

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
APLICADAS**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

LEONARDO HENRIQUE PIACENTE

**O ENCONTRO DO CRISTIANISMO
COM A CULTURA CLÁSSICA:
A QUESTÃO EM IRINEU DE LIÃO**

**CAMPINAS
2016**

LEONARDO HENRIQUE PIACENTE

**O ENCONTRO DO CRISTIANISMO
COM A CULTURA CLÁSSICA:
A QUESTÃO EM IRINEU DE LIÃO**

Dissertação apresentada como exigência para a obtenção do Título de Mestre em Ciências da Religião, ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Orientador: Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

**PUC-CAMPINAS
2016**

Ficha Catalográfica
Elaborada pelo Sistema de Bibliotecas e
Informação - SBI - PUC-Campinas

t261 Piacente, Leonardo Henrique.
P579e O encontro do cristianismo com a cultura clássica: a questão em Irineu de Lião / Leonardo Henrique Piacente. - Campinas: PUC-Campinas, 2016. 159p.

Orientador: Paulo Sérgio Lopes Gonçalves.
Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pós-Graduação em Ciências da Religião.
Inclui bibliografia.

1. Cristianismo e cultura. 2. Irineu, Santo, Bispo de Lyon, 130-208. 3. Helenismo. 4. Gnosticismo. 5. Heresias cristãs. 6. Civilização greco-romana. I. Gonçalves, Paulo Sérgio Lopes. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

18.ed.CDD – t261

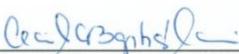
LEONARDO HENRIQUE PIACENTE

**O ENCONTRO DO CRISTIANISMO COM A CULTURA CLÁSSICA: A QUESTÃO
EM IRINEU DE LIÃO**

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 14 de Dezembro de 2016.


DR. ANTONIO MANZATTO (PUC-SP)


DRA. CECI MARIA COSTA BAPTISTA MARIANI (PUC-CAMPINAS)


DR. PAULO SÉRGIO LOPES GONÇALVES – (PUC-CAMPINAS)

Aos meus dois pais:
Sebastião Piacente,
que sempre foi um modelo de
perseverança na fé
e confiança em Deus, e
dom Bruno Gamberini,
por incentivar-me aos estudos e
ser um testemunho de bom pastor.

AGRADECIMENTOS

À V. Ex.^a Revma. Dom Airton José do Santos
DD. Arcebispo de Campinas e Grão-chanceler da Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Pela confiança e aprovação para que esta pesquisa se desenvolvesse.

Ao Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
Orientador da pesquisa de pós-graduação em Ciências da Religião, na Pontifícia Universidade Católica de Campinas.
Pelo seu incentivo aos estudos em Irineu de Lião, pois foi o único que acreditou na possibilidade dessa pesquisa se desenvolver.

À Charles Norris Cochrane
Pelo seu livro *Cristianismo e Cultura Clássica*, que fez reacender o desejo de pesquisar este período tão sublime do cristianismo nascente.

Aos mestrandos em Ciências da Religião 2015-2016 da PUC-Campinas
Pelo incentivo, amizade e companheirismo.

À Paróquia São Miguel Arcanjo, em Sumaré
Pela compreensão da ausência do pároco em virtude da pesquisa realizada.

"A Igreja, apesar de estar espalhada pelo mundo inteiro, conserva com solicitude [a fé dos Apóstolos], como se habitasse numa só casa; ao mesmo tempo, crê nessas verdades, como se tivesse uma só alma e o mesmo coração; em plena sintonia com essas verdades proclama, ensina e transmite, como se tivesse uma só boca. As línguas do mundo são diversas, mas o poder da Tradição é único e é o mesmo".

Irineu de Lião
(*Adversus haereses* I, 10, 1-2)

"Não existe um cristianismo superior para intelectuais. A fé publicamente confessada pela Igreja é a fé comum de todos. Só essa fé é apostólica, vem dos apóstolos, isto é, de Jesus e de Deus. Aderindo a essa fé transmitida publicamente pelos Apóstolos aos seus sucessores, os cristãos devem observar o que os bispos dizem, e considerar especialmente o ensinamento da Igreja de Roma, veneranda e antiquíssima".

Bento XVI
(28 de março de 2007)

RESUMO

PIACENTE, Leonardo Henrique. *O encontro do Cristianismo com a cultura clássica: a questão em Irineu de Lião*. 2016. 159f. Tese (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2016.

O encontro do cristianismo nascente com a cultura clássica greco-romana, no século II d.C., teve pontos de confluência, de dispersão e de conjugação. O pensamento de Irineu de Lião (130-208 d.C) na obra *Adversus haereses* mostra que a relação religião cristã e cultura clássica teve uma aproximação grande em virtude dos grupos gnósticos cristãos, que evangelizados e adeptos à boa nova de Jesus Cristo, traziam consigo seu arcabouço cultural, sendo assim o cristianismo marcado pelos costumes judaicos, foi ganhando matizes das diversas culturas, religiões, povos e línguas presentes no Império Romano. A pesquisa não pretende valorar esta relação cultura greco-romana e cristianismo nascente, mas sim mostrar a importância e as tensões presentes nessa relação, a partir do primeiro livro da *Demonstração e refutação à falsa gnose*. Irineu construiu seu pensamento em busca de tornar claro o pensamento dos diversos grupos gnósticos, para assim refutá-los, e neste ínterim apresentou uma sistematização da fé cristã ainda não vista no seu tempo. A sua Demonstração e Refutação das teses gnósticas, foi não só um caminho de combate às controvérsias, que surgiram nos primeiros séculos da Igreja, mas também foi, como apresentado nesta pesquisa, um meio de mostrar a interação entre os cristãos, principalmente os pensadores, com o meio intelectual e cultural que estavam inseridos. Como um processo de conjugação, o cristianismo e a cultura clássica tiveram influências mútuas, diferenças e pontos em comum, na formação desde pensamento cristão inicial. A hermenêutica do primeiro livro da *Adversus haereses*, e do pensamento clássico, possibilitou compreender e aprofundar-se na relação cultura e religião no século II d.C.

Palavras-chave: Cristianismo nascente. Cultura clássica greco-romana. Irineu de Lião (130-208). *Adversus haereses*. Helenização. Gnósticos.

ABSTRACT

PIACENTE, Leonardo Henrique. *The encounter of Christianity with classical culture: the question in Irenaeus of Lyons*. 2016. 159f. Thesis (Master of Science in Religion) - Stricto Sensu Post-Graduate Program in Religious Sciences, Pontifical Catholic University of Campinas, Campinas, 2016.

The encounter of nascent Christianity with classical Greco-Roman culture in the second century AD had points of confluence, dispersion and conjugation. The thought of Irenaeus of Lyons (130-208 AD) in *Adversus haereses* shows that the relation between Christian religion and classical culture came close to the Christian gnostic groups. These, when evangelized and adept at the good news of Jesus Christ, brought with them their cultural framework, and thus Christianity marked by Jewish customs, was gaining nuances of the diverse cultures, religions, peoples and languages present in the Roman Empire. The research was not intended to value this relation Greco-Roman culture and nascent Christianity, but rather to show the importance and the tensions present in this relation, from the first book of the Demonstration and refutation to the false gnosis. Irenaeus constructed his thought in order to make clear the thinking of the various gnostic groups, in order to refute them, and in the meantime presented a systematization of the Christian faith not yet seen in his time. Its Demonstration and Refutation of the Gnostic theses was not only a way of fighting the controversies that arose in the first centuries of the Church, but was also, as presented in this research, a means of showing the interaction between Christians, especially the thinkers, with The intellectual and cultural environment that they were inserted. As a process of conjugation, Christianity and the classical culture had mutual influences, differences and points in common, in the formation from initial Christian thought. The hermeneutics of the first book of the *Adversus haereses*, and classical thinking, made it possible to understand and deepen the relationship between culture and religion in the second century AD.

Keywords: nascent Christianity. Classical Greco-Roman culture. Irenaeus of Lyons (130-208). *Adversus haereses*. Hellenization. Gnostics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 - O desenvolvimento do pensamento cristão nos primeiros séculos	15
1.1 - A escrita nos inícios do cristianismo	16
1.2 - Transmissão da fé cristã - Padres Apostólicos	20
1.3 - Cristianismo gnóstico.....	24
1.4 - Padres Apologistas	34
2 - O desenvolvimento do pensamento cultural clássico na era imperial romana	46
2.1 - Filosofia como modo de vida: Cinismo e Ceticismo	48
2.2 - Epicurismo.....	53
2.3 - Estoicismo	62
2.4 - Aristotelismo	69
2.5 - Platonismo.....	70
2.6 - Médio-platonismo	72
2.7 - Academia em Alexandria - Fílon de Alexandria	76
2.8 - Pensamento Imperial Romano, filosofia em latim	79
3 - O encontro entre Cristianismo nascente e a cultura clássica greco-romana na obra <i>Adversus haereses</i>	97
3.1 - O significado da <i>Adversus haereses</i>	98
3.2 - Livro I - Sistemas gnósticos	104
3.2.1 - Mito gnóstico clássico e a cultura greco-romana	105
3.2.2 - Prefácio [1-3].....	109
3.2.3 - Doutrina fundamental dos gnósticos [1-7] e gnósticas singulares I [11-12]..	110
3.2.4 - Textos Escriturísticos e Refutações [8-9] e <i>Regula fidei</i> [10].....	119
3.2.5 - Doutrinas de Marcos, o mago [13-23]	124
3.2.6 - Doutrinas gnósticas singulares II [24-31].....	134
3.2.7 - Conclusão [31,2-4].....	143
CONCLUSÃO	146
REFERÊNCIAS	151

Introdução

O final da era pagã e primeiros séculos do período cristão, viram surgir e ressurgir uma diversidade de interpretações filosóficas, quer em escolas de ensino de filosofia, quer em textos escritos, uma efervescência de religiões místicas, com mística, culto e ensinamentos próprios, e também utilização de magia, astrologia e cultos orgiásticos, atingindo dos grupos mais pobres aos mais elevados, com adeptos em Roma e nas províncias. O universo, os astros, o mundo espiritual, anjos e demônios, passaram a receber a atenção e a inteligência de inúmeros escritores. As escolas filosóficas, antes ambientes de reflexão e meditação, para adquirir sabedoria, tornaram-se lugares de conhecer os pensamentos e doutrinas filosóficas para um exercício prático, a busca da *ataraxia*, a tranquilidade da alma.

