

Formação epistemológica do discurso dogmático da filosofia/teologia cristã

MSc. Alessandro Rodrigues Rocha¹

Resumo

O que se propõe o presente artigo é percorrer o processo de formação do discurso teológico cristão em seu nascedouro, sobretudo, salientando a relação da fé cristã com a filosofia grega. O que se pretende indicando tal itinerário é apontar as consequências imediatas na formulação de uma teoria do conhecimento subjacente a ele. Característica fundamental dessa teoria do conhecimento é a afirmação da univocidade que, além de sustentar a metafísica, funda a lógica e seu princípio de não contradição.

Palavras-chave: Teologia dogmática – Metafísica – Univocidade.

Abstract

This Article aims at going through Christian Theological discourse formation, in its birth, mainly, emphasizing Christian Faith with Greek Philosophy relation, which one searches indicating such an itinerary, is to point out immediate consequences in a knowlegement theory formulation, subjacent to the above-mentioned itinerary. This knowlegement theory fundamental characteristic is univocity statement that, beyond holding up Metaphysics, founds Logic and its non-contradiction principle.

Key words: Dogmatic Theology-Metaphysics – Univocity.

Tentar seguir radicalmente a lógica não vitimária e antimetafísica da revelação cristã significa permanecer pura e simplesmente sem limites e sem orientações racionais? Talvez sim, poderíamos afirmar [...] porque confiamos na certeza das evidências metafísicas mais do que na interpretação que a comunidade dos crentes – e cada crente em sua própria liberdade – fornece da palavra divina em relação ao mutável porvir da história? As respostas a esta pergunta podem ser apenas duas: ou porque acreditamos que Deus é imutável, mas, então, ele é o

Deus da metafísica ao qual seria difícil atribuímos a criação do mundo no tempo, e, ainda menos, a criação de seres livres por amor, ou porque as evidências metafísicas estão em reparo de qualquer eventualidade da liberdade, colocadas todas nas mãos da autoridade que é sua depositária para sempre, e que aliás é chamada a impô-las mesmo quando a livre busca descobre a sua insubsistência. Estas duas respostas não são alternativas; em vez disso, na história antiga e recente da Igreja elas se entrelaçam em um modo difícil de ser destrinchado. Por isto, também, a sua prevalência, ainda tão maciça no nosso presente, não pode ser atribuída de forma simplista à astúcia perversa dos clérigos [...] O que não quer dizer, porém, que não devamos preparar continuamente a sua superação, ainda que apenas na forma da *Verwindung*, com um esforço de crítica radical².

Introdução

Este artigo propõe perfazer o itinerário de sublevação da metafísica no interior da Teologia Cristã e na construção do seu discurso. E, ainda, apontar o gradativo abandono da metáfora como forma adequada de comunicação dos temas da fé.

Para tanto, conhecer a gestação da metafísica na cultura grega se faz indispensável, sobretudo, a partir da compreensão de que a Teologia Cristã refez esse mesmo caminho ao aproximar-se do mundo greco-romano na tentativa de tornar compreensível a ele a sua mensagem.

O que se pretende indicando o itinerário semelhante na construção desses discursos – filosóficos e teológicos – é apontar as consequências imediatas na formulação de uma teoria do conhecimento subjacente a eles. Característica fundamental dessa teoria do conhecimento é a afirmação da univocidade que, além de sustentar a metafísica, funda a lógica e seu princípio de não contradição³.

Esse itinerário da filosofia grega, compartilhado pela Teologia Cristã, produziu elementos nos âmbitos do conteúdo e do método.

Por um lado, estão os temas incorporados sincreticamente pela teologia; por outro, as próprias técnicas de pesquisa que possibilitam determinados temas⁴.

É preciso dizer que este artigo se circunscreve na discussão do método⁵. O que importa, portanto, é rastrear o itinerário da metafísica, que estruturou o discurso teológico-cristão - desde seus primeiros passos em Parmênides até sua construção última em Aristóteles; das primeiras aproximações de Clemente de Alexandria até Tomás de Aquino⁶. Esse itinerário é, a um só tempo, o da afirmação da metafísica e da negação da metáfora, o do abandono da polissemia rumo à afirmação da univocidade.

1 O caminho da univocidade: o surgimento da metafísica na filosofia grega

A univocidade como forma de linguagem para falar da realidade não é o tronco da existência do discurso. Ela é, sim, um ramo que parte de um outro tronco, polissêmico e, portanto, mais voltado à equivocidade: o mito⁷.

Galbertini marca a diferença entre o mito e o método científico advindo da filosofia, indicando o mito como um caminho com as seguintes peculiaridades:

Por isso é necessário seguir um caminho, mas como não se indica o lugar a que se deve chegar, não se pode entender o caminho como simples meio para alcançar a meta que deixa o caminho para trás. Este é o motivo por que não há um método para ler os mitos. Deixando para trás ironia, maiêutica, epoché, dúvida, numa palavra os métodos do Ocidente, o mito inaugura aquele encontrar-se o caminho, aquele entreter-se no caminho, sem possibilidade de que o resultado possa se oferecer como meta alcançada⁸.

O mito é, portanto, na perspectiva desse autor, um caminho que afirma mais a caminhada do que a meta, mais a vivência do que a definição, mais a existência do que a essência, mais a possibilidade desestruturadora da equivocidade do que as certezas produzidas pela univocidade. Para ele, o mito é instaurador de realidades e não definidor delas.

O mito, com efeito, nunca é “este” ou “aquele”, no sentido em que a lógica conecta um predicado a um sujeito. A expressão “é”, atribuída ao mito, tem sempre e apenas um significado transitivo. Só se pode dizer que o mito é isto ou aquilo no sentido em que a *aventua*, a faz acontecer. A impossibilidade de definir o mito com a lógica da razão testemunha a impossibilidade lingüística intimamente ligada à incapacidade da razão de falar sem suprimir a fonte mesma da linguagem, pelo que a relação com a linguagem se torna relação privilegiada, em que o mito vem ou não à luz como fato lingüístico, enquanto ocasiona ou não vocábulos, exprime ou não culturas, institui ou não linguagens⁹.

Nesse sentido, é necessário relacionar-se com o mito não como um instrumento para desvendar a realidade, mas como uma palavra que fala. Palavra grávida de sentido existencial.

É contra essa impossibilidade lógica, que o mito instaura, que a filosofia se apresenta como discurso acerca da verdade¹⁰. Como afirma Zilles: “Até certo ponto se pode dizer que, na filosofia, se expressa a auto-consciência de determinada época. Assim, filosofias expressam o ser homem em sua história¹¹”.

Essa auto-consciência expressa na filosofia grega é o resultado de um processo histórico-político-cultural que foi se firmando sobre a necessidade de emancipação de um universo mítico. Esse universo estruturava uma ordem social que gradativamente foi substituída. Como diz Vernant: “Advento da pólis, nascimento da filosofia: entre as duas ordens de fenômenos os vínculos são demasiado estreitos para que o pensamento racional não apareça, em suas origens, solidário das estruturas sociais e mentais próprias da cidade grega¹²”.

A filosofia grega como discurso acerca da realidade é fruto de uma cultura sem a qual não pode ser eficazmente compreendida. Para além da pesquisa sobre os deslocamentos do mito à filosofia (que atende aqui ao propósito de percepção de seus determinantes culturais) importa indicar a complexificação desse processo, que é a assunção das normas produtoras de discurso a uma esfera atemporal, legitimadora das falas temporais – uma fonte de autoridade para as pretensões de um discurso unívoco. Importa, então, compreender o surgimento da metafísica no interior da filosofia grega como caminho de afirmação da univocidade.

Para legitimar a possibilidade de um discurso unívoco em contraposição a outro, de caráter equívoco, próprio da poética mítica, a filosofia passa a afirmar a unidade como essência de toda a existência. Essa unidade é evocada como princípio universal capaz de abarcar toda a multiplicidade. Dessa forma, dizer sobre a unidade é, ao mesmo tempo, dizer sobre a multiplicidade. O múltiplo é dito não por ele mesmo, mas por uma pretensa essência que o antecede e, em última instância, o institui.

Inaugura-se, dessa forma, na dimensão da racionalidade, a dicotomia entre essência e existência. A existência, em um primeiro momento, é destituída de um núcleo em si mesma e, posteriormente, reduzida à sombra de uma instância superior. E é exatamente a metafísica que propõe essa abordagem, que, posteriormente, granjearia para si o status de filosofia primeira.

A metafísica não considera o ente enquanto este ou aquele ente, não o ente na sua diferença, variedade, diversidade, nos seus setores ou regiões ou categorias determinadas e particulares; ela estuda o ente sob este único aspecto o ângulo, segundo o qual o ente simplesmente é ou é ente. Sob este aspecto a metafísica estuda o ente precisamente naquilo que o determina como ente, naquilo que faz que o ente seja ente, naquilo que faz com que o ente se torne ente. Assim fazendo, a metafísica estuda o ser do ente: o ser é aquilo pelo qual o ente é ente¹³.

O ser da existência encontra-se fora dela. Nesse sentido, a existência é entificada, estando assim a sua compreensão última alienada a uma essência que se identifica com o seu próprio ser. Dessa forma, “a metafísica é ciência da totalidade do ente visto a partir do ser”¹⁴. E ainda: “neste caso sendo a ciência da totalidade do ente, a metafísica é a ciência total: é ciência da totalidade do ser e é a totalidade da ciência”¹⁵.

A filosofia grega, distanciando-se da polissemia geradora de plurivocidade, encontra na metafísica um instrumento adequado capaz de sustentar um discurso unívoco. Por ser unívoco, ele pode ser dito como universal. Uma vez potencializado e legitimado numa esfera de autoridade “a-histórica”, ele é evocado como fundamento último da existência, ou seja, como sua própria essência.

Desse modo, a investigação metafísica é conduzida pela preocupação de des-cobrir as razões supremas da realidade. Quem faz metafísica perscruta o mistério do ser dos entes com a finalidade de descobrir o que é que lhes dá consistência e os preenche da realidade¹⁶.

A metafísica está para a filosofia como um método de compreensão da verdade. Esta verdade alcançada pela filosofia a partir da metafísica é absoluta, porque se identifica com o ser (fundamento último da existência). “Ser e verdade são a mesma coisa, e a metafísica, enquanto ciência do ser como tal, é ciência da verdade como tal”.¹⁷ Para completar seu método de produção de conhecimento de caráter unívoco, a filosofia, além da metafísica, gestou a lógica, que marcaria a impossibilidade da contradição no interior de uma proposição que se pretendesse verdadeira.

