus um conhecimento natural suficiente para justificar a severidade deste para com eles. [...] Do mesmo modo que são João dia aos pagãos: é nosso Cristo que chamais de Verbo, são Paulo diz aos estoicos: é nossa fé em Cristo que chamais de sabedoria e é a Cristo que, sem saber, essa consciência de que falais tanto reverencia” (GILSON, 1998, p. XIX-XX).
- <sup>29</sup> *Hist. Eccl.*, IV, 16,1-2; os itálicos são meus. Mais sobre o início dessa conciliação da filosofia pagã com a doutrina cristã, em Justino, ver: SIMONETTI, Manlio. **Cristianesimo antico e cultura greca**. Roma: Borla, 1983, p. 36 *et seq.*
- <sup>30</sup> NÉDONCELLE, M. **Existe uma filosofia cristã?** Trad. de Alice de Britto Pereira. São Paulo: Flamboyant, 1958. p. 31.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, p. 32.
- <sup>32</sup> *Ibid.*, p. 35. Nesse sentido, ver: *Cont. Acad.*, III, XIX,42.
- <sup>33</sup> Cf. COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Santo Agostinho**: um gênio intelectual a serviço da fé. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- <sup>34</sup> *Cont. Iul.*, IV, 14.72.
- <sup>35</sup> *Ibid.*, IV, 14.72. Vemos aqui que, em relação à legitimidade da filosofia cristã frente ao discurso da filosofia pagã, Agostinho tem a mesma compreensão de Eusébio; que o verdadeiro filósofo tem que ser, antes de tudo, cristão. Tanto que, em *De Trin.*, no Livro IV, ele falara de uma “falsa filosofia”, aquela que se prende às vaidades do curso deste mundo. O inverso confirma o dito.
- <sup>36</sup> *Ep.*, 1, 1.
- <sup>37</sup> Cf. JASPERS, Karl. **I grandi filosofi**. Trad. italiana de F. Costa. Milano: Longanesi, 1964, p. 324 *et seq.*
- <sup>38</sup> Em 363, conforme Libânio (314-394), filósofo e amigo pessoal de Juliano, este fora assassinado por um soldado cristão de seu próprio exército. Esta afirmação (ou acusação), no entanto, não é confirmada nem por Amiano Marcelino (c. 325/330-c. 391) nem por qualquer outro historiador contemporâneo. Flávio Joviano (c. 332-364), que era um soldado cristão, foi o seu sucessor no Império.
- <sup>39</sup> Também o bispo Cirilo de Alexandria (c. 370-442), Doutor da Igreja e figura notável em seu tempo, por sua influência política e sua sagacidade teológica, escreveu uma apologia *Contra Iulianum*. Outro a escrever uma apologia

contra Juliano foi Gregório Nazianzeno (329-390), autor cristão do Império Romano Oriental do século IV. O *Contra Iulianum* de Gregório, redigido entre 364 e 365, é composto por duas inventivas riquíssimas em conteúdo histórico-filosófico; é também um exímio exemplo da retórica cristã empregada contra um Imperador.

<sup>40</sup> *Super Sent.*, lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 arg. 10, [23205].

<sup>41</sup> *De Trin.*, VII, 6,12; *Ep.*, 120, 1.3. O “se não crederes, não entenderéis”, defendido por Agostinho, tem por base o texto de Is 7,9 (segundo a LXX). Em relação ao axioma, ver: OLIVEIRA, Nair de Assis. Notas complementares. In: AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. 2. ed. Trad. e introdução de Agostinho Belmonte; revisão e notas complementares de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994. p. 614.

<sup>42</sup> GILSON, Émile. L’avenir de la métaphysique augustinienne. In: **Mélanges Augustinienne**. Paris, 1931, p. 361.

<sup>43</sup> *Cont. Iul.*, 2,10,33.