Foi em meio a essa eclética cultura clássica greco-romana que os primeiros cristãos iniciaram o mandato de Jesus Cristo: "Ide por todo o mundo e proclamai o *Evangelion* a toda criatura" (Mc 16,15). As comunidades cristãs, possivelmente à cópia do judaísmo helenizado, mas também seguindo modelos diversos, foram fixando seus pequenos grupos dentro das protegidas fronteiras imperiais, sob o julgo da *pax romana*. Palestina, Síria, Alexandria, Ásia menor, Antioquia, Grécia, Norte da África, Espanha, Gália, Roma eram territórios que já no primeiro século cristão tiveram a presença dessas comunidades, não como grupos sectários, mas sim como fermento na massa, sal da terra, e luz do mundo.

Se havia uma busca generalizada pelo transcendente, para desvencilhar-se deste mundo mau e material, os cristãos também apresentaram as suas propostas religiosas, sua boa nova. Nesse encontro entre o cristianismo nascente¹ e a cultura clássica imperial greco-romana, quais foram os pontos de

¹ O termo *Cristianismo nascente* parte do princípio que a herança transmitida pelos primeiros cristãos, ou os cristãos dos séculos iniciais das comunidades que nascem a partir da pregação e do seguimento de Jesus Cristo, foi basilar para constituição da fé, organização eclesial e fundamentação dos dogmas cristãos. A afirmação mais comum, *Igreja primitiva* ou *cristianismo primitivo*, pode conduzir o leitor a duas interpretações distintas, pois é possível compreender o adjetivo *primitivo* de duas maneiras: uma primeira, "o que não evoluiu, não se aperfeiçoou; antiquado; arcaico; simples; tosco; rudimentar", que pode induzir o leitor a imaginar que os primeiros séculos do cristianismo nada teve de elaboração, organização e fundamentação; na segunda interpretação possível "que foi primeiro a existir; inicial; próprio dos primeiros tempos de uma civilização" surge a interpretação que se expressa neste trabalho pelo termo *nascente*. Para evitar esta dupla interpretação, nesta monografia será usado *Igreja nascente* ou *Cristianismo nascente*, para expressar o cristianismo nos seus primeiros séculos.

confluência, de dispersão e de conjugação? Foi desta pergunta que nasceu este projeto de pesquisa, pois os cristãos, desde o início da pregação do evangelho, não realizaram sua missão evangelizadora num novo mundo, mas ao contrário, inseriram-se nas cidades romanas e nos campos, em centros de comércio, sedes provinciais, e centros urbanos, nos quais a cultura estava presente em todas as realidades.

A partir desta expansão os cristãos perceberam a necessidade de transformar a experiência de fé, vivida e testemunhada por homens e mulheres que seguiram Jesus Cristo, em textos, cartas, evangelhos para assim comunicar os ensinamentos em todos os lugares. Nesta consignação escrita surgiram as primeiras reflexões dentro do cristianismo, quer para redigir as Palavras inspiradas que irão compor as Escrituras, quer para disciplinar, ensinar e organizar as igrejas, como os Padres Apostólicos. Quer para apresentar novas interpretações e reflexões sobre o projeto de Jesus Cristo, tendo como base a cultura própria de cada povo, como foram os gnósticos, ou ainda, para combater e defender a fé de interpretações errôneas e controvérsias doutrinárias, conforme os Padres Apologistas. Sendo assim, no século II d.C. o cristianismo adentrou por um caminho de reflexão e intelectualização da fé do qual nunca mais saiu.

Se a cultura greco-romana no período do cristianismo nascente era boa ou ruim torna-se difícil valorar, mas é inegável que ela influenciou o pensamento cristão. A partir desta premissa, esta pesquisa pousou o olhar sobre a obra de Irineu de Lião, para propor uma reflexão sobre o encontro entre cultura clássica e cristianismo nascente. Mas, por que Irineu de Lião? Primeiramente por ser oriundo da Ásia Menor, de Esmirna, versado no grego, sem saber de sua origem religiosa, somente que na juventude foi um ouvinte do bispo Policarpo. Mas também esteve em Roma e posteriormente se fixou em Lião, na província romana da Gália, como presbítero. Com a morte de Fontino, bispo de Lião, durante as perseguições romanas aos cristãos, foi eleito presbítero pela comunidade. Além disso, Irineu tornou-se um intermédio entre as igrejas do oriente e a igreja de Roma, em diversas questões. Mas de modo especial, sua obra *Adversus haereses* - Contra as heresias, foi um marco no combate aos grupos gnósticos que ameaçavam a fé cristã em meio ao cristianismo nascente. Portanto, Irineu muito mais que um bispo e primeiro sistematizador da fé cristã, aprofundou-se no conhecimento e desmistificação das doutrinas gnósticas para *Demonstrar* a falsa

gnose desses grupos cristãos e assim *Refutar* suas teses com base na *regula fidei*².

Para tanto, será possível verificar no terceiro capítulo desta pesquisa que a partir da Demonstração e Refutação das teses gnósticas Irineu não só aprofundou-se no conhecimento destes grupos cristãos, os quais interpretavam as Escrituras e doutrinas da Igreja sobre a ótica de filosofias, misticismos e parâmetros culturais greco-romanos, mas também ele próprio se mostrou um conhecedor, por vias diretas ou indiretas, desta cultura clássica greco-romana.

Diferente de muitos outros estudos que buscavam em Irineu os fundamentos teológicos e doutrinários da dogmática cristã, esta pesquisa em Ciências da Religião pousou sobre a obra de Irineu de Lião um olhar da relação entre cristianismo e cultura clássica no século II d.C. Tendo uma metodologia de análise qualitativa, com base num método bibliográfico exploratório e na hermenêutica das fontes e dos textos, para assim compreender a cultura da época, contudo, como as pesquisas em história do cristianismo nascente e nos padres da Igreja, no Brasil são limitadas, grande parte da bibliografia utilizada foi estrangeira (italiana, francesa e espanhola) e para própria obra de Irineu foram utilizadas as versões francesa e italiana, juntamente com a portuguesa.

A dissertação dividiu-se em três capítulos. Num primeiro momento buscou-se contextualizar o desenvolvimento do pensamento dentro do cristianismo nos séculos I e II d.C., tanto na importância das Escrituras e da doutrina apresentada pelos Padres Apostólicos, como nas controvérsias e novas interpretações dos gnósticos e, na defesa e sistematização da fé que os Padres Apologistas desenvolveram. O pensamento na cultura clássica greco-romana, no período imperial, foi o objetivo do segundo capítulo. Os diversos caminhos e interpretações, que a Academia de Platão passou até chegar neste período refletiu bem o eclético pensamento imperial romano. Não são somente filosofias diversas, mas a estas somaram-se mitologia, misticismo, magia e astrologia, dos diversos povos e culturas conhecidas.

A partir daí, o terceiro capítulo buscou responder ao título desta dissertação: o encontro do cristianismo com a cultura clássica. Neste momento

² *Regula fidei* ou *regula veritatis*, foi um termo cunhado pelo próprio Irineu de Lião (*Adversus haereses*, I, 9,4;10,1) "que não é outra senão a tradição da verdade. Este é o ponto vital, aquele que faz da Igreja a Igreja dos apóstolos" (SESBOUÉ, 2004, p.25).

tendo como base o primeiro livro da obra de Irineu de Lião, *Adversus haereses*, buscou-se uma interpretação e explanação das demonstrações de Irineu. Esta foi seguida por uma análise da relação da descrição de Irineu das doutrinas gnósticas e a cultura clássica greco-romana. Apresentando, enfim, que a demonstrada *pseudo-gnose* dos gnósticos cristãos, segundo Irineu, perdeu seu fundamento como reflexão sobre as Escrituras e a Revelação de Jesus, pois tinha sua base interpretativa em filosofias, misticismos, magias, próprios do ambiente cultural greco-romano, e Irineu mostrou que a verdadeira fé, a transmissão das Escrituras e da doutrina cristã precisava ter como base a tradição, a *regula fidei*. Neste ínterim a pesquisa comprovou, não só o encontro do cristianismo com a cultura clássica no pensamento de Irineu de Lião, mas também um importante meio para que isto ocorresse, os diversos grupos gnósticos e suas doutrinas.

1 - O desenvolvimento do pensamento cristão nos primeiros séculos

Os anos que transcorreram após a morte do Mestre Jesus Cristo, foram para os seus discípulos e para todo o cristianismo de significativa importância, pois as experiências vividas pelos primeiros seguidores passaram a ser narradas, ensinadas, interpretadas e escritas. Sendo assim, uma pergunta percorreu o desenvolvimento deste primeiro capítulo: O cristianismo, desde seu nascimento, foi uma religião do livro e da escrita? Por que os cristãos se preocuparam com a defesa da fé e construção de um arcabouço teológico desde seu início?

Sendo assim, neste primeiro capítulo será apresentado um panorama histórico do pensamento cristão, ou melhor, uma análise do desenvolvimento do cristianismo dos primeiros séculos, não na perspectiva dos milagres, pregações, martírio e expansão missionária, mas sim, no desenvolvimento e consolidação dos ensinamentos de Jesus Cristo na vida cotidiana do Império Romano, no qual, guarnecido por suas fronteiras e pela *pax romana*, os primeiros cristãos saíram da Palestina, campo de atuação de Jesus, para o mundo conhecido.

Primeiramente as palavras de Jesus, somadas com a *Septuaginta*³ passaram a compor um *cânon*, que só seria oficializado posteriormente. Mas quer nos relatos de pregação, catequese e liturgia, quer na consignação escrita de textos, os cristãos do primeiro século desejavam transmitir uma experiência vivida de fé e uma ordem do Mestre de levar a todos o *Evangelion*, a "Boa Nova". Os textos bíblicos foram a primeira literatura cristã, uma literatura oral, ou seja um texto escrito, mas destinado a ser lido, porém, juntamente com estas cartas, evangelhos e apocalipses, outros escritos foram produzidos. O Padres Apostólicos, seguidores dos apóstolos de Jesus, segunda geração cristã, apresentaram sua interpretação da fé, dos conhecimentos que foram lhes transmitido e também dos embates, questionamentos e controvérsias, que surgiram dentro da evangelização e da vida das primeiras comunidades. Muitos

³ *Septuaginta* foi o nome dado à versão da Bíblia hebraica traduzida em etapas (séculos III à I a.C.) para o grego koiné, em Alexandria, no Egito. A tradução ficou conhecida como a versão dos Setenta (Septuaginta, ou ainda LXX), pois, segundo a lenda, setenta e dois rabinos, versados no hebraico e no grego, foram convocados para trabalharem nesta tradução destinada à Biblioteca de Alexandria, e também a tradução teria durado setenta e dois dias. Esta foi, desde o século I d.C., a versão da Bíblia hebraica utilizada pelos cristãos em língua grega.

destes textos foram, inicialmente, lidos como Palavra de Deus, mas logo perderam sua canonicidade.