Embora tenha sido essa a caminhada feita pela filosofia, em seu período clássico, não era ela a única possibilidade. A assunção da metafísica (e também da lógica) como método de produção de conhecimento na filosofia grega se deu a partir da afirmação do pensamento de Parmênides em detrimento do de Heráclito. Importa, agora, evidenciar a compreensão da realidade que subjaz no pensamento desses filósofos, pois, a partir dessa compreensão, é que se torna possível entender a construção da teoria do conhecimento em cada um deles.

1.1 Heráclito e Parmênides como possibilidade na construção de uma teoria do conhecimento

Dentro da filosofia pré-socrática salienta-se a filosofia de Heráclito e Parmênides. Trata-se de duas posições opostas, situadas em dois extremos: Éfeso, na Grécia Asiática, e Eléia, no sul da Itália. Essas duas direções têm em comum o mesmo ponto de partida, herdado dos filósofos Jônios: existe um princípio único que explique o mundo em seus diversos e múltiplos aspectos? Em Éfeso, Heráclito diz que os contrários formam uma unidade; em Eleia, Parmênides afirma que os contrários jamais podem coexistir¹⁸.

Tanto Heráclito quanto Parmênides buscam afirmar uma teoria do conhecimento que possibilite ordenar a vida. A diferença fundamental entre os dois é o ponto de partida para essa tentativa de ordenamento e de afirmação da verdade. Heráclito parte do dado da experiência, da existência por assim dizer, e Parmênides busca afirmar a verdade das coisas no plano metafísico, naquele próprio da essência.

A doutrina de Heráclito pode se resumir nos princípios seguintes: 1) O elemento primordial é o vir-a-ser. Tudo se acha em perpétuo fluxo, a realidade está sujeita a um vir-a-ser contínuo. O único princípio estável da realidade é a lei universal do próprio devir... 2) O vir-a-ser é antítese luta, revezar-se de vida e de morte... 3) A unidade do real está na lei dialética, racional, do vir-a-ser; a causa da diferenciação das coisas está no devir¹⁹.

O devir, mobilismo como princípio fundante, é o centro do pensamento heraclítico. Os fragmentos de sua obra possibilitam essa compreensão. O fragmento oito diz: “Tudo se faz por contraste, da luta dos contrários nasce a mais bela harmonia”.²⁰ O quarenta e nove (a) diz: “Descemos e não descemos para dentro dos mesmos rios; somos e não somos”.²¹ O noventa e um: “Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio. Dispersa-se e se junta novamente, aproxima-se e se distancia”.²² E ainda o cinqüenta e três: “A guerra (pólemos) é o pai de todas as coisas”²³.

O devir em Heráclito deve ser compreendido a partir de seu ponto de partida cognoscitivo. Heráclito parte do dado da experiência: o fluxo incessante das coisas e do sujeito cognoscente. “Ao fluxo da experiência Heráclito opõe a exigência da razão e a necessidade religiosa da unidade permanente. A fé e a auto-consciência, segundo ele, permitem descobrir, no homem e nas coisas, a razão eterna, harmonia oculta e identidade dos contrários”²⁴.

Partindo da experiência (“Prefiro tudo aquilo que se pode ver, ouvir, e entender”²⁵), Heráclito afirma poder encontrar “no homem e nas coisas” a verdade. Essa verdade se faz no devir, ou melhor, ela se faz e se refaz no devir, no espaço próprio e concreto da existência. Uma teoria do conhecimento advinda do pensamento heraclítico consagra a concretude da vida com espaço único da afirmação e compreensão da verdade, não como coisa acabada, mas como um processo (devir contínuo), por assim dizer, equívoco.

Parmênides, ao contrário de Heráclito, tenta eliminar tudo que seja variável e contraditório. Ele contrapõe os conceitos de opinião (doxa) e verdade (alétheia). Descarta o conhecimento por via dos sentidos como meras opiniões e opta pela certeza que a razão produz por meios lógicos e dedutivos.

Sua obra principal, o poema *Sobre a Natureza*, expõe, em seu oitavo fragmento, essa separação ao propor a existência de dois caminhos, o da opinião e o da verdade. “A decisão sobre este ponto recai sobre a seguinte afirmativa: ou é ou não é. Decidida está, portanto, a necessidade de abandonar o primeiro caminho, impensável e inominável (não é o caminho da verdade); o outro, ao contrário, é presença e verdade”²⁶.

Analisando a contraposição de opinião e verdade no poema parmenídico, Chauí diz o seguinte:

É sintomático que o poema fale em duas vias ou dois caminhos que correspondem à palavra inspirada (a verdade como não-esquecimento do que foi contemplado no invisível) e a palavra leiga das assembleias (a verdade como decisão e opinião compartilhada nas discussões públicas). Alétheia e doxa²⁷.

O simples enunciado de dois caminhos já revela uma tendência à afirmação das categorias de verdadeiro e falso. Uma delas será tão somente o depósito de todos os vícios que não se encontram na outra. Na teoria do conhecimento, advinda do pensamento de Parmênides, isso se encontra amplamente evidenciado.

E agora vou falar; e tu, escuta as palavras e guarda-as bem pois vou dizer-te dos únicos caminhos de investigação concebíveis. O primeiro diz que o ser é e que o não-ser não é; este é o caminho da convicção, pois conduz à verdade. O segundo, que não é, é, e que o não-ser é necessário; esta via digo-te, é imperscrutável; pois não podes conhecer aquilo que não é – isto é impossível –, nem expressá-lo em palavras... afasta, portanto, o teu pensamento desta via de investigação, e nem te deixes arrastar a ela pela múltipla experiência do hábito²⁸.

Essa distinção que Parmênides faz entre verdade e opinião, ser e não-ser, imobilismo e mobilismo, apontam para a necessidade de afirmação de um único aspecto, um único caminho como sendo correspondente à realidade. Uma questão se impõe a esse pensamento: como afirmar o uno em meio ao múltiplo? Como falar de imobilismo num ambiente marcado pela mobilidade? Do ponto de vista do método de produção de conhecimento, quais instrumentos podem ser utilizados nesse intento?

O pensamento de Parmênides inaugura, na filosofia grega, um método de conhecimento da verdade. Se esta não pode ser verificada na multiplicidade das interpretações nem na mobilidade (aparências) das coisas sensíveis, é necessário buscá-la em instâncias outras e com instrumentos capazes de aferi-la em meio às opiniões. Nesse sentido, Parmênides é considerado o primeiro a formular os princípios da lógica e da metafísica²⁹.

Tanto a lógica com seus princípios de identidade e não-contradição, quanto a metafísica em sua identificação da verdade como não esquecimento do contemplado do invisível permitem que Parmênides afirme a univocidade da verdade. Univocidade que se funda

não no interior da existência, mas numa dimensão outra, própria da essência. “Para encontrar a verdade, o filósofo deve fixar-se no ser além de toda multiplicidade”³⁰.

O caminho da univocidade encontra, na inauguração da metafísica, as condições necessárias à sua afirmação. A metafísica passa a ser um instrumento de conservação da verdade única que se estabelece na negação de toda multiplicidade. Dessa forma, o pensamento de Parmênides se mostra como fundante. Molinaro, em seu “Curso de Metafísica”, ao falar de Parmênides diz:

Relativamente à multiplicidade, todo outro diferente do ser deve ser negado: a planta é outro diferente do ser, e assim por diante. Toda diferença, diversidade, variedade, enquanto outro diferente do ser, decai na negação, porque decai na anulação do ser, ou seja, no não-ser: afirmar a multiplicidade das coisas equivale a afirmar que o não-ser é. Se portanto, o não-ser não pode ser e se a multiplicidade é necessariamente, pelo menos no plano do rigor lógico e lingüístico, não ser é forçoso negar a multiplicidade: ela não passa de opinião, ilusão³¹.

A univocidade lógico-metafísica parmenídica, para dizer o ser (essência), precisa negar a existência. “Multiplicidade, mudança, nascimento e perecimento são aparências, ilusões dos sentidos”³².

Tanto Heráclito quanto Parmênides propõem uma teoria do conhecimento. Ambos se apresentam com possibilidades à filosofia. Porém, será o pensamento de Parmênides, sobretudo a lógica e a metafísica, que a influenciaria em seu período clássico.

1.2 Afirmação de uma possibilidade: a metafísica em Platão e Aristóteles

Interessa, neste momento, não uma exposição exaustiva das obras de Platão e Aristóteles, mas a afirmação do pensamento de Parmênides, principalmente a metafísica, no interior da filosofia grega

clássica em seus dois principais representantes.³³ Além de trabalhar a continuidade de Parmênides, importa também evidenciar a teoria do conhecimento (método) formulada por esses pensadores.

Platão (428-347 a.C.), em sua teoria do conhecimento, aproxima, num primeiro momento, o pensamento de Heráclito e o de Parmênides. Na metafísica platônica, há lugar para o ser estático de Parmênides e para o mundo em devir de Heráclito.³⁴ Porém isso não significa a assunção da existência ao status de dignidade, mas a organização da existência e da essência.

Platão considerou que Heráclito tinha razão no que se refere ao mundo material e sensível, mundo das imagens e das opiniões. A matéria, diz Platão é por essência e natureza algo imperfeito, que não consegue manter a identidade das coisas... o mundo material ou de nossa experiência sensível é mutável... e por isso, dele só nos chegam as aparências das coisas e sobre ele só podemos ter opiniões contrárias e contraditórias. Por esse motivo, diz Platão, Parmênides está certo ao exigir que a filosofia deva abandonar esse mundo sensível e ocupar-se com o mundo verdadeiro, invisível aos sentidos e visível apenas ao puro pensamento. O verdadeiro é o Ser, uno, imutável, idêntico a si mesmo, eterno, imperecível, puramente inteligível³⁵.

Platão toma o pensamento de Heráclito e o de Parmênides e os arruma num edifício de dois andares. Atentando para o erro de Parmênides em desconsiderar o devir identificando-o com o não-ser³⁶, Platão afirma que o devir é legítimo de ser considerado, porém ele é próprio da dimensão da existência cujas coisas são imperfeitas. As perfeições ou essências, que Parmênides identifica com o ser que estas estão numa outra dimensão da realidade, num outro mundo, numa dimensão superior.

Essa proposição de dois mundos que Platão apresenta em seu diálogo *A República* revela sua compreensão acerca da apreensão da verdade e como e onde ela é possível.