<sup>44</sup> *De Trin.*, I, 4. Mais adiante, no prólogo do Livro II, Agostinho voltará a mencionar essas duas autoridades do seu discurso: a razão – que é capaz de investigar o mundo físico – e a Escritura – que fala do mundo supra-sensível, fazendo essa última se sobressair sobre a anterior: “Quando os homens investigam sobre Deus e aplicam-se à compreensão da Trindade, dentro das limitações humanas, experimentam sérias dificuldades, seja por causa do olhar da mente que empreende a penetração de luz inacessível, seja devido aos muitos e variados modos de expressão das Escrituras sagradas, perante as quais a alma, segundo penso, deve humilhar-se, para que possa brilhar, iluminada pela graça de Cristo. [...] não serei indolente na investigação da essência divina, tanto pela Escritura, como pela via das coisas criadas” (*Ibid.*, II, 1).

<sup>45</sup> GILSON, 1998, p. 101.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>47</sup> “Mas depois de ler aqueles livros dos platônicos e de ser induzido por eles a buscar a verdade incorpórea...” (*Conf.*, VII, 20.26). Dado a deficiência de Agostinho com a língua grega, teria ele lido obras de Platão ou apenas de neoplatônicos? Com relação a esse conflito, se eram “livros dos platônicos”, ou “de Platão” (cf. *Conf.*, VII, 9.13; *De beat. vit.* 1, 4) – controvérsia muito séria que não nos convém desenvolver aqui –, ver COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniquêia de santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2001, principalmente a nota 35 da pág. 154. Ver ainda OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Diálogos entre razão e fé**. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 62, que chega a enfatizar que, “seu conhecimento do grego era insuficiente de tal modo que ele não teve acesso, no original, às obras dos grandes filósofos gregos”, e teria “lido” Platão ou Aristóteles por meio de traduções das obras de Plotino ou Cícero.

<sup>48</sup> A esse respeito, GILSON, 1998, p. 157-58, diz: “A dose de platonismo que o

cristianismo podia tolerar permitiu-lhe dotar-se de uma técnica propriamente filosófica, mas as resistências opostas pelo platonismo ao cristianismo condenaram Agostinho à originalidade. [...] Platão se aproximava da idéia de criação tanto quanto se pode fazê-lo sem atingi-la, mas o universo platônico, com o homem que contém, não são mais que imagens apenas reais da única coisa que merece o título de ser. Aristóteles havia-se afastado dessa mesma idéia de criação; no entanto, o mundo eterno que ele descrevera gozava de uma realidade substancial e, se assim podemos dizer, de uma densidade ontológica dignas da obra de um criador. Para fazer do mundo de Aristóteles uma criatura e do Deus de Platão um verdadeiro criador, era preciso superar a ambos por alguma interpretação ousada do *Ego Sum* do *Êxodo*.”

- <sup>49</sup> Cf. *Ep.*, I, 1. Mais sobre esta união da fé à razão, em Agostinho – e depois no pensamento cristão/teológico subsequente –, ver: OLIVEIRA, 2000, p. 49-72, principalmente o primeiro ponto do capítulo II: “O Ocidente enquanto encontro entre a metafísica da natureza e a metafísica da liberdade: o exemplo de Agostinho”.
- <sup>50</sup> *De Trin.*, I, 1-2; II, 1 “Prólogo”. Ver ainda, TONNA-BARTHET, Antonio. (org.). **Síntese da espiritualidade agostiniana**. Trad. de Matheus Nogueira Garcez. São Paulo: Paulus, 1995. p. 110-15.
- <sup>51</sup> *De Trin.*, IX, 1.1.
- <sup>52</sup> *Ibid.*, IX, 1.1. Mais adiante, no Livro XV: “Deus é buscado para ser encontrado com mais doçura, e é encontrado para ser buscado com mais ardor”.
- <sup>53</sup> *Ibid.*, I, 4.
- <sup>54</sup> *Ibid.*, IV, “Prólogo”, 1.
- <sup>55</sup> *Ibid.*, VIII, 10.14.
- <sup>56</sup> *Rep.*, 475 b.
- <sup>57</sup> CÍCERO *apud* NÉDONCELLE, 1958, p. 15.
- <sup>58</sup> *De Trin.*, IX 1.1: *Certa enim fides, utcumque inchoat congnotionem*.
- <sup>59</sup> *Ep.* 120, 2.9 – a Consêncio. Mais sobre a razão, de modo elogioso: *Sol.*, I, 1.
- <sup>60</sup> JASPERS, Karl. **La foi philosophique**. Traduit de l’allemand par Jeanne Hersch et Hélène Naef. Paris: Plon, 1953, p. 129.