Como todo mundo conhecido era campo de propagar os ensinamentos cristãos, não só judeus, mas vários povos começaram a ser evangelizados e a interpretar a boa nova, o que gerou muitos modos de compreender e ensinar a fé cristã. Por isso, num terceiro momento foi analisado o encontro da experiência cristã, das propostas e ensinamentos de Jesus Cristo, com culturas, filosofias, religiões, modos de vida presentes no Império Romano. Os diversos grupos gnósticos e os muitos textos apócrifos cristãos, eram um modo muito próprio de interpretar o que Jesus Cristo ensinou, os apóstolos viveram e transmitiram, e estes últimos compreenderam dentro do seu círculo de conhecimento e de cultura. Esta intelectualização da experiência de fé cristã, causou muitos transtornos na vida das comunidades, que pouco conseguiram separar os ensinamentos apostólicos, das novas interpretações que surgiram. Ainda mais, que estes grupos gnósticos estavam inseridos dentro das comunidades e, interpretavam as Escrituras e a tradição cristã, comum a todos.

Sendo assim, a última parte deste capítulo, apresenta uma experiência de fé - anunciada, celebrada e ensinada - que passou a ser intelectualizada também pelos cristãos, não gnósticos. Os padres apologistas utilizaram-se dos conhecimentos filosóficos da época, não só para relatarem os ensinamentos de Jesus Cristo, mas também para defenderem de ataques, controvérsias e questionamentos, o que consideravam basilar da fé cristã. Justino, aproximou as verdades de fé cristã da filosofia platônica, Tertuliano mostrou que a Revelação realizada por Jesus Cristo foi maior que qualquer filosofia. Nesse ínterim, Irineu de Lião apresentou sua demonstração e refutação, a *Adversus haereses*, contra todas as doutrinas gnósticas cristãs.

1.1 - A escrita nos inícios do cristianismo

O período helenístico e romano fora marcado, até certo ponto, por uma cultura literária, ou seja, onde a escrita e a leitura da mesma se fazia presente nos diversos ambientes do Império Romano (KOESTER, 2005 B, p.2). Sendo assim, não só na capital imperial, mas nas diversas províncias e regiões, cultivava-se a escrita e a leitura, artes, teatro e tantas outras formas culturais. O cristianismo nascente, que não estava fora desses ambientes, pois quer em Jerusalém, como

na Síria, Ásia Menor, norte da África, nas diversas sinagogas da diáspora e nas pequenas comunidades espalhadas pelas fronteiras do Império, também foi influenciado pela cultura greco-romana.

Assim, a influência do helenismo na forma da escrita e no método de compor os primeiros textos cristãos foi marcante, além das formas judaicas já consagradas na Sagrada Escritura ou Bíblia de Israel, 'Lei e os Profetas'. Mas antes do surgimento desses textos, a comunicação oral, também chamada de 'literatura oral'⁴, já estava presente nos pequenos grupos cristãos, principalmente na pregação, na catequese e na celebração comum. Eram textos para serem lidos em voz alta, escritos não para leitura pessoal ou para organização e instrução da comunidade, mas sim destinados aos ouvintes nas comunidades (KOESTER, 2005 B, pp.2-3).

"A literatura cristã inicia-se com as cartas paulinas, que constituem os mais antigos documentos cristãos conservados de forma independente" (MORESCHINI, 2005, p.13), todas escritas na década de cinquenta do século I d.C., e eram a fonte mais antiga e direta da realidade das primeiras comunidades cristãs e seu desenvolvimento. Sendo assim, essa forma de compor "cartas", Paulo⁵ herdou de modelos judaicos e greco-romanos, mas acrescentou a estes sua necessidade proeminente: instruir, formar, resolver conflitos, solucionar dúvidas e problemas dentro das comunidades que havia fundado (KOESTER, 2005 B, p.3).

"A partir das últimas décadas do século I d.C., isto é, na terceira geração do povo cristão, a adoção do meio escrito para a comunicação e transmissão de tradições antigas se tornou mais evidente, o que não significa que a transmissão oral deixasse de existir" (KOESTER, 2005 B, p.3). Além das cartas, que estavam inseridas com o objetivo de propaganda da fé e organização das

⁴ "*literatura oral*" é a coleção de escritos cristãos para uso oral, ou seja, para a catequese, para pregação, para uso nas diversas celebrações. Eram de uso eclesial na forma de catecismo, diretrizes da igreja, parábolas, narrativa de milagres, ditos de Jesus. Posteriormente alguns deles fizeram parte de textos mais extensos, como parte dos Evangelhos e da *Didaqué*. (KOESTER, 2005 B, pp.2-3).

⁵ Um dos exemplos dessa influência do helenismo e das formas literárias judaicas nos escritos cristãos é Paulo, pois nascido em Tarso, Cilícia, afirma-se um zeloso fariseu e um defensor intransigente da Lei e das práticas religiosas judaicas, posteriormente, torna-se um perseguidor do movimento cristão que surgiu no seio do judaísmo, para depois mostrar-se, não só um seguidor dos ensinamentos de Jesus Cristo (a partir de 32 d.C.), mas a necessidade da saída do movimento cristão do judaísmo. Ou seja, faz parte dessa sociedade imperial helênica que sofre várias influências. (MORESCHINI e NORELLI, 2005).

comunidades, surgiu um outro *corpus* literário, o evangelho, também de origem greco-romana e judaica. Tornou-se uma forma escrita para comunicar as tradições sobre Jesus Cristo, ou seja, reuniam a 'literatura oral', utilizada pelas comunidades na pregação, catequese e liturgia. Além disso, partindo do mistério da cruz e da ressurreição de Jesus, as comunidades organizavam os documentos antigos segundo sua visão dos fatos e seu interesse em narrá-los. Por isso, os evangelhos eram fontes históricas frágeis, mas continham detalhes significativos de como eram as comunidades que os compuseram, então serviam de vasta informação sobre a vida das igrejas (KOESTER, 2005 B, p.5).

Além dessas duas formas de composição, outras formas literárias greco-romanas e judaicas estiveram presentes nesses primeiros escritos cristãos. O gênero da aretologia⁶ e da biografia, além do apocalíptico presente nos Evangelhos, ou até num livro que levava seu próprio nome, no Apocalipse de João; o modelo do romance helenístico⁷ presente no livro Atos dos Apóstolos; tratados teológicos que apareceram claramente na Epístola aos hebreus, e com vestígios na Epístola aos romanos.

A escrita ou os textos sagrados não surgiram dentro das primeiras comunidades cristãs como um movimento orquestrado para compor um cânon bíblico e sagrado que normatizasse a fé. Isso iniciou-se no final do século II d.C. para o século III d.C., mas essa geração de cristãos que começou a escrever as palavras de Jesus, ou palavras inspiradas pelo que ele falou e ensinou, ou que o Espírito Santo os instruiu, o fizeram ou por necessidade prática – catequese, pregação, liturgia⁸ –, ou para instruírem as comunidades estando longe delas, até

⁶ aretologia, do grego *aretê* = "virtude", "ação virtuosa". Eram hinos cultuais que enumeravam os grandes feitos de uma divindade específica, e no período helenístico foram gravados em pedras e expostos publicamente no templo do deus exaltado, além de descrever atos milagrosos do deus, como propaganda religiosa nos espaços públicos (KOESTER, 2005 A, pp.139-142).

⁷ "o romance reuniu num conceito literário novo todos os elementos da experiência humana e a superação das suas limitações. (...) O romance leva em consideração os horizontes geográficos (...), mas coloca o indivíduo humano no centro da trama e procura reconciliar seus heróis com os poderes do destino que frequentemente parecem tornar a vida sem sentido, culminando num final feliz" (KOESTER, 2005 A, pp.143).

⁸ A *catequese* dentro da Igreja, desde seu início, foi um meio de transmissão dos ensinamentos da fé cristã, quer da Palavra de Deus, quer das doutrinas que foram sendo elaboradas (DICIONÁRIO DE LITURGIA, 2004, verbete *catequese e liturgia*, p.175). A *pregação* um discurso religioso, usado em diversos momentos da vida eclesial para difusão da fé e propagação da mesma (DICIONÁRIO DE LITURGIA, 2004, verbete *homilia*, p.555). A *liturgia* é uma ato público de culto e de fé, este termo já era usado para expressar os cultos pagãos, e dentro do cristianismo expressa a assembleia reunida para uma ação simbólico-ritual de culto a Deus. Nos inícios do cristianismo e até nos tempos atuais, essas três ações da Igreja estão intrinsecamente ligadas, pois manifestam

como uma forma de propaganda da fé. Essas primeiras testemunhas de Cristo, os apóstolos, foram tão reconhecidos pelas gerações seguintes de cristãos, que textos ou cartas que eles não escreveram ganharam sua autoria ou por serem confeccionadas por seus seguidores ou comunidades que eles fundaram, ou ainda, para que a mesma tivesse uma autoridade maior. Isso aconteceu com Paulo, Pedro, João, Tiago, Judas Tadeu entre outros (IRVIN e SUNQUIST, 2004, pp.81-85).

Gerd Theissen, numa definição teórico-religiosa do cânon, afirmou que o mesmo "é constituído de textos normativos, aptos a reconstruir, sempre de novo, o sistema simbólico de uma religião e torná-lo familiar a uma comunidade por meio da interpretação" (2009, pp.339-340). Em sequência, o autor apresentou três reflexões que relacionavam a formação do cânon bíblico e o cristianismo primitivo: primeiro afirmou que a formação do cânon foi o fim do cristianismo primitivo, pois este período foi o responsável pela origem e desenvolvimento de um sistema simbólico religioso e quando se deu por acabado a criatividade no testemunho de Jesus Cristo dentro das comunidades chegou ao fim, marcou-se o fim do cristianismo primitivo e início da Igreja Antiga. Em segundo lugar, Gerd Theissen, afirmou que houve a separação entre judaísmo e cristianismo, pois no cânon novos textos foram associados, pelos cristãos, às Escrituras judaicas, e a unidade do Deus criador do Antigo Testamento com o Deus de Jesus Cristo do Novo Testamento. Além disso, a formação do cânon marcou a separação completa entre cristianismo primitivo e paganismo, ou seja, nessa última afirmação, o autor mostrou que os cristãos, ao molde dos judeus, se elegeram "Povo de Deus" num movimento de auto-separação das demais nações e povos, o que inicialmente no cristianismo foi um movimento de sincretismo e superação das diferenças tendo Jesus Cristo como modelo, agora, com o cânon, concluiu-se esse movimento (THEISSEN, 2009, pp.340-342).