O mundo das idéias é o mundo do ser, o objeto do conhecimento verdadeiro, universal e necessário, isto é, a sede da verdade... nosso mundo sublunar é uma simples sombra do mundo das idéias, ou seja, não tem ser, é mera aparência, ou seja, objeto de um conhecimento que não passa de doxa (opinião). Com a teoria das idéias Platão sustenta, pois, que o sensível só se explica mediante o recurso ao supra-sensível, o relativo mediante ao absoluto³⁷.

A verdade só é possível a partir da essência, nunca na existência. A essência é forma que comunica sentido à existência. Mas como é possível entrar em contato com o mundo das idéias para tomar delas a compreensão da verdade?

Esse parece ser um problema para a demonstração do mundo das idéias (mundo inteligível) e para uma relação epistemológica que se possa ter com ele. Como o homem que se encontra preso no mundo das sombras (mundo sensível) pode falar da existência de uma outra dimensão que ele desconhece? Platão trabalha essa problemática principalmente em dois de seus diálogos: na República (com o mito da caverna) e no Mênon. Ali ele desenvolve o argumento da reminiscência ou anamnese³⁸. “Temos Idéias de verdade, de bondade, de igualdade, a Idéia universal de homem, etc. Ora, essas Idéias nós não tivemos da experiência; logo, o conhecimento atual é recordação de uma intuição que se deu em uma outra vida”³⁹.

O necessário é, portanto, aprender a recordar. Há, no argumento de Platão, uma espécie de inatismo da verdade. A alma pré-existia no mundo das ideias, tendo-as contemplado. Por uma sentença condenatória, foi unida ao corpo no mundo das sombras. Como consequência dessa queda, a alma já não mais recorda as ideias que contemplou, porém ainda as traz em si. O argumento da reminiscência garante a possibilidade do conhecimento da verdade a partir das imagens ou simulacros.

Se aprender é recordar, a ocasião, para isso, é o encontro com as coisas deste mundo. As quais são cópias das idéias. No sistema de Platão, a doutrina

da reminiscência exerce três funções: a) fornece uma prova da pré-existência, da espiritualidade e da imortalidade da alma; b) estabelece uma ponte entre a vida antecedente e a vida presente; c) dá valor ao conhecimento sensitivo, reconhecendo-lhe o mérito de despertar recordações das idéias⁴⁰.

Novamente é possível perceber a aproximação que Platão provoca dos pensamentos de Heráclito e Parmênides. Os dois sistemas são valorizados hierarquicamente, produzindo uma teoria do conhecimento que há de partir das imagens às idéias, da existência às essências, das opiniões e crenças à ciência. Marilena Chauí, em seu primeiro volume de sua Introdução à História da Filosofia, reproduz sistematicamente a teoria do conhecimento de Platão, dividindo-a em os objetos do conhecimento e os modos de conhecimento aplicáveis aos objetos⁴¹.

Os objetos do conhecimento	Os modos do conhecimento
MUNDO INTELIGÍVEL	MUNDO SENSÍVEL
<i>Bîdos</i> (formas, idéias)	<i>Zóa</i> (coisas vivas e coisas visíveis)
<i>Noésis</i> (intuição intelectual): episteme	<i>Pístis</i> (crença) e doxá (opinião)
<i>Ta mathéma</i> (objetos matemáticos)	<i>Eíkones</i> (imagens)
<i>Diánoia</i> (raciocínio dedutivo)	<i>Eikasia</i> (imaginação, simulacros)

A partir dessa sistematização, é possível compreender como o conhecimento da verdade se dá na filosofia platônica. De baixo para cima, os graus de conhecimento vão-se tornando mais complexos. Ao mundo sensível, das imagens, coisas vivas e visíveis, equivalem os simulacros, as crenças e opiniões acerca da verdade. Ao mundo inteligível aplica-se o raciocínio dedutivo e a intuição intelectual como forma de apreensão da verdade em sua essência. O mundo sensível é, tão somente, um simulacro do inteligível. Aquele só é legítimo enquanto ponte para alcançar este.

Dessa forma, Platão estabelece um paradigma na filosofia grega no que diz respeito à teoria do conhecimento⁴². Nesse paradigma, o mundo inteligível é forma de toda existência no mundo sensível. A verdade só pode ser dita a partir das essências. A multiplicidade das coisas visíveis ganham unidade em sua essência. Assim, o múltiplo só pode ser dito a partir de sua unidade, que se encontra fora dele. Todo conhecimento a partir desse paradigma privilegia as essências de tal forma que as identifica com o real. O real não é o visível, mas o invisível. Não é o sensível, mas o inteligível. O realismo platônico é, então, estritamente metafísico.

Em Aristóteles (384-322 a.C), a metafísica ganha sistematização em seu nível mais complexo. Envolvido na busca do verdadeiro, ele afirma ser a metafísica a ciência capaz de dizer o ser enquanto ser. Em sua opinião a metafísica é:

Uma ciência que investiga o ser como ser e os atributos que lhe são próprios em virtude de sua natureza. Ora, esta ciência é diversa de todas as chamadas ciências particulares, pois nenhuma delas trata universalmente do ser como ser. Dividem-no, tomam uma parte e dessa estudam os atributos: é o que fazem, por exemplo, as ciências matemáticas. Mas, como estamos procurando os primeiros princípios e as causas supremas, evidentemente deve haver algo a que eles pertençam como atributos essenciais. Se, pois, andavam em busca desses mesmos princípios aqueles filósofos que pesquisaram os elementos das coisas existentes, é necessário que esses sejam elementos essenciais e não acidentais do ser. Portanto, é do ser enquanto ser que também nós teremos de descobrir as primeiras causas⁴³.

Esta ciência (Episteme), pela qual aspirava Aristóteles em toda a sua obra, expressa um “saber fundado”⁴⁴, um saber ciente de que necessariamente é sempre assim, já que conhece a razão daquilo que é conhecido, seu fundamento último, sua causa. O próprio lugar da verdade é o ser assim como é. Nesse sentido, a metafísica, como filosofia primeira⁴⁵, será impreterivelmente uma filosofia do ser. Ela res-

ponde à necessidade de conhecer o verdadeiro, à radical necessidade de averiguar o porquê último.

O pensamento de Aristóteles, no que diz respeito à metafísica, não consiste em uma ruptura com seus antecessores pré-socráticos, sobretudo Heráclito e Parmênides, e nem muito menos com Platão. Há uma complexificação da metafísica desde Parmênides até Aristóteles. Assim como Platão, que havia aproximado Heráclito e Parmênides e os sistematizado em sua compreensão da realidade (mundos sensível e inteligível), Aristóteles também o fez, porém observou que Platão com seus mundos instaurava um dualismo entre essência e existência, que destinava toda compreensão da verdade a uma instância separada da inteligência humana.

Nesse sentido, é que o pensamento aristotélico atinge seu grau de maior complexidade: todo o edifício metafísico que vinha sendo construído de Parmênides a Platão, no sentido da afirmação da essência como elemento fundante de toda a existência, agora é introjetado no próprio ser humano. Essência e existência não habitam dimensões distintas nem longínquas, elas coexistem num mesmo “espaço”. O dualismo externo de Platão é internalizado a partir de Aristóteles.

É na coisa⁴⁶ que estão, na compreensão de Aristóteles, a existência e a essência, que ele identifica como matéria e forma. A “matéria é o elemento de que as coisas da natureza, os animais, os homens, os artefatos são feitos”⁴⁷. A matéria tem como principal característica o “possuir virtualidades... possibilidades de transformação, isto é, de mudança”⁴⁸. Já a forma “é o que se individualiza e determina uma matéria, fazendo existir as coisas ou os seres particulares”⁴⁹. A particularidade da forma “é ser aquilo que uma essência é”⁵⁰.

Partindo dessa compreensão, o dualismo externo platônico só se diferencia do dualismo interno Aristotélico no tocante ao “lugar” para onde se dirige a pergunta pelo ser - se para fora ou para dentro das coisas. Mas permanece o dualismo, assim como também permanece a hierarquização essência – forma e existência – matéria, na medida em que forma é: “essência necessária ou substância das coisas que tem matéria. Nesse sentido, que está presente em Aristóteles, forma não só se opõe à matéria, mas a pressupõe”⁵¹.

À matéria e à forma correspondem, na teoria do conhecimento de Aristóteles, os conceitos de particular e universal. O particular–matéria é próprio da dimensão das sensações e opiniões, enquanto ao universal–forma corresponde à razão científica. O conhecimento científico, a um só tempo, opõe-se às sensações, valorizando a razão. Matéria, portanto, é espaço da opinião (*doxa*), enquanto forma é digna de ciência (*episteme*).

Assim como Parmênides valorizou o imobilismo em detrimento do mobilismo, como Platão hierarquizou, elevando à plenipotência a essência sobre a existência, Aristóteles elegeu o universal em relação ao particular, como necessário.

Por *universal*, Aristóteles entende o que pertence a todos e a cada um por si e porquanto tal. Portanto, o universal não é só o que é comum a todos, mas o que pertence a todos e a cada um por essência. Por isso, quanto Aristóteles diz “não há ciência senão do necessário”, pode dizer igualmente “não há ciência senão do universal”⁵².

O ser que é objeto da filosofia primeira de Aristóteles (aquele que vem antes da física) é a forma-universal que dá sentido à matéria-particular. Toda a ciência que queira conhecer a verdade deverá dirigir-se ao ser-forma-universal e não ao ente-matéria-particular. Voltar-se ao universal e não ao particular permite, no que tange à produção de conhecimento, dizer o discurso unívoco sobre a multiplicidade. Todo múltiplo, a particularidade, encontra sua unidade no universal. Assim como todo ente encontra sua essência no ser. Qualquer discurso que trilhe a senda da equivocidade, voltando-se ao particular, não é ciência, é apenas opinião.

Em Aristóteles, o caminho da univocidade, sustentado pela elaboração da metafísica, iniciado em Parmênides, encontra-se em seu momento de maior sofisticação. A filosofia grega clássica encontra-se sistematizada. Embora haja uma tentativa de superação em cada uma dessas escolas, é possível afirmar um princípio comum a elas: a separação de essência e existência e a identificação da essência como lugar próprio do ser. O que se diz de verdadeiro diz-se a partir do ser.