## Referências

AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. 2. ed. Trad. e introdução de Agostinho Belmonte; revisão e notas complementares de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994. (Col. Patrística, 7).

\_\_\_\_\_. **Confissões**. Trad. de Arnaldo do Espírito Santo; João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Introd. de Manuel Barbosa da Costa Freitas. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira / Imprensa Nacional – Casa da

Moeda, 2001. (Col. Estudos Gerais: Série Universitária – Clássicos de Filosofia).

\_\_\_\_\_. *Contra los Academicos. In: **Obras completas de San Agustín***. Ed. bilingüe. 4. ed. Trad. introd. y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1951. Vol. III.

\_\_\_\_\_. *De la verdadera religión. In: **Obras completas de San Agustín***. Ed. bilingüe. Trad. introd. y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1948. Vol. IV, p. 3-233.

\_\_\_\_\_. ***Solilóquios; A vida feliz***. 2. ed. Trad. Introd. e notas de Adaury Fiorotti; Trad. Introd. Notas e bibliografia de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998. (Col. Patrística, 11).

\_\_\_\_\_. *Cartas. In: **Obras de San Agustín***. Ed. bilíngüe. Trad., introd. y notas de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1958. Vol. VIII.

\_\_\_\_\_. *Escritos antipelagianos (3º): Réplica a Juliano. In: **Obras completas de san Agustín***. Ed. bilíngüe. Introd. general de Argemiro Turrado. Trad. introd. y notas de Luis Arias Alvarez y Teodoro C. Madrid. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1984. Tomo XXXV, p. 391-944.

ALTANER, Berthold; STIBER, Alfred. **Patrologia**: vida, obras e doutrinas dos Pais da Igreja. 2. ed. Trad. das Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulinas, 1988. (Col. Patrologia).

AQUINO, Tomás de. **Scriptum super Sententiis**: Magistri Petri Lombardi, Vol. IV. Paris: P. Lethielleux, 1947.

AUSUBEL, Nathan. **Um tesouro do folclore judaico**. Rio de Janeiro: A. KOOGAN, 1989.

BIBLIA SAGRADA. Tradução da Vulgata pelo Pe. Matos Soares. São Paulo: Paulinas, 1989.

CATAPANO, Giovanni. **Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino**: análise dei passi metafilosofici dal *Contra Acadêmicos* al

*De uera religione*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2001. (Col. Studia Ephemerides Augustinianum, 77).

\_\_\_\_\_. **L'ideia di filosofia in Agostino**. Padova: Il Poligrafo, 2000. (Col. Subsidia Mediaevalia Patavina).

CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. 9. ed. São Paulo: Ática, 1997.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniquéia de santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS/ UNICAP, 2001.

\_\_\_\_\_. **Santo Agostinho: um gênio intelectual a serviço da fé**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. (Col. Filosofia).

DE LACY, P. H. Epicurus. *In: The encyclopedia of phylosophy*. New York: Collier Macmillan Publishers, 1972. Vol. I.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História eclesiástica**. Trad. das Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000. (Col. Patrística, 15).

FRANGIOTTI, Roque. Introdução. *In: ATANÁSIO, Santo. A encarnação do Verbo*. Trad. de Orlando Tiago L. R. Mendes. São Paulo: Paulus, 2002. (Col. Patrística).

GILSON, Émile. L'avenir de la métaphysique augustinienne. *In: Mélanges Augustinienne*. Paris, 1931.

GILSON, Etienne. **A filosofia da Idade Média**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HOORNAERT, Eduardo. **História do cristianismo na América Latina e no Caribe**. São Paulo: Paulus, 1994.