Mas, ao se refletir sobre a escrita nos primeiros séculos do cristianismo, a definição do cânon bíblico neotestamentário, não se tornou tão significativa, pois a primeira constituição do cânon deu-se no século IV, tanto na lista de Eusébio de Cesaréia como em Atanásio, que incluíram outros textos além dos vinte e sete, que foram impostos no Concílio de Calcedônia (451)

a fé dos fiéis e a missão de Jesus Cristo lhes deixou, de anunciar o Evangelho a todas as pessoas e de diversas formas (DICIONÁRIO DE LITURGIA, 2004, verbete *liturgia*, p. 638).

(BARRERA, 2013, PP.267-268). Mas a definição dogmática explícita e universal sobre a composição do cânon bíblico só acontecerá no Concílio de Trento (1545-1563) no decreto da IV sessão de 8 de abril de 1546 (ARTOLA e CARO, 2011, p.60).

Portanto, nos primeiros séculos do cristianismo não houve uma preocupação com a canonicidade dos textos, pois o cristianismo não foi pensado desde seu início no sentido de aparecer um livro, Novo Testamento, junto com outro, Antigo Testamento, (BERGER, 2011, p.329), mas sim em relatar, quer via "literatura oral", quer por cartas, evangelhos, apocalipses, a experiência de Jesus Cristo e seus ensinamentos, para que a memória e o testemunho desse Mestre e Senhor não ficasse restrito mas chegasse a todos os povos. A escrita cristã, como mostrado acima, nos séculos I-II d.C., não foi para perpetuar a fé em Jesus Cristo para os tempos futuros, mas sim, "foram escritos para credes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais a vida e, seu nome" (Jo 20,31). Ou seja, o sentido dos textos era eclesiástico, para utilidade do próprio grupo, ou comunidade, ou até para solucionar alguma dúvida. Traziam um sentido catequético, litúrgico e instrutivo, não dogmático. O interesse era transmitir a experiência de fé em Jesus Cristo.

1.2 - Transmissão da fé cristã - Padre Apostólicos

Comparando o cristianismo nascente com o islamismo ou judaísmo, em relação à constituição de um cânon sagrado, Klaus Berger afirmou que o cristianismo não foi uma religião do livro: "a razão fundamental da consignação escrita da mensagem é distinta segundo os distintos grupos de escritos. E é também, por conseguinte, distinto o momento temporal em que se tomou esta decisão⁹" (2011, p.329, tradução nossa). Isso tornou-se claro, como foi citado anteriormente (item 1.1), mas pelo volume de escritos e diversidade deles, não se pode negar que os grupos cristãos, a partir dos vinte anos após a Ressurreição de Jesus, e tendo início em Paulo, desenvolveram um processo de consignação escrita de cartas, apocalipses, tratados, evangelhos, romances, apologias, poesias nas diversas realidades onde estavam inseridos.

⁹ "la razón fundamental de la consignación escrita del mensaje es distinta según los distintos grupos de escritos. Y es también, por consiguiente, distinto el momento temporal en que se tomó esta decisión".

Pois, além dos textos do cânon bíblico, existiram um vasto conjunto de escritos chamados apócrifos¹⁰. Muitos desses escritos eram de origem cristã, mas tinham características fortemente orientais na doutrina e no sentido esotérico, sobretudo, os escritos gnósticos¹¹. Utilizaram fontes diversas e também foram compostos em vários lugares. Expuseram um cristianismo helenista e muito sincretista, mas não romano (UBIÑA, 2011, p.157-158). Nesse *corpus* apócrifo foi reunido um conjunto de escritos cristãos primitivos atribuídos a apóstolos, também evangelhos anônimos, atos de apóstolos, apocalipses e cartas, que iam do século I d.C. até possivelmente o século VI. "Nenhum deles jamais recebeu aprovação canônica, pois quase todos tiveram origem em círculos cristãos que não faziam parte das igrejas católicas estabelecidas" (KOESTER, 2005 B, p.15) e tiveram alterações constantes quer pela comunicação oral, quer por novas situações de organização do grupo ou questões políticas. Nem por isso deixaram de ser textos interessantes como complemento e contraponto ao cânon bíblico e a outros escritos cristãos. Pois eles forneceram importantes e variadas perspectivas dos diversos grupos cristãos que existiram no início da pregação da Boa Nova, contaram importantes momentos do cristianismo, além de apresentarem percepções e práticas religiosas cristãs muito diversas, que o Novo Testamento e outros escritos tentaram obstruir ou limitar (KOESTER, 2005 B, p.15-16). Os mais importantes foram o *Evangelho dos hebreus* (somente existindo em fragmentos), o *Evangelho de Tomé* e o *Evangelho de Felipe* (descobertos em *Nag Hammadi*¹²).

Outro conjunto de escritos das igrejas cristãs entre os anos 90 d.C. e 160 d. C., levaram o título de escritos dos Padres Apostólicos, assim chamados por Jean-Baptiste Cotelier em 1672 (DROBNER, 2001, p.68), que publicou uma edição dos Padres que floresceram no tempo dos apóstolos. Este autor listou cinco escritores que estariam neste grupo: Barnabé, apóstolo e companheiro de

¹⁰ *Apócrifos*, vem do grego, com o sentido de 'subtraído da vista', 'secreto', 'oculto' porque se referia aos livros sagrados não-canônicos, de leitura proibida nas sinagogas. "Escritos judaicos e cristãos que não eram usados no culto público e na teologia. Apresentam-se como se pertencessem ao cânon da Sagrada Escritura, pois trazem o nome de algum autor que poderia ser considerado como inspirado. Mas o termo apócrifo já denota certa depreciação: são livros colocados à parte por não pertencerem ao cânon" (Dicionário Enciclopédico da Bíblia, verbete *apócrifo*, 1971, pp.93-94).

¹¹ Sobre os gnósticos e seus escritos serão estudados no item 1.3.

¹² Alguns camponeses egípcios encontraram, em 1945, nas proximidades de *Nag Hammadi* (próximo a Luxor), um jarro de argila com 13 códices de papiros escritos em copta. Henri-Charles Puech e Jean Doresse, em 1948, informaram a opinião pública sobre o descobrimento de uma ampla biblioteca gnóstica do século IV, no Egito. Entre os diversos textos dois se destacam: *Evangelho da Verdade* e *Evangelho copta de Tomé* (DROBNER, 2001, p. 134).

Paulo; Clemente, bispo de Roma; Hermas, possível discípulo de Paulo; Inácio, bispo de Antioquia e teria conhecido os apóstolos; Policarpo, bispo de Esmirna e que teve relações estreitas com João apóstolo (DROBNER, 2001, p.68). Em 1765 foi acrescentado, por Andrea Gallandi, a esse conjunto: Papías, bispo de Hierápolis e o discurso apologético a Diogneto (LOPES, 2014, p.45). E foi incorporada a coleção dos Padre Apostólicos, posteriormente, a *Didaqué*, encontrada em 1883 (KOESTER, 2005 B, p.13)¹³.

De modo geral, estes escritores buscaram apresentar aos fiéis, em grande maioria por cartas ou exortações, somente uma apologia entre os autores acima citados, a salvação que Cristo veio trazer à humanidade, além de fortalecerem a esperança na volta do Senhor. Também ressaltaram a importância da obediência aos bispos das comunidades e o cuidado com as controvérsias apresentadas sobre os escritos sagrados. Para tanto, foram os primeiros a entender e interpretar a doutrina de Jesus, utilizaram-se para isso das Escrituras. "São elos intermediários entre a era apostólica, ou seja, entre os escritos neotestamentários e as obras cristãs ulteriores" (ALTANER, 1988, p.51), por isso alguns foram até considerados, temporariamente, como pertencentes ao cânon bíblico.

Os escritos dos Padres Apostólicos, não apresentaram definições doutrinárias, mas representaram textos de máxima importância para a fé cristã, pois responderam ou exortaram a situações circunstanciais da vida das primeiras comunidades cristãs. Sendo assim eram de caráter pastoral, organizando a vida das comunidades e apresentando, de forma uniforme, pontos gerais da doutrina cristã, principalmente a divindade de Jesus Cristo, como Filho de Deus e sua participação na obra da criação (QUASTEN, 2004, pp.50-51).

Isto tornou-se claro na análise da Carta aos Coríntios (cerca de 96 d.C.) de Clemente Romano, - terceiro sucessor de Pedro, e cujo texto pertenceu ao Códice Alexandrino da Bíblia¹⁴ -, o caráter pastoral e exortativo do bispo de

¹³ Atualmente, ou seja em 1956 através de uma publicação de J. A. Fischer, há uma nova classificação que tem por base a ideias de serem Padres Apostólicos somente os que tiveram contato efetivo ou provável com os apóstolos, reconhecendo assim os seguintes escritos: a Carta de São Clemente, as 7 Cartas de Santo Inácio, a Carta de São Policarpo e o fragmento de Quadrato (ALTANER e STUIBER, 1988, p.54).

¹⁴ O Códice Alexandrino, pode também ser chamado de Manuscrito 'A', acredita-se ser do século V d.C., composto em Alexandria no Egito. Ele é composto pela Septuaginta e grande parte dos textos do Novo Testamento. É um dos manuscritos gregos mais antigos e completos da Bíblia. Comparados ao Códice Sinaítico e o Códice Vaticano (BARRERA, 2013, pp.379-380).

Roma à comunidade de Corinto que se encontrava em desavença: "irmãos, nós vos escrevemos suficientemente sobre as coisas que convêm à nossa religião e que são úteis à vida virtuosa" e "convém que nós, com tantos e tantos exemplos, curvemos a frente e ocupemos o lugar que nos cabe pela obediência. (...) Vós nos dareis alegria e contentamento, se obedecerdes ao que escrevemos por meio do Espírito Santo" (PADRES APOSTÓLICOS, 1995, p.69, nn. 62,1; 63,1-2). As mesmas características apresentaram-se nas sete Cartas que Inácio, bispo de Antioquia, escritas, às Igrejas da Ásia Menor e de Roma, durante sua viagem de Antioquia a Roma para sofrer o martírio sob o império de Trajano, e na Carta aos Filipenses, escrita por Policarpo, jovem bispo de Esmirna. Ambos expressaram o caráter pastoral característico dos Padres Apostólicos e exortativos para a constância na fé em Jesus Cristo (MORESCHINI, 2005, p.58-61).