Sobre essa compreensão funda-se o conceito de ciência, capaz de conferir plausibilidade a um discurso. Essa ciência é a metafísica, que é, então, apresentada como paradigma na busca da verdade. Posteriormente, esse paradigma seria expandido para além das linhas limítrofes da Grécia e atingiria outras terras, inclusive aquelas que viam brotar a Teologia Cristã⁵³.

3 Da metáfora à metafísica: o caminho da afirmação da univocidade na Teologia Cristã

Após ter evidenciado o caminho da metafísica na filosofia grega clássica e sua contribuição para a afirmação de uma teoria do conhecimento sustentadora de univocidade, que só poderia ser alcançada na dimensão da essência e nunca na multiplicidade da existência concreta, interessa, neste momento, a tarefa de evidenciar a similaridade do caminho trilhado pela Teologia Cristã comparado àquele grego.

A filosofia grega clássica expandida no helenismo, somada sincreticamente a outras práticas filosóficas e religiosas do mundo romano, constituíram o suporte cultural do discurso teológico cristão. Não há um determinismo cultural nessa teologia, mas uma forte influência, sobretudo, na dimensão da teoria do conhecimento, que só é possível a partir da linguagem. “A linguagem teológica do teísmo cristão nasce do encontro da mensagem profético-evangélica da divina monarquia com o mundo da cultura grega, especialmente com a filosofia do platonismo”⁵⁴.

Esse encontro da mensagem evangélica com a cultura grega precisa ser compreendido, diferentemente das religiões iniciáticas, a partir do caráter missionário do cristianismo e de sua tendência apologética.

Ao encontrar o mundo grego, o cristianismo tinha diante de si, a tarefa de demonstrar que o Deus revelado da aliança era também o Deus desconhecido e misterioso, objeto transcendente do sentimento reli-

gioso universal, coincidindo inclusive com o princípio último da realidade (arché), buscado na ontologia grega. Assim, os apologetas do cristianismo pensaram encontrar na filosofia grega da religião, particularmente no platonismo, estoicismo e neoplatonismo, uma linguagem adequada para descrever o caráter extático da experiência religiosa⁵⁵.

A Teologia Cristã encontra, na filosofia grega, o instrumental teórico capaz de lhe permitir comunicar sua experiência de fé de forma cognoscível. Para além dos conteúdos intercambiados nessa aproximação, fundamental é perceber a apropriação das estruturas do pensamento grego em seu interior. Essas estruturas são identificadas aqui, sobretudo, como metafísica e lógica. A primeira em sua ênfase na afirmação do ser como essência dos entes, na negação do múltiplo e consequente afirmação do uno, identifica a verdade em sua única possibilidade, em sua condição unívoca. A segunda, com sua lei de não contradição, oferece os elementos de coerção-exclusão capazes de manter a univocidade dos discursos.

Dizer a similaridade das trajetórias da filosofia grega e da Teologia Cristã é, portanto, propor que ambas percorreram o caminho da afirmação da metafísica como método adequado na construção da univocidade da verdade. Essa afirmação se constrói sobre os escombros de uma outra compreensão acerca da realidade. Compreensão mais consciente de sua equivocidade, manifestada, sobretudo no amplo uso da metáfora como forma aproximativa de falar sobre o real.

Há aqui uma contraposição de metáfora e metafísica que precisa ser explicada. No ambiente da filosofia grega ambas estão intimamente relacionadas⁵⁶. O uso da metáfora constitui o discurso alegórico, próprio do mundo sensível. Ele é necessário diante da impossibilidade dos não-filósofos compreenderem as idéias puras.⁵⁷ A metáfora é válida à medida que não se identifica com as idéias, mas é sempre um instrumento necessário em relação à incapacidade da existência concreta e múltipla, que não pode conhecer a verdade, mas apenas opiniões e crenças.

Ela é, portanto, um instrumento pedagógico necessário, mas não ideal. A metafísica é que pode apresentar a realidade. É ela que pode falar do ser, das idéias perfeitas, em suma, da verdade. Isso se dá porque o ser, a perfeição, a verdade, estão fora da existência concreta. Nesse sentido, a metáfora oferece sempre um simulacro, enquanto a metafísica desvela a verdade, que não está no múltiplo apreendido em instância metafórica, mas no um encerrado na essência.

Há, na qualificação da metáfora, uma desqualificação da multiplicidade. Na filosofia, seu uso não é mais aquele da dimensão mítico-religiosa, mas apenas um passo para seu abandono, que em Aristóteles se evidenciará. Na trajetória cristã, isso pode ser verificado num processo muito semelhante, já que, ao tomar dessa filosofia os elementos para a comunicação de sua experiência, transformando-a em discurso sistemático sobre a realidade, a teologia percorreu aquele mesmo caminho. Abandonando a equivocidade da metáfora (embora a mantivesse como elemento possível ao seu discurso), aproximou-se gradativamente da univocidade da metafísica.

Dizer essa trajetória da teologia não consiste aqui em outra coisa senão na tentativa de compreender a teoria do conhecimento construída pelo discurso teológico cristão em sua relação com a filosofia grega. Em suma, como a compreensão unívoca acerca da verdade, tão acentuada na teologia dogmática, pôde surgir numa religião marcada tão fortemente pelo uso da linguagem metafórica.

2.1 A metáfora no horizonte das vivências e da comunicação da fé

“A metáfora é, a serviço da função poética, a estratégia de discurso pela qual a linguagem se despoja de sua função de descrição direta para aceder ao nível mítico no qual sua função é liberada”⁵⁸. Como diz Ricoeur, a metáfora é uma “estratégia de discurso”, na qual a linguagem se encontra despojada de sua condição descritiva e conceitual. Por isso é que ela é tão cara à experiência religiosa, que se articula sobre a subjetividade. A experiência religiosa é indizível do ponto de vista conceitual e, mesmo assim, é chamada a comunicar-se.

Como, então, dizer o indizível? Certamente, no âmbito conceitual da linguagem, isso não poderia ser feito. Nesse sentido, a metáfora se apresenta como um instrumento fenomenológico para a compreensão das experiências religiosas, suas vivências e comunicação.

A pertinência da metáfora no discurso teológico (sistematização de experiências religiosas) se encontra naquilo que Boff diz: “As metáforas não falam de uma equivalência formal e essencial, mas sim de uma equivalência funcional e dinâmica”.⁵⁹ Sua relevância está na capacidade de produzir significado no interior de grupos que partilham os mesmos signos, que comungam de um mesmo universo de significação. Dentro deste universo, a metáfora permite a elaboração de discursos que, mesmo sendo partilhados, já que os signos são comuns, podem ser re-elaborados à medida que os significados são literalizados, perdendo o sentido existencial e passando a ser compreensões padronizadas, conceituais. Quando as expressões são fixadas em dicionários, elas perdem alcance simbólico, nega-se a elas a polissemia.

O uso metafórico da linguagem situa-se em contraste com seu uso literal. Este último é simplesmente o uso padrão em vigor dentro de uma dada comunidade lingüística, que emprega palavras para transmitir sentidos sobre os quais existe acordo e que podem ser registrados em um dicionário. Assim, os sentidos literais de uma palavra são, em termos aproximados, seus sentidos lexicais, e falar literalmente equivale a pretender que nossos enunciados sejam compreendidos em seu sentido padrão ou de dicionário. Em contraste com isso, a metáfora é uma forma de discurso não-literal ou figurativa... Portanto, o discurso metafórico é uma forma de linguagem em que o sentido do falante difere do sentido do dicionário⁶⁰.

Essa contraposição de linguagem literal e metafórica e seu uso no discurso teológico tem como pano de fundo uma questão epistemológica. Por um lado, a linguagem literal pretende um discurso unívoco fundado numa perspectiva essencialista das coisas. Por outro, a linguagem metafórica permite uma equivocidade no discurso teológi-

co, que se fundamenta na existência múltipla das coisas. Em suma, para ser relevante e verdadeiro, o discurso teológico deve fundamentar-se na essência ou na existência? Se, na essência, a linguagem deve ser literal, capaz de identificar o discurso com a realidade, produz a univocidade da verdade. Se, na existência, a linguagem será metafórica, compreenderá a teologia como ciência hermenêutica aberta à equívocidade e, por assim dizer, à provisoriade de seu discurso.

Ao falar da condição hermenêutica da teologia e de sua relação com a semiótica, Croatto aponta para a importância da polissemia, que aqui se pode identificar “metaforicamente” com a equívocidade.

Na semiótica diz-se que o sentido não é algo “objetivo” e palpável que está no texto em estado puro, de modo que o exegeta pudesse “encontrá-lo” graças a sua habilidade técnica e seus recursos filológicos e históricos. Assim, quando há muitas interpretações, todas menos uma estariam erradas. A decisão sobre qual é a verdadeira viria de uma autoridade extratextual... E o que é pior a mensagem resulta atrofiada e não pode depreender-se em novas leituras criativas. Talvez até deixe de ser mensagem⁶¹.

Embora Croatto esteja tratando desse assunto no âmbito da exegese, sua reflexão é bastante apropriada para esta discussão. Quando ele diz que, ao julgar haver um só sentido verdadeiro, a mensagem fica atrofiada, ou seja, destituída da possibilidade de novas leituras, coincide com o que se afirma aqui acerca da capacidade de literalização da metáfora que apresenta o discurso teológico unívoco. Seja na exegese ou na dogmática, o encerramento da polissemia pretendido pela univocidade serve ao empobrecimento de sentido e à irrelevância da teologia.

Embora o argumento para a fixação de discursos histórico-culturais seja a necessidade da preservação da verdade doutrinária contra as heresias, Hick diz que “na verdade, a heresia básica sempre foi a de tratar a metáfora religiosa como metafísica literal”⁶². Aqui, é possível identificar um problema fundamental. A metáfora religiosa,

como era compreendido o discurso teológico fruto das experiências religiosas das primeiras gerações cristãs, foi transmutada em metafísica literal no processo de sistematização e proselitismo resultante da aproximação à cultura helênica com sua filosofia.

A univocização do discurso teológico tem sua gênese, não é de forma alguma ontológica. As primeiras gerações cristãs não a conheciam. Isso é evidente na linguagem utilizada naquele período. Desde o uso da metáfora poética nas parábolas neotestamentárias, da linguagem equívoca das cartas paulinas, da escatologia e do gênero apocalíptico, até os escritos pós-apostólicos amplamente voltados à dinâmica da comunidade e à função litúrgica nesta, o que se constata é a polissemia teológica, não como fragmentação destrutiva, mas, antes, como instrumento estruturador das múltiplas experiências de fé com o Cristo e a necessária comunicação dessas⁶³.