HORN, Christoph. Agostinho: filosofia antiga na interpretação cristã. *In: ERLER, Michael; GRAESER, Andréas. Filósofos da Antigüidade - II: do helenismo à Antigüidade Tardia: uma introdução*. Trad. de Nélio Schneider. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p. 228-52. (Col. História da Filosofia, 2).

JASPERS, Karl. **I grandi filosofi**. Trad. italiana de F. Costa. Milano: Longanesi, 1964.

\_\_\_\_\_. **La foi philosophique**. Traduit de l'allemand par Jeanne Hersch et Hélène Naef. Paris: Plon, 1953.

LADD, G. E. **Teologia do Novo Testamento**. Trad. de Darci Dusilek e Jussara M. P. S. Árias. São Paulo: Exodus, 1997.

LENTZ, J. C., Jr. **Luke's Portrait of Paul**. Society for New Testament Studies Monograph Series 77, CUP. Cambridge, 1993.

MARKUS, Robert A. **O fim do Cristianismo Antigo**. Trad. de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

MATTHEWS, John. **The Roman Empire of Ammianus**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1989.

MEYER, Marvin. Introdução. *In: O Evangelho de Tomé: as sentenças ocultas de Jesus*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Loyola, 2001. Tomos I e II.

MURACO, Rose Marie; CINTRA, Frei Raimundo. **As mais belas orações de todos os tempos**. São Paulo: Círculo do Livro Ltda, 1969.

NÉDONCELLE, M. **Existe uma filosofia cristã?** Trad. de Alice de Britto Pereira. São Paulo: Flamboyant, 1958. (Col. Sei e Creio: Enciclopédia do Católico do Século XX).

NEIL, William. The Acts of the Apostles. *In: New Century Bible*. Oliphants/Marshal, Morgan and Scott, 1895.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Diálogos entre razão e fé**. São Paulo: Paulinas, 2000.

OLIVEIRA, Nair de Assis. Notas complementares. *In*: AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. 2. ed. Trad. e introdução de Agostinho Belmonte; revisão e notas complementares de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994. (Col. Patrística).

PLATÃO. **A República**. Trad. de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores).

RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. **Chave lingüística do Novo Testamento grego**. São Paulo: Vida Nova, 1995.

SANSON, Vitorino Félix. **Estoicismo e Cristianismo**. Caxias do Sul: EDUCS, 1988.

SANTOS, Bento Silva. Platonismo e Cristianismo: irreconciliabilidade radical ou elementos comuns? *In*: **Veritas**: revista trimestral de filosofia da PUCRS. Porto Alegre: PUC, 2003. Setembro. Vol. 48, nº 3, p. 323-336. ISSN 0042-3955.

STEAD, Christopher. **A filosofia na Antiguidade Cristã**. Trad. de Odilon Soares Leme. São Paulo: Paulus, 1999. (Col. Filosofia).

STONEHOUSE, N. B. **Paul before the areopagus**: and other New Testament studies. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1957.

TONNA-BARTHET, Antonio. (org.). **Síntese da espiritualidade agostiniana**. Trad. de Matheus Nogueira Garcez. São Paulo: Paulus, 1995.

TÜRCKE, Christoph. **O louco**: Nietzsche e a mania da razão. Trad. de Antônio Celiomar Pinto de Lima. Petrópolis: Vozes, 1993.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Amor e sexo na Grécia Antiga**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. (Col. Filosofia, 194).

VRISIMTZIS, Nikos A. **Amor, sexo & casamento na Grécia Antiga**: um guia da vida privada dos gregos antigos. São Paulo: Odysseus, 2002.

WILLIAMS, David J. **Atos**. São Paulo: Vida, 1996. (Col. Novo Comentário Bíblico Contemporâneo).

**Endereço para contato**

Av. Antônio G. da Silveira, 1648  
Cristo redentor - João Pessoa - PB  
CEP 58071-120  
e-mail: [apatativa@hotmail.com](mailto:apatativa@hotmail.com)