A *Didaché* ou Doutrina dos Doze Apóstolos, texto possivelmente mais antigo que alguns textos neotestamentários, por isso o escrito cristão não canônico mais antigo, foi um manual de catequese cristã, antes ainda do término da revelação cristã. Foi tão significativo para os primeiros cristãos esse escrito, que Clemente de Alexandria afirmou sua canonicidade, e foi conhecida de todos os Padres Apostólicos, que não só a citaram como também assumiram como apta para catequizar os fiéis (LOPES, 2014, p.48).

A forma da literatura apocalíptica judaica esteve presente no escrito Pastor de Hermas. De difícil identificação do autor, provavelmente escrito no anos 150 d.C., expôs uma forte exortação à penitência na Igreja, até apresentando a possibilidade de perdão dos pecados, após o batismo, pela penitência (ALTANER, 1988, pp.65-66). A Epístola de Barnabé, também de autor indefinido, retomou algumas doutrinas judaicas, principalmente presentes no Antigo Testamento, e também a doutrina dos dois caminhos, luz e trevas, presentes na *Didaché*. Mas afirmou que o verdadeiro caminho, diferente da tradição judaica, era Jesus Cristo. Os escritos de Papías, bispo de Hierápolis, na Ásia Menor, possivelmente compostos pelo ano 130 d.C., foram interpretados de forma controversa pelos seus leitores antigos. Como só restaram fragmentos, os pesquisadores acreditam serem, possivelmente, textos apocalípticos judaicos ou uma coletânea de ditos do Senhor. Mas sua importância para literatura cristã, tornou-se clara, pelo fato do autor citar em seu texto partes dos escritos neotestamentários como Palavra de Deus e, assim, confirmou o valor destes

textos sagrados para as comunidades cristãs do século II d.C. Particularmente, o autor apresentou, com pormenores, a composição dos Evangelhos de Marcos e Mateus, o que possibilitou reafirmar a veracidade dos escritos (QUASTEN, 2004, pp.91-93).

O último, entre os citados Padres Apostólicos, foi a Carta a Diogneto, que pode ser inserida entre os Padres Apologistas do século III d.C., pelo seu caráter de defesa do cristianismo. Mas se encontrou neste conjunto pelo sua similaridade na forma de escrever e de argumentar dos Padres Apostólicos. De forma direta o autor, indefinido, escreveu, no final do século II d.C., a um ilustre e culto pagão, Diogneto, que desejava se aprofundar na fé cristã, e utilizou de toda argumentação apologética para mostrar a superioridade do cristianismo sobre a idolatria (LOPES, 2014, pp.99-101).

1.3 - Cristianismo gnóstico

1.3.1 - Definição do gnosticismo

Platão utilizou o substantivo *gnosis* ou o adjetivo *gnostikos* para mostrar um modo próprio de conhecimento que se diferenciava do conhecimento prático. Ou seja, o termo foi utilizado para descrever, ou especificar, o conhecimento teórico, diferenciando-o de outras formas de conhecimento (RÄISÄNEN, 2011, p.80). Em nenhum momento apresentou a ideia de uma pessoa ou grupo de pessoas que tiveram acesso a um conhecimento exclusivo. E, ressaltou, que gnóstico foi, por extensão, o tipo de conhecimento advindo da gnose como ciência teórica (RÄISÄNEN, 2011, pp.81-82).

"Sob pretexto de *gnose* afastam muitos daquele que criou e pôs em ordem este universo" (*Adversus haereses*, I, 1) foi a forma que Irineu de Lião utilizou para referir-se àqueles a quem refutava no seu texto, por apresentarem uma doutrina que desvirtuava as pessoas, de modo especial os cristãos, do verdadeiro conhecimento. O termo "gnóstico" para Irineu de Lião referiu-se aos pertencentes ao gnosticismo, significando "intelectualizados", e foi posteriormente usado pelos escritores cristãos para se referirem aos seguidores heréticos, aplicando também o termo "gnose" apenas para explicitar a diferença entre o conhecimento divino revelado e o falso conhecimento dos hereges.

Mas o termo gnosticismo não foi citado por Irineu de Lião, ele foi cunhado no século XVII por Henry More (1614-1687) para aglutinar todos os

quais Irineu escreveu e refutou, e também os que surgiram posteriormente (BRAKKE, 2013, p.42). Muitos estudos atuais tentaram reconstruir e definir o que se entendeu pelo termo *gnosticismo*, de modo especial depois das descobertas de *Nag Hammadi*. A conferência de Messina em 1966 concluiu que "o verdadeiro gnosticismo era um sistema aparentemente cristão do século II d.C. e com uma série coerente de características: uma faísca divina na humanidade e um movimento descendente do divino" (BRAKKE, 2013, p.43). Sendo assim, o gnosticismo tinha uma concepção dualista com um fundo monista, expressando-se num movimento de desdobramento e de integração. Em virtude disso o gnosticismo podia pertencer tanto ao judaísmo, como ao cristianismo, ou a nenhum, pois nesse movimento de desdobramento, vinculava-se ao que era mais interessante.

Outros estudos mostraram que o gnosticismo teve suas raízes em bases pré-cristãs, iranianas, judias, gregas e foi uma tendência filosófica, cultural e religiosa muito ampla que avançou por todos os limites do Império Romano, aglutinando várias correntes de pensamento, mas teve um denominador comum: a busca por um conhecimento salvador. E dentro do ambiente cristão do século II d.C. desdobrou-se em diversas doutrinas, - escritas em evangelhos, cartas, apocalipses - que logo foram considerados heresias¹⁵ e condenados ao desaparecimento (UBIÑA, 2011, p.235-236).

Sem buscar unificar o gnosticismo, outros estudos o identificaram com uma *categoria social*. Ou seja, no movimento cristão primitivo dos dois primeiros séculos, - o qual não gozava de nenhuma uniformidade e nem unidade no pensamento, rito e doutrina, - alguns membros dessas comunidades foram conhecidos como gnósticos e também assim se nomeavam, por compartilharem uma mitologia própria ou ritos singulares. Essa foi uma forma de descrever o movimento gnóstico sem delimitar suas teorias e propostas, para unificação numa religião ou grupo que agregasse a todos. Contudo, buscou-se identificar que grupos diversos e com objetivos próprios, tinham a *gnose* como princípio comum e assim se identificavam. (BRAKKE, 2013, p.54)

¹⁵ "As palavras cisma e heresia designam ambas uma divisão grave e durável do povo cristão, mas em dois níveis de profundidade: o cisma é uma ruptura na comunhão hierárquica, a heresia, uma ruptura na própria fé" (Vocabulário de Teologia Bíblica, verbete *heresia*, 1972, p.401).

Além disso, Etienne Gilson, ao comentar sobre a questão gnóstica dentro do cristianismo, afirmou que "nada é mais cristão do que a ambição de aprofundar a fé pelo conhecimento, contanto que o conhecimento se estabeleça no interior da fé, mas não é cristão considerar a fé como um arcabouço provisório do qual, desde esta vida, o conhecimento racional poderá nos dispensar" (2001, p.26). Sendo assim, Etienne Gilson explicitou que entre as duas concepções de conhecimento possíveis, neste período inicial da inteligência cristã, uma buscou submeter-se a fé para perscrutar o mistério, e outra pretendeu substituir a fé. Sendo assim, nesta última forma de pensamento dentro do cristianismo nascente estavam os gnósticos. (2001, pp.25-27).

Portanto, como unificar ou tipificar o gnosticismo como uma religião ou grupo bem delimitado tornou-se difícil, apresentando os movimentos gnósticos, seus mestres e suas ideias, identificados por Irineu de Lião e por outros do seu tempo, será um modo de conhecer essa importante fase de pensamento com o qual o movimento cristão se encontrou e também foi gestado dentro das comunidades cristãs nascentes.

1.3.2. - Identificação dos gnósticos e suas propostas

Segundo a proposta de Bentley Layton, no seu livro *As Escrituras Gnósticas*, podem ser identificados vários grupos gnósticos com metodologias, teorias e regiões geográficas próprias. Para tanto, organizou sua coletânea de escritos gnósticos de modo a representar esses grupos. Primeiramente nomeou os gnósticos clássicos (setianos, ofitas, barbelognósticos), que estão na raiz das propostas gnósticas.

Outro grupo de gnósticos eram oriundos da tradição cristã presente na Mesopotâmia do Norte, tendo o apóstolo Tomé como mestre fundamental, por isso dois escritos eram basilares para o grupo *Evangelho segundo Tomé* e pelo *Livro de Tomé*. Estes textos em nada expressam o mito gnóstico clássico, mas sim apresentavam um conceito místico de salvação pelo autoconhecimento, mostrando neste princípio bases da escola valentiniana (LAYTON, 2002, pp.425-431).

Um terceiro grupo, possivelmente o mais antigo, era a filosofia gnóstica de Basíledes, que abaixo será apresentada. Mas todos esses grupos se encontraram na proposta de Valentin e da sua escola, dos quais serão

explicitados abaixo. Mas, depois das descobertas de Nag Hammadi pôde-se perceber que os escritos dos diversos grupos de gnose cristã presente nos primeiros séculos do cristianismo, tiveram em Valentin e no seus discípulos um grande desenvolvimento.

Basíledes

"No século II os gnósticos são os mais avançados no plano da especulação: as doutrinas filosóficas e as questões teóricas têm para eles um papel muito maior do que nos representantes da tradição da comunidade cristã" (MORESCHINI, 2008, p.60). O primeiro representante dos gnósticos, que se conhecia, tinha um envolvimento direto com a filosofia médio-platônica e neopitagórica, e realmente especulava, a partir destas, sobre as questões judeu-cristãs, este foi Basíledes. Pouco sabe-se, historicamente, sobre ele, Clemente de Alexandria afirmou que ele atuou no período dos imperadores Adriano e Antonino Pio (117-161) em Alexandria. Além disso, poucos vestígios existiam de suas obras, somente fragmentos nos opositores.

Basíledes afirmou que haviam, no início, dois princípios: trevas e a luz. As trevas ao descobrir a existência da luz, pois ambas viviam distantes, desejou unir-se a ela, a qual num momento cedeu a esse desejo e daí originou a criatura. "A doutrina de Basíledes marca a transição de uma antropogonia¹⁶ dualista (doutrina do demiurgo e do pneuma) a uma cosmogonia¹⁷ dualista fundada na mistura não substancial dos elementos e dos níveis" (MORESCHINI, 2008, p.57). Para os gnósticos essa era uma visão nova, pois a antropogonia foi superada, ou melhor, ganhou uma menor consideração que a cosmogonia, tão condenada nas teorias gnósticas anteriores, que afirmavam que o cosmo só era criado depois da queda ou da revolta dos seres celestes.