Torna-se necessário, neste momento, precisar a gênese dessa univocização da polissemia presente nos discursos das primeiras gerações cristãs.

2.2 Aproximação do pensamento cristão à filosofia grega

O processo de univocização do discurso teológico cristão confunde-se com sua aproximação ao pensamento filosófico grego presente no helenismo. Essa aproximação é fortemente marcada pela aceitação da filosofia platônica apresentada no médio-platonismo⁶⁴. O pensamento platônico, sobretudo sua metafísica, serviu ao discurso teológico cristão em seu estágio até então mais elaborado⁶⁵.

A Igreja, que recebera o mandato de tornar presente a mensagem do Evangelho até as extremidades da Terra, para poder estender-se, deveria traduzir seu conteúdo religioso em termos racionais, para que fosse acessível ao pensamento e à tradição grega. No segundo século, iniciou-se a helenização do ensinamento cristão e da linguagem teológica, nascida desse encontro. Preparou-se, desse modo, a expansão do cristianismo⁶⁶.

As condições histórico-culturais daquele momento são fundamentais para a compreensão desse movimento da teologia chama-

do apologética.⁶⁷ O encontro do cristianismo, com sua literatura amplamente marcada por traços metafórico-poéticos e destinada à liturgia e à catequese, com a cultura grega presente no helenismo e no império romano, bastante contrária às narrativas mitológicas já contrapostas à teoria da transcendentalidade de Deus, produziria uma adaptação um tanto sincrética daquela a esta, geradora de um discurso teológico bastante peculiar.

O cristianismo, que no dizer de Tillich “teve que se expressar em forma de respostas a certas acusações particulares (...) que ameaçava o império romano e que era, do ponto de vista filosófico, pura tolice, não mais que superstição misturada a fragmentos filosóficos”⁶⁸ precisou dialogar, no sentido de explicar sua experiência de fé de forma a ser entendido e aceito no interior daquela cultura.

Aquilo que, na literatura teológica pós-apostólica, era dito numa perspectiva metafórica, ou seja, que transbordava a capacidade delimitadora da palavra, passaria a ser submetido gradativamente à necessidade de definição, em que a palavra, enquanto recipiente dos sentidos, pudesse abrigar todos eles. O dizer metafórico aberto à equivocidade seria substituído pelo dizer metafísico gerador de conceitos unívocos. Nesse sentido, há uma subtração dos elementos propriamente religiosos e um impedimento às interpretações espontâneas e populares.

No sentido de evidenciar essas aproximações e a conseqüente sublevação do pensamento platônico⁶⁹, e com ele sua metafísica, impõe-se a necessidade de verificar seus principais interlocutores no interior do cristianismo⁷⁰.

2.2.1 Principais interlocutores entre a filosofia grega e a fé cristã

Justino, o mártir - O primeiro deles é, sem dúvida, Justino, o mártir. Nascido de pais pagãos, tendo estudado filosofia, converteu-se ao cristianismo. Em suas obras, transparece o esforço de adaptação de um homem formado segundo a filosofia grega e, depois, convertido para apresentar a fé aos seus contemporâneos. Por causa de

sua teoria do **logos espermáticos**⁷¹ foi-lhe possível dizer que “não só não existe oposição entre filosofia e cristianismo, mas pode-se afirmar até uma substancial identidade entre a primeira e a segunda”⁷².

Justino busca na filosofia o método capaz de lhe permitir o desenvolvimento da tarefa de defender o cristianismo ante o “desafio” – externo e interno – que ele experimentava. Esse desafio, do ponto de vista interno, consistia em combater as heresias⁷³ e, do ponto de vista externo, superar a crítica que o dizia como “pura tolice... superstição misturada com fragmentos filosóficos”.

O impacto da filosofia platônica sobre sua formação foi tão grande que ele disse: “Eu exultava principalmente com a consideração do incorpóreo. A contemplação das idéias dava asas à minha inteligência⁷⁴. E ainda: “Que obra maior devemos realizar senão a de mostrar como a idéia dirige todas as coisas? Concebida em nós, e deixando-nos conduzir por ela, podemos contemplar o engano dos outros e ver que, em suas ocupações, não há nada de são, nem de agradável a Deus⁷⁵”.

Sobre essa influência, o discurso teológico cristão, representado em Justino, volta-se à metafísica, distanciando-se das fontes de reflexão teológica pós-apostólicas. Os espaços de produção teológica vão-se deslocando do interior das comunidades de fé, de sua liturgia e ação pastoral, a outros centros, de reflexão mais conceitual. Os próprios agentes desta reflexão irão diminuir, cedendo espaço gradativamente a especialistas.

Esse deslocamento de uma teologia que, na metáfora, se comunica numa dimensão mais funcional e dinâmica, para uma outra, de tendência mais conceitual, encontra em Justino seu primeiro interlocutor. Ele mesmo disse: “Filosofia é a ciência do ser e do conhecimento da verdade, e a felicidade é a recompensa dessa ciência e desse conhecimento”⁷⁶.

Clemente de Alexandria - Nessa tarefa de aproximação do discurso teológico cristão à filosofia grega, sobretudo platônica, para além das contribuições de Justino, estão aquelas dadas pela escola de Alexandria. Ali, dois são os nomes de maior relevância. O primeiro é Clemente. Filho de pais gentios, nascido, provavelmente, em Atenas, pelo ano 150. Convertido ao cristianismo, estudou com

diversos professores até conhecer Panteno, em Alexandria, onde iria desenvolver seu ministério.⁷⁷

“Em Clemente a veneração por Platão e a influência do platonismo contemporâneo assumem uma dimensão ainda mais ampla e desenvolvimentos ainda mais ricos do que em Justino”.⁷⁸ Em seu escrito chamado *protréptico*, Clemente pede a Platão torná-lo seu companheiro na busca de Deus.⁷⁹

Longe de ser uma obra do demônio, dizia ele, a filosofia grega é, ao contrário, um bem. A ela coube a tarefa propedêutica de conduzir os gentios a Cristo. O que a lei fora para os judeus a filosofia fora para os gentios⁸⁰. Boehner e Gilson citam Clemente em seu texto as *Stromatas* nos seguintes termos:

A fé em Cristo, a que agora se pretende restringir o alcance da razão humana, não existiu antes do advento do Salvador, quando se dispunha apenas da lei e da filosofia grega. A lei era, indubitavelmente uma expressão da vontade de Deus... Também os gregos, a despeito de todas as diferenças, encontravam-se numa situação semelhante. Não possuíam nem a lei nem a fé; a verdade lhes vinha do uso da razão natural... Isso se pode colher sem dificuldade da leitura de Platão... Não que Deus lhes falasse diretamente; mas nem por isso deixou de guiá-los indiretamente pela razão, que é também uma luz divina. De forma que a razão era para os pagãos o que a lei era para os judeus⁸¹.

Na compreensão de Mondin, “com a doutrina da função propedêutica da filosofia para a revelação, Clemente teve o mérito de ter superado a antinomia entre pensamento humano e verdade cristã e de ter dado, assim, o direito de cidadania, no seio do cristianismo, à filosofia grega e com ela a tudo o que pertence à razão e à natureza humana”⁸².

Orígenes - Juntamente com Clemente, o outro grande nome da Escola de Alexandria foi Orígenes. Nascido no Egito, pelo ano 185, foi educado primeiramente pelo pai e, logo depois, em Alexandria,

tornou-se discípulo de Clemente, vindo mesmo a superá-lo. Como diz Boehner e Gilson: “Com Orígenes, a escola catequética de Alexandria atinge o seu ponto mais alto... Orígenes supera Clemente em todos os pontos de vista, sobretudo pela penetração especulativa. Sobre os fundamentos lançados por Clemente, pôde erguer o primeiro edifício sistemático doutrinal”⁸³.

Com isso também concorda Boff, dizendo que “a primeira escola de teologia sistemática foi o *Didaskaleion* de Alexandria, fundado no fim do Século II. Orígenes, seu maior representante, nos dá a primeira síntese dogmática, em *Dos Princípios*”⁸⁴.

Da mesma forma que Justino e Clemente, Orígenes mantém uma proximidade com a filosofia grega, sobretudo platônica, como mediação cultural no processo de produção-teológica. Eusébio fala dele e sua relação com Platão, dizendo: “Ele vivia em trato contínuo com Platão”⁸⁵.

Já tendo sido dito aqui sobre a impossibilidade de mensurar a influência dessas aproximações do ponto de vista dos conteúdos (em função da natureza desta pesquisa), é evidente que elas marcam profundamente o método de construção do discurso teológico cristão, tanto em seu caráter apologético, devedor das leis de não-contradição, quanto de sua tarefa, ainda insipiente em Orígenes, de sistematização dos temas da fé.

Já seria necessário dizer que essa tarefa apologética, mesmo levando em consideração as observações feitas por Tillich⁸⁶, consiste na eliminação da pluralidade epistemológica. A polissemia é encarada como uma ameaça à verdade. Esta não se encontra na dimensão das opiniões ou crenças (que seriam admitidas como heresias), mas, antes, na dimensão da episteme, da ciência das ideias, donde há de ser afirmada, para além de toda multiplicidade, em sua univocidade.

Tudo isso fica muito claro naquelas que serão as instâncias últimas da apologética, os concílios⁸⁷. Neles está presente a objetivação mais radical da influência da filosofia grega sobre o pensamento cristão - tanto na linguagem construtora das sentenças dogmáticas, tão estranhas ao mundo bíblico, quanto na formulação dos anátemas amplamente devedora dos princípios de não contradição.

Nos concílios, as perguntas são pelas essências das coisas, na clara intenção de delimitar, definir o discurso teológico, atendendo às exigências de justificação racional dos temas da fé em relação ao mundo greco-romano. Submete-se, portanto, a multiplicidade das experiências de fé geradoras de narrativas polissêmicas às exigências de categorias unívocas. Nelas se estabelece uma hierarquia, que é a um só tempo epistemológica e política. Ao definir, isto é, afirmar conceitualmente os temas da fé, cria-se um só princípio hermenêutico administrado por um centro de controle dos sentidos hermenêuticos, a Igreja.

Em continuidade com o momento apologético do discurso teológico cristão, está o momento dialético. O discurso teológico dialético, já presente mesmo em Orígenes, em sua obra *Dos Princípios*, tem como ênfase não só articular respostas pontuais a temas em conflito, mas propor uma sistematização dos temas da fé em forma de tratados. Isso cumpre o intento de sistematização da univocidade epistemológica, já presente de forma insipiente no discurso apologético.

Como diz Zilles:

Os primeiros padres cristãos não fizeram filosofia *ex professo*. Só recorriam a ela quando lhes ajudava a compreender melhor a revelação cristã ou para defender-se contra os pagãos. Agostinho de Hipona, chamado o mestre do Ocidente e o gênio do cristianismo, contudo elabora uma filosofia junto à teologia. A filosofia patrística representa o esforço de munir a fé de argumentos racionais. Entre os padres cristãos, Agostinho leva mais longe a conciliação entre a fé e a razão⁸⁸.

Agostinho - Se Justino, Clemente e Orígenes foram os primeiros interlocutores da filosofia no interior do cristianismo, no sentido de produzir uma teoria do conhecimento capaz de introduzir o discurso teológico cristão no ambiente greco-romano, é Agostinho quem o fará de forma mais complexa, erigindo um sistema epistemológico de influência definitiva sobre a Teologia Cristã.

Agostinho⁸⁹ procede da tradição platônica, da qual é herdeiro por intermédio do neoplatonismo de Plotino.⁹⁰ Mas essa tradição, ele a incorpora num contexto cristão e, por esta razão, a transforma profundamente, ao mesmo tempo em que a completa e aprimora, nela corrigindo o que havia de mais discutível.

Agostinho não admite, com efeito, nem o universo inteligível das idéias subsistentes, nem o ineísmo platônico. Mas estas duas opiniões errôneas lhe pareciam envolver magníficos pressentimentos da verdade. Pois é de fato verdade que deve existir um mundo inteligível ou mundo das idéias, uma vez que o nosso pensamento procede por meio das idéias eternas e necessárias e por meio de referências a normas absolutas e imutáveis, que não descobriremos, evidentemente, no universo da percepção móvel, mutável e essencialmente múltiplo. Unicamente este mundo das idéias é a razão divina com a qual é preciso que estejamos de algum modo em comunicação, pois é unicamente por esta via que se conseguirá explicar que pensamos e julgamos segundo normas que transcendem o espaço e o tempo⁹¹.

É exatamente neste ponto, que Jolivet salienta, que precisa ser aprofundado no âmbito desta pesquisa. Ou seja, sobre sua teoria do conhecimento. Como e onde a verdade pode ser alcançada? “Sua contribuição à crítica do conhecimento foi a de fornecer as linhas gerais de uma justificação metafísica da verdade”.⁹²

Para Agostinho, o conhecimento humano observa três operações: os sentidos, a razão inferior e a razão superior. A estes equivalem três grupos de objetos a serem conhecidos: qualidade dos corpos, leis da natureza e verdades eternas.⁹³ Aos sentidos cabe o conhecimento dos corpos; à razão inferior, as leis da natureza e, à razão superior, as verdades eternas.

Como diz Mondin: “Agostinho tem realmente a convicção de que a alma é absolutamente superior ao corpo e de que, por isso, não pode depender dele em nenhuma de suas atividades, nem mesmo na

sensitiva”.⁹⁴ Agostinho assume o dualismo platônico, remetendo para a instância externa toda a possibilidade de conhecimento da verdade, que se encontra no mundo das ideias.

Não sem razão, Zilles afirma: “Já que as idéias que regulam a verdade dos nossos juízos transcendem a mente humana, deve existir independente da alma humana. Deve existir uma espécie de mundo das idéias eternas que, como princípio absoluto e metafísico, garante a veracidade dos nossos conhecimentos”.⁹⁵ Isso significa que o fundamento do conhecimento humano e, portanto, teológico, encontra-se fora da existência concreta. Mesmo as operações dos sentidos e da razão inferior precisam de um auxílio externo para serem realizadas.

Essa teoria de Agostinho guarda inúmeras semelhanças com a idéia platônica do conhecimento. Para Platão, o conhecimento se dá por intuição intelectual, só possível por causa de sua doutrina da reminiscência. Agostinho, não podendo concordar com ela, propõe a doutrina da iluminação, que consiste num auxílio divino, que torna compreensível as “verdades eternas”.

O conhecimento das verdades eternas é obtido por meio de iluminação divina e não por meio da reminiscência.. Agostinho, como Platão, está convencido de que as verdades eternas não podem vir da experiência, seja por causa da contingência do objeto conhecido, seja por causa da contingência do sujeito que conhece. Mas como ele não admite a preexistência das almas no Hiperurânio, não lhe é possível explicar o conhecimento das verdades eternas pela doutrina da reminiscência como fizera Platão; recorre, por isso, à doutrina da iluminação⁹⁶.

A doutrina agostiniana da iluminação consagra a metafísica como instrumento adequado de conhecimento da verdade no interior do discurso teológico-cristão. A contingência do objeto e do sujeito do conhecimento negativos, para Agostinho, legitimam a exterioridade dualística da verdade. É negada à teologia qualquer identificação da relevância nas vivências concretas da fé no interior da comunidade cristã.

Para além das vivências de fé, o discurso teológico deve partir de uma iluminação que lhe capacite dizer a verdade sobre os temas da fé. Essa verdade do discurso teológico não admite a contradição, pois não parte da multiplicidade na qual ele seria possível, antes, afirma-se em sua univocidade decorrente da unidade que lhe oferece a ideia perfeita. Assim, gesta-se uma teoria do conhecimento pronta, capaz de produzir um discurso teológico complexo, amplo e sistematizador.

Tomás de Aquino - Ao processo de sublevação da metafísica no interior da teologia cristã resta, então, somente um único passo, possível de ser identificado no aristotelismo tomista. Tomás de Aquino⁹⁷ toma do pensamento agostiniano a teoria da iluminação e a faz absolutamente sua. A certeza, diz ele “é em nós uma participação da luz divina. O humano não pode possuir, por si só, a regra infalível da verdade, embora a possua em si mesmo, a saber, à luz do intelecto agente, do qual procede toda a certeza”⁹⁸.

Mas Tomás, fiel às análises de Aristóteles, afasta-se de Agostinho quanto à maneira de conceber o modo de iluminação. Como diz ele próprio, “se é verdade que nós conhecemos todas as coisas nas razões eternas, isso não requer nenhuma luz especial distinta da luz da inteligência”.⁹⁹ Enquanto que, para Agostinho, a alma recebe uma luz que a informa extrinsecamente, para Tomás, a alma possui em si mesma a regra infalível da verdade. Ela se dá intrinsecamente na inteligência humana, que é o fórum próprio para o seu conhecimento.

Tomás faz em relação a Agostinho o mesmo caminho que Aristóteles fez anteriormente em relação a Platão. Ele toma o dualismo externo da tradição platônica assumido por Agostinho e o interioriza. A verdade, que só poderia ser encontrada “no mundo das ideias” e alcançada por intuição intelectual, agora está na mente humana, podendo ser conhecida pela inteligência, que é própria dom de Deus.

Conclusão (ou observações pré-conclusivas)

A formação do discurso teológico dogmático deve à filosofia grega os elementos fundamentais de sua elaboração metodológica. Essa

filosofia, em contraposição à compreensão mítica que acentuava a equívocidade hermenêutica, valorizando a metáfora como forma adequada de falar de realidades que escapam ao cotidiano, estabeleceu-se sobre a necessidade de afirmação da univocidade da verdade.

Porém o unívoco só poderia ser afirmado a partir de uma fonte autoritativa que transcendesse as realidades culturais (que são equívocas). Negando, dessa forma, toda multiplicidade, considerando-a como não-ser ou apenas sombra de uma realidade fundamental, seria possível afirmar uma sentença de abrangência universal. A fonte autoritativa que a filosofia grega gestou para afirmar a univocidade foi a metafísica.

Isso se explica de forma relativamente simples. Na multiplicidade, não há um princípio que possa ser instrumentalizado no sentido de afirmar o unívoco. A multiplicidade é geradora de interpretações, qualquer leitura acerca dela produzirá polissemia hermenêutica. A criação da metafísica é, então, a forma mais adequada de afirmar a univocidade. Fora do espaço físico, múltiplo na mais singela observação, é possível conceber uma essência que corresponda às coisas múltiplas. Essa essência encerra a verdade sobre todas as representações concretas, todos os simulacros. Dizer a partir da essência é suficiente para dizer sobre as representações. Nesse sentido, é possível ter um discurso unívoco de abrangência universal.

Portanto, não é a metafísica quem cria a univocidade possibilitadora da universalização de um discurso. É, antes, a necessidade de negar o múltiplo, embutida na afirmação do unívoco, que a gera. É da insegurança desestabilizadora dos discursos científicos e religiosos, que temem viver às voltas com a multiplicidade de falas sobre a realidade, que surge a metafísica como forma de sustentar a univocidade epistemológica, de caráter filosófico ou religioso.

O discurso teológico-cristão, sobretudo de corte dogmático, fez o mesmo caminho da filosofia grega. Nesse sentido, o fórum autoritativo da verdade doutrinária não está na multiplicidade das interpretações, fruto das múltiplas experiências de fé, que, em última instância, são identificadas como heresias (palavra religiosa equivalente à opinião ou crença). Ele está numa dimensão que transcende o entendimento, identificando-se, por vezes, com o próprio Deus. Os

capazes de dizer a verdade só o podem fazê-lo por uma assistência direta da divindade. Seu discurso, então, não é seu, é apenas a reprodução da fala divina.

É exatamente neste aspecto que se fundamenta a legitimidade de um discurso universal sobre toda e qualquer realidade cultural. O discurso dito não é de um homem que deseja sobrepor etnocentricamente sua perspectiva em relação a outras. Ele é tão somente o desvelamento das verdades eternas ditas a partir da iluminação divina. O discurso teológico dogmático cristalizado e potencializado para além de seu tempo cultural só é possível a partir da metafísica, que se apresenta como seu elemento sustentador.