Segundo Basíledes, porém, graças ao único ato criador do deus sumo existiu toda a realidade, da filiação e dos arcontes até o mundo terreno. Ela desenvolveu-se no tempo e no espaço. O mundo nasceu do nada e sem nenhuma pré-condição. A criação do mundo deu-se após a vontade e a palavra de deus. Se o mundo foi criado do nada, ele também "não existe", ou seja, deus

¹⁶ O mesmo que antropogênese. Significa a 'criação do homem'. (REALE, 2014, IX, p.22).

¹⁷ Uma concepção mitológica para a criação do cosmo, muito próximo de teogonia (REALE, 2014, IX, p.63).

lançou as sementes cósmicas nas quais potencializou a existência de tudo no decorrer do tempo e no processo de desenvolvimento do mundo. Ao utilizar o termo *panspermia* para designar a sua teoria das sementes cósmicas, Basílides evocou a ideia platônica de deus que criou o mundo do nada, servindo-se somente da sua livre decisão, mas também aproximou-se da teoria estóica do *logos spermatikos*, ou seja, o germe de tudo o que se desenvolveu posteriormente, já esteve presente.

Sendo assim, Basílides foi o primeiro, entre os pensadores cristãos, a desenvolver uma teoria da criação a partir de deus, sem um artífice humano. E para tanto utilizou-se da filosofia médio-platônica, da suprema transcendência de deus, para justificar que se deus partisse de modelos humanos, para a Criação, ele seria diminuído na sua grandeza. Por isso deus criou a partir e exclusivamente da sua vontade, sendo assim, Basílides afirmou a criação a partir do nada.

Dos vestígios das teorias de Basílides, também podia-se deduzir que o verdadeiro conhecimento (*gnosis*) foi restrito a poucos e que os mistérios deveriam ser guardados em segredo, "os homens que receberam a *gnosis* iluminadora de Jesus serão redimidos por esse mesmo fato e tudo voltará à ordem para sempre" (GILSON, 2001, p.29). Afirmou que os cristãos deveriam professar somente Jesus, o enviado do Pai, pois os que professavam Cristo crucificado ainda eram escravos do corpóreo corruptível, sendo assim o martírio era algo inútil para ele e a redenção era somente da alma pois o corpo estava exposto à corrupção. Além disso, Basílides afirmou a possibilidade de utilização das carnes sacrificadas nos cultos pagãos, pois estes não significavam nada (QUASTEN, 2004, p.256).

Valentin

Valentin (cerca de 100-175 d.C.) nasceu em Phrebonis, delta do Egito, próximo a Alexandrina, capital da cultura helenista, na qual se formou com boa educação grega e também onde possivelmente teve contato com o filósofo cristão Basílides. Nesta mesma cidade, possivelmente, também estabeleceu contato com as obras do alegorista e filósofo judeu-alexandrino Fílon de Alexandria (cerca de 30 a.C. - 45 d.C), aprendendo o platonismo através da sua interpretação helenista-judaica da Bíblia. E, a partir de fragmentos encontrados em Alexandria, oriundos do século II d.C., acreditou-se que Valentin iniciou sua carreira de

Mestre (117-138 d.C.) nesta cidade. Além disso, após sua morte uma importante escola de comentadores bíblicos e teólogos continuou a existir em Alexandria (LAYTON, 2002, pp.259;317).

Entre 136-140 d.C., Valentin emigrou para o centro do Império Romano, e começou a integrar-se na comunidade cristã romana e também estabeleceu uma escola, na qual era o mestre. Irineu de Lião disse que "Valentin foi a Roma no pontificado de Higino, teve o sucesso maior no de Pio I e ficou aí até Aniceto" (*Adversus haereses*, III,4,3), e também afirmou que o mesmo passou a ensinar a doutrina gnóstica em Roma. Sobre o contato de Valentin com a doutrina gnóstica não era possível afirmar, se foi em Alexandria, possivelmente com Basíledes, ou em Roma, pois poucos vestígios da vida e das obras de Valentin chegaram aos tempos atuais (LAYTON, 2002, pp.262; 317-318).

Segundo David Brakke, Valentin foi cogitado para o episcopado na comunidade romana, mas esse fato não se efetivou. Contudo, também não existiu nenhum registro de alguma condenação dirigida a Valentin por esta mesma comunidade, muito menos de proibição para que pudesse ensinar (2013, p.156-157). Sua morte foi envolta em silêncio, provavelmente em 165 d.C., depois de muitos e virulentos ataques entre os cristãos romanos e sua comunidade de estudantes, Valentin terminou sua carreira pública de modo sóbrio, na da cidade de Roma. No entanto, em ambas as cidades, Roma e Alexandria, a doutrina valentiniana floresceu com ilustres seguidores e muitas das escolas perseveraram até o século VII, formando exegetas bíblicos e teólogos, e defendendo as doutrinas do mestre diante dos ataques cristãos (LAYTON, 2002, pp.263).

Desta forma, como afirmou Irineu de Lião: "Valentin é o primeiro a adaptar as doutrinas tiradas da heresia gnóstica ao caráter próprio da sua escola" (*Adversus haereses*, I,11,1). O pensamento valentiniano foi muito próprio e original, não se enquadrando, como dito acima, num conjunto gnóstico, mas sim num dos grupos de gnose dos primeiros séculos. A genialidade e a eloquência grega de Valentin foi reconhecida publicamente até pelos seus adversários, por isso que os poucos fragmentos que restaram da sua obra, mesmo sendo de uma abrangência e variedade grande no gênero literário, conservam um único estilo, próprio de Valentin. Bentley Layton, tradutor e comentador da coletânea de escrituras gnósticas, apresentou três perspectivas literárias, próprias de Valentin, possíveis de ser captadas dos fragmentos que restaram (2002, pp. 263-264).

Primeiramente, "Valentin tomou dos gnósticos a ideia de que o mundo material criado é produto de uma espécie de erro ou equívoco por parte de uma figura feminina¹⁸" (BRAKKE, 2013, p.158, tradução nossa), Layton ressaltou a perspectiva mitológica que Valentin herdou dos gnósticos, mas ele estruturou o mito e sua composição com questões próprias da filosofia e por uma aceitação do cristianismo bíblico, tendo a cruz como ponto central. Brakke confirmou esta interpretação, quando disse: "Valentin colocou a Jesus Cristo no centro de seu pensamento. Desde a perspectiva de Valentin, a Palavra de Deus é um eón¹⁹ destacado dentro do Pléroma divino²⁰" (2013, p.160, tradução nossa). Irineu de Lião, no *Adversus haereses*, único fragmento antigo existente, também confirmou essa perspectiva mitológica de Valentin, pois apresentou, mesmo de forma abreviada, o mito valentiniano da criação. Contudo a genialidade mitológica do autor ganhou destaque em textos dos seus discípulos.

O platonizante ou gnosticizante teólogo bíblico, foi a segunda personalidade literária de Valentin que Layton apresentou, pois os fragmentos "mostram uma intensidade, uma atenção ao detalhe e uma propensão para inesperados volteios de pensamento que os põem à parte da maioria de outras literaturas do valentianismo e do cristianismo gnóstico" (2002, p.263). Isto expôs não só a ampla influência gnóstica que Valentin teve, mas principalmente sua genialidade, em acrescentar às teses gnósticas partes da filosofia médio-platônica, da teologia e interpretação bíblica, além de toda sua capacidade na composição escrita.

Com dois manuscritos encontrados em Nag Hammadi, Layton confirmou a terceira personalidade de Valentin, a poesia mística. Em *Colheita de verão*, um breve poema de sete estrofes, e com o *Evangelho da Verdade*, um dos manuscritos mais importantes achados da biblioteca gnóstica, pelo volume de escritos e qualidade do texto, Valentin mostrou sua visão estoíca e panteísta, ou seja, deus estava presente e tudo, e tudo era deus. Mas também comprovou algo muito próprio da sua personalidade, ou seja, como mestre Valentin não sustentou

¹⁸ (...) Valentín tomó de los gnósticos la idea de que el mundo material creado es producto de una especie de error o equivocación por parte de una figura femenina.

¹⁹ "Valentin teria entendido os éons como pensamentos, afeições e movimentos dentro do ser divino e que somente Tolomeu, o grande sistematizador da escola valentiniana, teria deito deles realidades pessoais" (MORESCHINI, 2013, p.53)

²⁰ (...) Valentín colocó a Jesucristo en el centro de su pensamiento. Desde la perspectiva de Valetín, la Palabra de Dios es un eón destacado dentro del pléroma divino (...)

suas teses e ensinamentos com base nos grandes filósofos ou pensadores do passado, "Valentin, ao contrário, invocava sua própria experiência mística como fundamento de seus ensinamentos²¹" (BRAKKE, 2013, p.162, tradução nossa) e "se revestiu de um tipo de autoridade sumamente pessoal, combinando uma intuição visionária com uma impressionante capacidade acadêmica²²" (BRAKKE, 2013, p.163, tradução nossa).

Portanto, as perseguições que Valentin sofreu foram em virtude de seu grande conhecimento da cultura da época, seu grande domínio do pensamento hebreu e cristão, e sua capacidade de organizar um sistema muito peculiar e complexo. Mas também porque apresentou ao cristianismo nascente, pensamentos e reflexões ainda não elaboradas no seu meio e, que encantaram a muitos e causaram desespero em outros tantos. "Inspirou-se no mito gnóstico, adaptou-o a suas próprias ideias e articulou um método visionário de unidade que tratava de englobar a todos os cristãos. Sua própria autoridade pessoal, derivada de suas intuições e erudição, outorgava a sua mensagem força de convicção²³" (BRAKKE, 2013, p.165, tradução nossa). Mas como buscou construir seu pensamento de forma orgânica e unindo diversas visões cristãs presentes na época, esse foi possivelmente o grande motivo de contestação e virulentas obras dos Padres da Igreja, contra seu pensamento.

A escola de pensamento valentiniano perdurou por muitos séculos, formando teólogos e intérpretes da Sagrada Escritura. Tanto em Roma, com Ptolomeu e Heracleon, quanto em Alexandria, com Teodoto e Marcos, muitos cristãos que acreditavam no batismo, na eucaristia, nos outros ritos e frequentavam as comunidades aderiram aos grupos valentinianos, que formavam uma escola filosófica e não uma nova seita, como fundara Marcião e será visto abaixo. Chamavam-se com o epíteto de cristãos tradicionais, e se reuniam em grupos conduzidos por um mestre, onde liam as Escrituras Sagradas e comentavam, além de participarem de momentos de ensino e debate. As formas da literatura valentiniana eram formas típicas acadêmicas: tratado metafísico,

²¹ Valentín, por el contrario, invocaba su propia experiencia mística como fundamento de sus enseñanzas.