Notas

- ¹ Doutorando em Teologia Sistemática na PUC-Rio, Bolsista da FAPERJ.
- ² VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**. São Paulo: Record, 2004. p. 149-150
- ³ ZILLES, Urbano. **Teoria do conhecimento**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 43-61.
- ⁴ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 668.
- ⁵ Não só no primeiro capítulo como em toda a pesquisa, nos deteremos, sempre que for possível, na influência metodológica da metafísica grega sobre a teologia cristã. Com isso indicamos o presente trabalho no nível do método, deixando a discussão dos conteúdos para uma próxima etapa da pesquisa, ou para outras pesquisas.
- ⁶ MOLINARO, Aniceto. **Metafísica: cursos sistemático**. São Paulo: Paulus, 2001. p. 22-33.
- ⁷ As expressões unívoco e equívoco são fundamentais à compreensão desta pesquisa. Aqui, discurso unívoco está ligado à metafísica, que o sustenta e dá plausibilidade. Univocidade, neste sentido, significa afirmação uniforme acerca de um discurso, identificando-o como única possibilidade de falar do real. Em suma, identificação de determinado discurso com a realidade. Já equivocidade está ligada à compreensão múltipla da realidade. Essa, portanto, não se identifica imediatamente com o discurso, carecendo da metáfora para comunicação de significado. Nesse caso, a realidade não é sustentada metafisicamente, mas metaforicamente. Os discursos estruturantes não dependem tanto de sua capacidade uniformizante, mas, antes, de sua capacidade de articular a multiplicidade. A metáfora, torna-se aqui a forma mais relevante de produção de discurso.

- ⁸ GALIMBERTI, Umberto. **Rastros do Sagrado**. São Paulo: Paulus, 2005. p. 48-49.
- ⁹ *Ibid.*, p.48.
- ¹⁰ Há uma discussão entre os historiadores da filosofia se ela nasceu de uma transformação gradual dos mitos gregos ou de uma ruptura radical: ver CHAUI, Marilena. **Introdução à história da filosofia**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. vol.1. e MARCONDES, Danilo. **Introdução à história da filosofia**. São Paulo: JZE, 2003.
- ¹¹ ZILLES, 2003, p. 45.
- ¹² VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. São Paulo: Edifel, 2004. p. 141.
- ¹³ MOLINARO, 2001, p. 7.
- ¹⁴ *Ibid.*
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 8.
- ¹⁶ SILVA, Marcio Bolda da. **Metafísica e assombro**: curso de ontologia. São Paulo: Paulus, 2001. p. 30.
- ¹⁷ MOLINARO, Aniceto. **Léxico de metafísica**. São Paulo: Paulus, 2000. p.132.
- ¹⁸ ZILLES, 2003, p. .55.
- ¹⁹ PADOVANI, Umberto ; CASTAGNOLA, Luis. **História da filosofia**. São Paulo: Melhoramentos, 1980. p.101.
- ²⁰ MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de filosofia**. São Paulo: JZE, 2002. p.15.
- ²¹ *Ibid.*, p.16.
- ²² *Ibid.*, p. 17.
- ²³ *Ibid.*, p.16.
- ²⁴ ZILLES, 2003, p. 56.
- ²⁵ MARCONDES, 2002, p.15.
- ²⁶ *Ibid.*, p.13.
- ²⁷ CHAUI, 2002, v. 1, p .89.
- ²⁸ MARCONDES, 2002, p. 15.
- ²⁹ CHAUI, 2002, v.1, p. 90-95.
- ³⁰ MOLINARO, 2001, p. 23.
- ³¹ *Ibid.*
- ³² CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1995. p.212.
- ³³ Em função da extensão dos textos desses dois autores e de um interesse específico deste trabalho (Teoria do conhecimento em sua relação com a metafísica), as citações deste tópico serão, quase sempre, de comentaristas e não dos próprios autores. Isso será feito para evitar transcrições muito extensas que desvirtuariam a pesquisa, tornando-a, além de enfadonha, longa demais. Na bibliografia, serão indicadas todas as obras pesquisadas.
- ³⁴ MONDIN, Batista. **Curso de filosofia**.. São Paulo: Paulus, 1987. vol. 1, p 63.
- ³⁵ CHAUI, 1995.
- ³⁶ MORENTE, Gabriel Garcia. **Fundamentos da filosofia**. 3 ed. São Paulo: Mestre Jou, 1967. p. 220.

- ³⁷ ZILLES, 2003, p.71.
- ³⁸ Reminiscência ou anamnese é o mito platônico que diz que a alma é imortal e, portanto, nasce e renasce muitas vezes, de tal modo que viu tudo neste mundo e noutra, pelo que pode lembrar, em certas ocasiões, o que já sabia antes. “E como toda a natureza é congênese e a alma aprendeu tudo, nada impede que quem se recorde uma só coisa (que é aquilo que se chama de aprender) encontre em si, todo o resto, se tiver coragem e não se cansar na busca, já que buscar e aprender não são mais que reminiscência” (PLATÃO, *Mênon*. 80-81).
- ³⁹ MONDIM, 1987, v. 1, p. 60.
- ⁴⁰ ZILLES, 2003, p. 74.
- ⁴¹ CHAÚÍ, 2002, v. 1, p. 249-257.
- ⁴² Paradigma: modelo ou exemplo. Platão empregou essa palavra no primeiro sentido (ver PLATÃO, *Timeu* 29 b, 48 e), ao considerar como paradigma o mundo dos seres eternos, do qual o mundo sensível é imagem (ver ABBAGNANO, 2003, p. 752).
- ⁴³ PADOVANI ; CASTANGNOLA, 1980, p. 125.
- ⁴⁴ SILVA, 2001, p. 74.
- ⁴⁵ “Poder-se-ia perguntar se a Filosofia Primeira é universal ou se trata de um gênero, isto é, de uma espécie de ser, pois nem mesmo as ciências matemáticas são todas iguais a esse respeito – tanto a Geometria e a Astronomia estudam uma espécie particular de ser, enquanto a Matemática universal se aplica igualmente a todos. A isso respondemos que, se não existe substância além das que são formadas pela Natureza, a Física será a ciência primeira; mas, se existe uma substância imóvel, a ciência que a estuda deve ser anterior, e essa será a Filosofia Primeira, universal no sentido de ser a primeira. E a ela competirá a consideração de ser enquanto ser – tanto da sua essência como dos atributos que lhe pertencem enquanto ser” (ARISTÓTELES, *Metafísica* VI. 1026^a 25-30).
- ⁴⁶ ABBAGNANO, 2003, p. 149-151. Coisa é o objeto natural, também chamado de corpo.
- ⁴⁷ CHAÚÍ, 1995, p. 220.
- ⁴⁸ *Ibid.*
- ⁴⁹ *Ibid.*
- ⁵⁰ *Ibid.*
- ⁵¹ ABBAGNANO, 2003, p. 468.
- ⁵² ZILLES, Urbano. Teoria do Conhecimento. P. 84.
- ⁵³ O paradigma metafísico, próprio da filosofia grega, seria expandido no período da filosofia chamado helenístico ou greco-romano, que durou do final do Século III a. C. até o Século IV d.C. Nesse longo período, a teologia dos padres da Igreja seria amplamente influenciada.
- ⁵⁴ PASTOR, Félix Alexandre. **A lógica do infável**. São Paulo: Loyola, 1990. p.11-12. Também Tillich discute a influência da filosofia grega na teologia cristã ao longo de todo o primeiro capítulo de sua TILLICH, Paul. **História do**

- pensamento cristão.** São Paulo: ASTE, 1999. Küng também diz: “os apologistas, que escreviam todos em grego, foram as primeiras figuras literárias a apresentar o cristianismo como crível a todo grupo interessado empregando termos, visões e métodos helenísticos que podiam ser entendidos por todos. KÜNG, Hans. **A Igreja Católica.** São Paulo: Objetiva, 2004. p. 52. LIBANIO, João Batista. **Introdução à teologia.** São Paulo: Loyola, 2000. p. 115-126.
- ⁵⁵ PASTOR, 1990, p. 13, volta a este tema várias vezes, por exemplo, quando discute a teologia patrística e suas características.
- ⁵⁶ Até Platão a metáfora é trabalhada ao lado da metafísica. Ela tem o papel de comunicar significados mais profundos próprios do mundo das Idéias. Já Aristóteles destina o uso da metáfora à dimensão da poética.
- ⁵⁷ BAZÁN, Francisco Garcia. **Aspectos incomuns do sagrado.** São Paulo: Paulus, 2004. p. 33-36.
- ⁵⁸ RICOEUR, Paul. **Metáfora viva.** São Paulo: Loyola, 2000. p. 376.
- ⁵⁹ BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico.** Petrópolis: Vozes, 2001. p. 332.
- ⁶⁰ HICK, John. **A metáfora do Deus encarnado.** Petrópolis: Vozes, 2002. p. 136-137.
- ⁶¹ CROATTO, José Severino. **Hermenêutica bíblica.** São Paulo: Paulinas, 1982. p. 23.
- ⁶² HICK, 2002, p.145.
- ⁶³ Esse tema pode ser aprofundado no estudo sobre literatura patrística feita por DROBNER, Hubertus R. **Manual de patrologia.** Petrópolis: Vozes, [s.d.]. Especificamente sobre o tema do uso das parábolas no Novo Testamento, o texto JEREMIAS, Joaquim. **As parábolas de Jesus.** São Paulo: Paulus [s.d.], trata com profundidade a importância da metáfora. No que diz respeito ao uso da metáfora na elaboração do discurso teológico, o texto de John Hick (2002), discute, no âmbito do dogma, a necessidade de rever o papel fundante da metáfora ofuscado pela univocidade metafísica.
- ⁶⁴ “Este termo designa a corrente de pensamento platônico dominante nos dois séculos do tempo imperial, destinada a desaguar no século III, no neoplatonismo... É justamente esse tipo de filosofia que exerce uma influência determinante nos apologetas gregos do século II d.C. (Atenágoras, Justino Mártir, Clemente de Alexandria e Orígenes). As apreciações sobre as várias escolas filosóficas, a admiração por Platão, os elementos característicos da doutrina da transcendência de Deus, a doutrina das idéias como pensamentos de Deus contidos em sua inteligência e em seu logos, a concepção do nascimento do universo pela imposição das formas e da ordem sobre a matéria não gerada...” (MÉDIO-platonismo. *In:* DICIONÁRIO patrístico e de antiguidades cristãs. Petrópolis: Vozes ; São Paulo: Paulus, 2002).
- ⁶⁵ TILLICH, 1999, p. 44.
- ⁶⁶ FIGUEIREDO, Fernando Antônio. **Teologia da Igreja primitiva:** o homem na visão histórica do mártir Justino. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 17-20.

- ⁶⁷ Paul Tillich, na introdução à sua *Teologia Sistemática*, discute acerca da compreensão mais adequada que se deve ter sobre a apologética. Ele diz que a “Teologia Apologética, que teve posição tão elevada na igreja primitiva, caiu em descrédito por causa dos métodos empregados nas tentativas abortivas para defender o cristianismo contra ataques do humanismo moderno, do naturalismo e do historicismo. Tentou descobrir lacunas em nossos conhecimentos histórico e científico para encontrar um lugar para Deus e suas ações dentro de um mundo de outra forma completamente calculável e imanente... Esse procedimento indigno desacreditou tudo que é chamado apologética” (TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 45).
- ⁶⁸ TILLICH, 1999, p. 45.
- ⁶⁹ A influência platônica se estendeu até a plena recepção teológica do aristotelismo filosófico pela escola dominicana, na qual Tomás de Aquino se mostra como principal sistematizador.
- ⁷⁰ O pensamento filosófico não foi acolhido pela unanimidade dos teólogos, nem tão pouco aceito de forma passiva. Homens como Taciano e principalmente Tertuliano se opuseram a tal aproximação. Famosa é a sentença deste último “que tem a ver Atenas e Jerusalém, que tem a ver a academia e a igreja?”.
- ⁷¹ Justino diz que “em todos os homens está o *esperma tou logou*. Este não é só a capacidade ou aptidão para apreender a verdade, mas é a própria verdade ínsita no homem... O ponto alto dessas manifestações são os profetas e os filósofos”. FIGUEIREDO, Fernando Antônio. **Curso de teologia patrística I**. Petrópolis: Vozes, 1983. p.120. Para Justino, a verdade está no logos, portanto externa à cultura e é dada aos homens a partir de sua reta ordenação. Portanto, do ponto de vista de uma teoria do conhecimento, Justino alcança a verdade por via metafísica. Nisso ele se assemelha à teoria da intuição intelectual de Platão.
- ⁷² DICIONÁRIO patrístico, 2002, p. 660-61, verbete helenismo e cristianismo.
- ⁷³ A expressão heresia é bastante questionável. Seu uso é veiculado em contraposição àquilo que se chama ortodoxia. Nesse trabalho, heresia é compreendida como pensamento teológico que se coloca ou é colocado à margem da interpretação teológica oficial.
- ⁷⁴ JUSTINO Mártir. **Diálogo com Trifão**. São Paulo: Paulus, 2004. p. 112.
- ⁷⁵ *Ibid.*, p. 114.
- ⁷⁶ *Ibid.*
- ⁷⁷ BOEHNER, Phitotheus. GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 33.
- ⁷⁸ DICIONÁRIO patrístico..., 2002, p. 1159, verbete platonismo e os padres.
- ⁷⁹ *Ibid.*
- ⁸⁰ BOEHNER ; GILSON, 1981, p. 35.
- ⁸¹ *Ibid.*, p. 35-36.

- ⁸² MONDIN, 1987, v. 1, p. 124.
- ⁸³ BOEHNER ; GILSON, 1981, p. 48.
- ⁸⁴ BOFF, 2001, p. 628.
- ⁸⁵ EUSÉBIO de Cesaréia. **História eclesiástica**. São Paulo: Novo Século, 2002. p. 209.
- ⁸⁶ Paul Tillich, na introdução à sua *Teologia Sistemática*, discute acerca da compreensão mais adequada que se deve ter sobre a apologética. Ele diz que a “Teologia apologética, que teve posição tão elevada na igreja primitiva, caiu em descrédito por causa dos métodos empregados nas tentativas abortivas para defender o cristianismo contra ataques do humanismo moderno, do naturalismo e do historicismo. Tentou descobrir lacunas em nossos conhecimentos histórico e científico para encontrar um lugar para Deus e suas ações dentro de um mundo de outra forma completamente calculável e imanente... Esse procedimento indigno desacreditou tudo que é chamado apologética” (TILLICH, 2002, p. 15).
- ⁸⁷ Fundamentais são os quatro primeiros concílios (Nicéia I, Constantinopla I, Éfeso e Calcedônea), onde foram discutidos os principais temas da fé e onde foi gestada a linguagem teológica apologético-dogmática (cf. COLLANTES, Justos. **A fé católica**: documentos do Magistério da Igreja. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003).
- ⁸⁸ ZILLES, 2003, p. 99.
- ⁸⁹ Agostinho nasceu em Tagaste, em 354, de mãe cristã e pai ainda pagão, o qual recebeu o batismo em 371, pouco antes de morrer. A primeira educação de Agostinho foi estritamente humanística, feita de gramática e retórica. Tendo iniciado os estudos em Tagaste, foi completá-los em Cartago, onde, depois da leitura do *Hortênsio* (uma introdução à filosofia) de Cícero, começou a interessar-se também pela filosofia. Em Cartago, a filosofia então dominante era a maniqueia; Agostinho não tardou em fazer-se ardoroso defensor desse sistema, com grande desgosto para sua mãe. Aos dezenove anos, começou a ensinar retórica em Cartago, rodeado por um grupo de discípulos inteligentes e por muitos amigos, mas também por alunos indisciplinados. O comportamento deles e o desejo de fama moveram Agostinho a transferir-se para Roma. Assim, depois de dez anos de ensino em Cartago, deixou a cidade (em 383) e foi para Roma.
- Por esse tempo, seu entusiasmo pelo maniqueísmo fora diminuindo lentamente. Em Roma, abandonou definitivamente esse sistema para abraçar, por um breve período, o cepticismo da Academia.
- Depois de um ano em Roma, foi para Milão, onde Símaco lhe oferecera a faculdade de Retórica. Em Milão, leu Plotino e sentiu-se fascinado pelo seu ensinamento sobre a incorporeidade de Deus e a imortalidade da alma. Assim, de céptico, tornou-se logo neoplatônico. Mas a leitura de São Paulo e os contatos com Ambrósio, bispo de Milão, convenceram Agostinho de que a verdade não estava nos livros dos filósofos, mas no Evangelho de Jesus Cristo.

- ⁹⁰ Agostinho dedica quase toda a sétima seção do primeiro tomo de *A Cidade de Deus* à importância de Platão e a influência de Plotino tanto em sua formação intelectual, quanto na necessária compreensão e utilização dele no pensamento teológico-cristão.
- ⁹¹ JOLIVET, Régis. **Metafísica**. Rio de Janeiro: Agir, 1965. p.44.
- ⁹² *Ibid.*, p. 46.
- ⁹³ MONDIN, 1987, v. 1, p.136-140.
- ⁹⁴ *Ibid.*, p. 138.
- ⁹⁵ *Ibid.*, p.105.
- ⁹⁶ *Ibid.*, p.139.
- ⁹⁷ Tratamos aqui do pensamento de Tomás de Aquino somente em relação à teoria da iluminação de Agostinho. Isso se justifica a partir da compreensão desta pesquisa de que a metafísica presente na teologia sistemática protestante (ou dogmática) é eminentemente platônico-agostiniana, devendo ao pensamento aristotélico-tomista somente sua disposição lógica e estética. Isso se acentua, sobretudo, em função de esta pesquisa situar-se no âmbito protestante da reflexão teológica, que, a partir de Lutero e Calvino, dá total notoriedade ao Agostinianismo em detrimento do Tomismo. Uma contribuição tomista a esta pesquisa é, sem dúvida, sua teologia natural e, principalmente, suas provas teístas amplamente encontradas na manualística sistemática. Porém, mesmo este tema se encontra circunscrito à valorização da inteligência como instrumento capaz de conhecer a verdade.
- ⁹⁸ JOLIVET, 1965, p.47.
- ⁹⁹ *Ibid.*

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BAZÁN, Francisco Garcia. **Aspectos incomuns do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2004.

BOEHNER, Phitotheus. GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origem até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 1981.

BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 2001.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. v. 1.

_____. **Convite à filosofia.** São Paulo: Ática, 1995.

COLLANTES, Justos. **A fé católica:** documentos do Magistério da Igreja. Rio de Janeiro: Lúmen Cristh, 2003

DICIONÁRIO patrístico e de antiguidades cristãs. Petrópolis: Vozes ; São Paulo: Paulus, 2002.

EUSÉBIO de Casaréia. **História eclesiástica.** São Paulo: Novo Século, 2002.

FIGUEIREDO, Fernando Antônio. **Teologia da Igreja primitiva:** o homem na visão histórica do mártir Justino. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. **Curso de teologia patrística I.** Petrópolis: Vozes, 1983.

DROBNER, Hubertus R. **Manual de patrologia.** Petrópolis: Vozes, [s.d.].

GALIMBERTI, Umberto. **Rastros do Sagrado.** São Paulo: Paulus, 2005.

HICK, John. **A metáfora do Deus encarnado.** Petrópolis: Vozes, 2002.

JEREMIAS, Joaquim. **As parábolas de Jesus.** São Paulo: Paulus [s.d].

JOLIVET, Régis. **Metafísica.** Rio de Janeiro: Agir, 1965.

JUSTINO Mártir. **Diálogo com Trifão.** São Paulo: Paulus, 2004.

KÜNG, Hans. **A Igreja Católica.** São Paulo: Objetiva, 2004.

LIBANIO, João Batista. **Introdução à teologia.** São Paulo: Loyola, 2000.

MARCONDES, Danilo. **Introdução à história da filosofia.** São Paulo: JZE, 2003.

_____. **Textos básicos de filosofia.** São Paulo: JZE, 2002.

MOLINARO, Aniceto. **Metafísica**: cursos sistemático. São Paulo: Paulus, 2001.

_____. **Léxico de metafísica**. São Paulo: Paulus, 2000.

MONDIN, Batista. **Curso de filosofia**.. São Paulo: Paulus, 1987. v. 1.

MORENTE, Gabriel Garcia. **Fundamentos da filosofia**. 3 ed. São Paulo: Mestre Jou, 1967.

PADOVANI, Umberto ; CASTAGNOLA, Luis. **História da filosofia**. São Paulo: Melhoramentos, 1980.

PASTOR, Félix Alexandre. **A lógica do inefável**. São Paulo: Loyola, 1990.

RICOEUR, Paul. **Metáfora viva**. São Paulo: Loyola, 2000.

SILVA, Marcio Bolda da. **Metafísica e assombro**: curso de ontologia. São Paulo: Paulus, 2001.

TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. São Paulo: ASTE, 1999.

_____. **Teologia sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**. São Paulo: Record, 2004.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. São Paulo: Edifel, 2004.

ZILLES, Urbano. **Teoria do conhecimento**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

Endereço para contato:

Rua General Marciano Magalhães, 907

Morin - Petrópolis - RJ

CEP 25.630-021

E-mail: buenomartir@gmail.com