²² (...) se revistió de un tipo de autoridad sumamente personal, combinado la intuición visionaria con una impresionante estirpe académica.

²³ Se inspiró en el mito gnóstico, lo adaptó a sus propias ideas y articuló un método visionario de unidad que tratava de englobar a todos los cristianos. Su propia autoridad personal, derivada de sus intuiciones y erudición, otorgaba a su mensaje su fuerza de convicción.

epístola filosófica, comentário bíblico e antologia. A principal característica literária foi o uso da *alegoria*²⁴, que não nasceu com a escola valentiniana, mas fora usado por eles em larga escala na interpretação dos textos do Antigo e Novo Testamento. A tradição cristã, através dos Padres da Igreja, combateram diretamente o valentinianos, e a influência dessa escola deveria ser grande, pois muitos foram os comentários, tratados e escritos contra a doutrina valentiniana, tanto em Irineu de Lião, Clemente de Alexandria, Tertuliano, Epifânio de Salamina, Hipólito de Roma e outros. (BRAKKE, 2013, p.181-188; LAYTON, 2002, pp.317-325).

Marcião

Marcião nasceu em Sínope, no Ponto (Ásia Menor), filho de ricos navegadores, estabeleceu-se em Roma no ano 138 d.C., e impactou a comunidade cristã romana de duas formas diferentes. Primeiro pela generosidade nas contribuições financeiras em prol das obras de caridade desta igreja, em segundo pelas suas doutrinas religiosas e por querer reorganizar essa comunidade cristã romana segundo sua visão de cristianismo, como uma religião totalmente nova e não como um desenvolvimento do judaísmo do tempo de Jesus. Ao utilizar a parábola neotestamentária de Lc 5,36-37, quando Jesus comentou que não se podia colocar vinho novo em odres velhos, para justificar sua visão de cristianismo separado dos judeus, Marcião entrou em choque com os presbíteros da comunidade cristã romana e foi expulso da mesma (ano 144 d.C.). A partir daí, instituiu sua própria igreja que se expandiu robustamente, como afirma Justino em 150 d.C., a ponto de constituir um perigo para a comunidade cristã no final do século II d.C. Em virtude dos embates dos marcionitas com Efrém, Rabbula e Teodoreto de Ciro, soube-se que a igreja marcionita resistiu no ocidente até o século III d.C. e no oriente até 450 d.C. (ALAND, 2002, p. 882).

O pensamento de Marcião foi considerado um fenômeno específico, a parte do gnosticismo: primeiro, em virtude de sua constituição de um cânon escriturístico próprio, negando todo o Antigo Testamento e assumindo somente o

²⁴ "A alegoria grega se desenvolvera já no século V a.C., com os filósofos pré-socráticos. Foi usada em larga escala por Filon Judeu, de Alexandria (30a.C.-45d.C.), que frequentemente a empregava para ler a filosofia platônica no texto do Pentateuco. Também São Paulo a utilizou (Gl 4,21-31) e, mais tarde, ela foi desenvolvida por teólogos cristãos, como Orígenes de Alexandria." (LAYTON, 2002, p. 323).

Evangelho de Lucas e os escritos paulinos segundo seu próprio interesse; também por elementos de sua doutrina e pela formação de uma igreja própria (DROBNER, 2001, p.142-143). Por outro lado, a sua doutrina apresentava uma alternativa surpreendentemente racionalizada dos mitos gnósticos, pois tinham as mesmas inquietudes, sendo assim foi considerado como um conhecedor dos gnósticos cristãos, mas não pertencente a este grupo (BRAKKE, 2013, p.152).

A doutrina de Marcião teve como base, primeira, o rechaço às Escrituras judaicas ou ao Antigo Testamento, pois dizia que as mesmas eram desnecessárias para os cristãos visto que o Antigo e Novo Testamento não eram complementares mais antitéticos (*As Antíteses*²⁵). Ou seja, para Marcião o Antigo Testamento mostrou a revelação de um deus para os judeus, o qual para criar o universo se utilizou de uma matéria não criada, que era o princípio do mal, e a prova disso era a queda dos anjos e dos homens. Sendo assim, este deus a governar por leis rígidas para manter a ordem no criado e estabeleceu sanções aos homens para que o seguissem. Em contraposição, Marcião apresentou o *Deus estrangeiro*, revelado somente por Jesus, pois esteve todo tempo desconhecido dos homens e do demiurgo. Deus bondade, onipotente e onisciente, que agiu nesse mundo imperfeito, apresentou-se como plenamente amor para a Redenção da humanidade presente neste mundo mal, marcado pelo legalismo ascético judaico (GILSON, 1995, p.27).

Esta segunda proposta doutrinária de Marcião, quando apresentou um Deus bondade e um Deus criador, adentrou uma discussão filosófica própria de sua época, de modo especial trazida pelos médio-platônicos Plutarco e Numênio, que, ao interpretar o *Timeu* de Platão, também colocavam ao lado do Deus Sumo Bem um deus inferior. Mas a solução marcionita não foi filosófica, mas sim de viés teológico. Tertuliano, maior opositor de Marcião, demonstrou ser impossível a existência de duas divindades de mesma grandeza, pois uma excluiria a outra (MORESCHINI, 2008, p.63-64).

Além disso, Marcião também defendeu a abstinência ao consumo de carne e vinho, além da abstinência sexual, para colocar fim a este mundo

²⁵ Tratado perdido de Marcião, no qual, segundo Tertuliano no livro *Contra Marcião*, era uma espécie de introdução ao novo testamento na qual o autor confrontava o Antigo testamento e o novo testamento, além de afirmar, de ordem dogmática e exegética, a doutrina do Deus redentor e do Deus criador.

opressor criado pelo demiurgo. Como também aceitava somente o batismo, e a eucaristia, sem vinho, como celebrações na sua igreja.

1.4 - Padres Apologistas - a defesa da fé que se transforma em pensamento e doutrina cristã

O primeiro e parte do segundo séculos da era cristã, como dito anteriormente (no item 1.1.2), viram, não de uma forma sistemática e organizada, mas sim conforme o anúncio do projeto de Jesus Cristo se desenvolvia, - em cada realidade, cidade ou cultura, homens e mulheres pregarem a “Boa Nova” (*Evangelion*), - ensinarem o que aprenderam de Jesus e escreverem textos sobre o que viram, ouviram e testemunharam.

Todavia a continuação dessa evangelização ganhou um corpo mais robusto e intelectualizado. Pois conforme a evangelização adentrava nos diversos ambientes do Império Romano, mais homens e mulheres, ou aderiam ou rechaçavam a fé cristã. Isto fez com que muitos intelectuais, principalmente no século II d.C., escrevessem críticas e sátiras ao cristianismo nascente, entre eles era possível citar: o relato do mestre do imperador Marco Aurélio, Frontão de Cirta (metade do século II), o sofista Luciano de Samosata (170) e do platônico alexandrino Celso (178), todos compunham obras com o objetivo de desqualificar os ensinamentos cristãos. Mas também, alguns intelectuais adentraram às fileiras da fé cristã e não só aderiram ao modo de vida e ensinamentos de Jesus Cristo, mas também tornaram-se fortes defensores desse ensino através dos seus escritos: "os cristãos cultos levaram a Igreja a sua erudição filosófica e retórica, começaram a impregnar dela a fé e, a fundamentar e defender sua racionalidade no debate com as religiões tradicionais²⁶" (DROBNER, 2001, p.85, tradução nossa).

Estes intelectuais cristãos foram chamados na tradição literária cristã de Padres Apologistas, pois

afirmaram que justamente a mensagem cristã é que constituía a verdadeira filosofia e, portanto, enfrentaram conscientemente questões filosóficas, procurando demonstrar que suas doutrinas de fé, que aos olhos dos pagãos pareciam novas e, portanto, de pouco significado, eram na realidade mais antigas do que toda a sabedoria grega e bárbara e, portanto ofereciam aquela verdade com a qual a tradição clássica se

²⁶ "los cristianos cultos llevaron a la Iglesia su erudición filosófica y retórica, comenzaron a impregnar de ella la fe y a fundamentar y defender su racionalidade em el debate con las religiones tradicionales"

afadigara sem chegar a resultados satisfatórios. Esse voltar-se à filosofia não era senão a consequência da inserção do cristianismo na cultura do seu tempo (MORESCHINI, 2013, p.70).

O uso de *apologias* (ἀπολογία = defender) pelos escritores cristãos já eram conhecidas desde o início da escrita, pois Paulo, no seu discurso no Areópago em Atenas, usou de uma apologia para falar sobre o "deus Desconhecido" (At 17,19-34) e os Evangelhos trouxeram vários discursos de Jesus defendendo uma crença, mais pura da Lei mosaica e dos ensinamentos do Pai, diferente da vivida pelos judeus de seu tempo. Mas os Padres Apologistas foram os que tornaram a apologia um gênero literário importante dentro do cristianismo, pois a partir deles essa forma literária passou a estar sempre presente nos escritos cristãos. Essas primeiras apologias foram em duas direções, contra os judeus e contra os pagãos. As apologias contra os judeus não eram anti-semitas, mas sim buscavam afirmar Jesus como Messias e que toda tradição do Antigo Testamento já anunciava a vinda de Jesus Cristo. Como os adversários judeus eram poucos, essas apologias não se desenvolveram muito, ressurgiram nas homilias de João Crisóstomo, bispo de Constantinopla (350-407) (DROBNER, 2001, pp.93-94).

A defesa da fé cristã diante dos pagãos foi o grande motivador dos Padres Apologistas, e algumas apologias eram destinadas aos imperadores romanos, pois eles eram os únicos que poderiam defender os cristãos contra as perseguições. Os objetivos fundamentais da apologética cristã eram três: defender o cristianismo dos ataques, por palavras ou obras, buscando convencer os leitores das injustiças apresentadas; expor a verdadeira realidade sobre os fatos para desqualificar as concepções equivocadas e sem conhecimento das práticas cristãs; fundamentar e justificar a fé cristã de modo racional para converter os adversários ao cristianismo (DROBNER, 2001, pp.95-96).

A melhor e mais antiga coletânea de manuscritos dos apologistas gregos do século II d.C. foi composto na Campadécia, em 941 para o arcebispo Aretas de Cesaréia, chamado *Codex Arethas*, e em virtude dele muitos textos chegaram aos tempos de hoje. Seis dos mais antigos apologistas são: Quadrato, Ásia Menor (123-124), escreveu uma *Apologia* ao imperador Adriano quando visitava a Ásia; Aristão de Pela, escreveu em 140, uma apologia, hoje perdida, contra o judaísmo, *Diálogo entre Jasão e Papisco sobre Cristo*; o retórico

Milcíades, da Ásia Menor, que no período do imperador Marco Aurélio, escreveu várias obras atestadas por Eusébio de Cesaréia, todas em defesa da filosofia cristã; Apolinário de Hierápolis, no tempo de Marco Aurélio, escreveu várias apologias e outras obras defendendo a fé cristã; Melitão de Sardes, na Lídia, entre a sua vasta obra literária, tem uma apologia (cerca de 172) ao imperador Marco Aurélio em que pela primeira vez foi apresentada a proposta da relação pacífica entre Império e cristianismo para promover a prosperidade; Aristides de Atenas, dirigiu uma súplica em favor da religião cristã ao imperador Adriano (117-138), texto que foi reencontrado na versão grega (DROBNER, 2001, p.96; ALTANER, 1988, pp.71-74).

Entre os diversos escritores do século II d.C. e início do século III d.C., alguns serão apresentados, destacadamente, pela importância na história dos escritos cristãos e também por serem textos que, na sua íntegra, chegaram até a atualidade e expressaram muito do pensamento cristão adentrando nos diversos ambientes do Império Romano: Justino de Roma (cerca de 165 d.C.), Irineu de Lião (130-208 d.C.) e Tertuliano (160-220 d.C.).

Justino, filósofo e mártir, era descendente de uma família greco-pagã de *Flavia Neapolis*, na Palestina. Ele mesmo contou que estudou com mestres estoicos, peripatéticos e pitagóricos, mas foi no platonismo que adentrou mais diretamente ao mundo das Ideias filosóficas. O modo com que narrou a fragilidade das escolas filosóficas pelas quais passou e a adesão ao platonismo, deixa claro sua harmonia e aceitação das teses médio-platônicas, difundidas na sua época e muitas presentes nos seus escritos. Posteriormente, retirou-se a Éfeso, e ali foi instruído por um ancião na vida espiritual e nos textos dos Profetas, tornou-se um defensor ferrenho do cristianismo, o mais importante apologista do século II. E para isso não negou sua formação anterior, mas sim utilizou da doutrina médio-platônica para "encontrar uma justificação para essa sua dupla atividade, de filósofo platônico e de filósofo cristão, na sua doutrina do *logos spermatikós*, do "logos seminal" (MORESCHINI, 2013, pp.72-73).

Justino ao afirmar, na segunda *Apologia*, "a semente do Logos [*Logos spermatikós*], que se encontra ingênita em todo gênero humano" (1995, II Apologia, 8,1), trouxe o termo da ética estoica, mas deu a sua própria interpretação, na qual afirmou que todo ser humano criado, tem em si, pela natureza as sementes do Verbo que os inspira. Ao falar sobre os grandes

filósofos que o inspiraram como Sócrates, Heráclito e os estóicos disse que eles perscrutaram as realidades divinas pelo intelecto, mas não conseguiram penetrá-la mais profundamente, pois não conheceram a Deus. Para Justino, Moisés foi o maior escritor antigo, mas foram os cristãos, ainda mais que os judeus, que aprofundaram-se, pois conheceram o Logos primogênito de Deus. Afirmou Justino "a nossa religião mostra-se mais sublime do que todo o ensinamento humano, pela simples razão de que possuímos o Verbo inteiro, que é Cristo, manifestado por nós, tornando-se corpo, razão e alma" (Segunda Apologia, 10,1). Dessa forma, a diferença entre a filosofia helenista e a filosofia cristã era que a primeira, pelo *logos seminal* tinha a sabedoria pela natureza, de modo obscuro, mas foram os cristãos que realmente se aprofundaram, por conhecerem o Cristo e possuírem a razão íntegra e plena (MORESCHINI, 2013, pp.73-74; ALTANER, 1988, p.79-80).

A doutrina do Logos, foi a principal de Justino, e ganhou um destaque maior, pois mostrou o seu esforço de englobar a história do helenismo e do judaísmo, através do logos seminal, no cristianismo. Ou seja, o agir de Deus na história, inspirando sábios, filósofos, profetas e todo o gênero humano, contemporizou-se no cristianismo não só como herdeiro da tradição judaica e sua história da salvação, mas também apresentou o helenismo e sua história espiritual como preparação para o cristianismo. A apologética de Justino mostrou que a história, desprezada pelos platônicos dentro da filosofia, foi um progresso contínuo do plano da salvação de Deus, que iniciara no judaísmo e helenismo, mas concretizou-se na manifestação do Logos, Jesus Cristo, na religião cristã. E dessa forma inseriu, também, no plano de salvação de Deus, todos os povos, gregos e bárbaros (MORESCHINI, 2013, pp.75-76). Moreschini, afirmou:

a doutrina do logos seminal, desenvolvida para iniciar um diálogo com a filosofia dos seus tempos, é típica de Justino: ele foi o primeiro escritor cristão que a empregou, abrindo assim à nova religião uma amplo horizonte missionário, que engloba não apenas a filosofia antiga, mas, de modo mais geral, as culturas mais variadas, dado que todas participam do único Logos divino. A grande abertura espiritual do filósofo cristão consiste na sua vontade de compreender e de reconhecer todas as partículas de verdade disseminadas nos sistemas da filosofia grega e nos escritos dos poetas clássicos (2013, p.77).

Entre tantas outras doutrinas e propostas apresentadas por Justino, nas três obras que chegaram ao nosso tempo, por não ter abandonado sua toga de filósofo, como afirmou no seu *Diálogo com Trifão*, Justino colocou a religião

cristã e a sua tradição sob a proteção da importante tradição filosófica grega antiga.

Outros dois autores cristãos importantes do século II e III, foram Irineu de Lião e Tertuliano. Ambos se destacaram, como Justino, pelo conjunto da obra e por apresentarem, à cultura cristã nascente, dentro da cultura da época, novas perspectivas de interpretação e construção de doutrinas, reconhecidas até os dias atuais.

Irineu de Lião

Irineu nasceu na Ásia Menor, no século II d.C., sem uma origem conhecida atualmente, sabe-se que foi discípulo de Policarpo, bispo de Esmirna, como atestado por ele mesmo: "Podemos ainda lembrar Policarpo, (...), foi estabelecido bispo na Ásia, na Igreja de Esmirna. Nós o vimos na nossa infância, porque teve vida longa e era muito velho quando morreu com glorioso e esplêndido martírio" (*Adversus haereses*, III, 3,4); ou ainda, no relato de Eusébio de Cesaréia: "Na carta a Florino, que acabamos de citar, Irineu faz menção de suas relações com Policarpo (...). Eu te vi [Florino], de fato, quando ainda criança, na Ásia menor, junto de Policarpo (...)" (*História Eclesiástica*, V,20,3-5). Possivelmente esteve em Roma, no pontificado de Aniceto (155-166d.C.), para estudar, antes de ir para Lião e Viena (MORESCHINI e NORELLI, 2014, p.309). Provavelmente chegou à Gália pelas vias comerciais romanas como era comum na sua época, e estabeleceu-se na Comunidade de Lugdunum (Lião atualmente) (DROBNER, 2001, p.147). Em 177 d.C. os cristãos de Lião enviam uma carta ao bispo de Roma, Eleutério (174-189 d.C.), recomendando a manutenção da comunhão com os montanistas²⁷ e neste texto havia um importante testemunho da comunidade a respeito de Irineu:

Suplicamos a Deus que agora e sempre nele te regozijes, pai Eleutério. Encarregamos de entregar-te essas cartas nosso irmão e companheiro, Irineu pedindo que o estimes enquanto zelador do testamento de Cristo.

²⁷ O movimento chamado Montanismo, surgiu em 170 quando Montano, em Ardabau, de Frigia, se declarou porta voz do Paráclito e que iria levar todo cristianismo à verdade plena. Esse movimento que foi declarado pelo cristianismo uma heresia, só se tem conhecimento pelos escritores cristãos que o combateram e pelos vestígios presentes nas obras de Tertuliano. O principal problema vivido pelo cristianismo dessa época é que a empolgação pelo retorno de Cristo enfraquecia, e um cristianismo institucional se organizava. Montano exorta ao retorno eminente de Jesus Cristo, para isso uma vida rigorosa e austera, baseada no distanciamento do mundo, pratica do celibato e continência sexual, muitas penitências, esmolas, e o martírio. Por recusarem a tradição profética, as Sagradas Escrituras e a autoridade eclesiástica, no século III serão condenados pelos primeiros sínodos da Igreja. (DROBNER, 2001, pp.144-145).

Se soubéssemos que a posição social traz justiça para alguém, nós o apresentaríamos primeiro enquanto sacerdote da Igreja, o que de fato ele é" (História Eclesiástica, V,4,2).

Retornando desta missão em Roma, Irineu foi eleito bispo de Lião, sucedendo o episcopo Fontino (Pontino) que padecera junto com muitos cristãos de Lião e Viena sob a perseguição desencadeada pelo Imperador Antonino Vero (História Eclesiástica V,1,1-63). Outra notícia datada a respeito de Irineu, foi de uma carta enviada ao bispo de Roma, Vitor (189-199 d.C.) em relação à excomunhão às Igrejas da Ásia que celebravam a Páscoa segundo a data hebraica e não num domingo. Irineu aconselhou ao bispo Vítor que revisse sua decisão para restabelecer a paz entre as Igrejas, como Aniceto o fez no tempo de Policarpo (História Eclesiástica, V,24,11-18; QUASTEN, 2004, p.288; MORESCHINI e NORELLI, 1996, p.310). Depois deste fato os relatos históricos sobre a vida de Irineu tornaram-se incipientes, pois até a causa de sua morte ficou em dúvida, pois o martírio só apareceu, posteriormente, com Jerônimo afirmando ter sido em 200 d.C. (DROBNER, 2001, p.147) e no relato de Gregório de Tours (538-594), *História francorum* 1,27 (QUASTEN, 2004, p.288), mas de Eusébio de Cesaréia, que coletou muitos dos seus textos e da sua vida, este nada relatou em relação à sua morte ou martírio.

Irineu de Lião foi considerado dentro dos estudos patrísticos, o elo de ligação entre o século II d.C. e III d.C., ou melhor, um intermédio entre os padres apostólicos e as escolas teológicas. "A figura de Irineu interessa por muitos aspectos, e singularmente por sua privilegiada situação - espacial e cronológica - entre as Igrejas do Oriente e Ocidente" (ORBE, 1969, p.3). Como heresiólogo foi inestimável, pois tem a melhor teologia heterodoxa dos dois primeiros séculos, e desmascarou o caráter pseudo-cristão da gnose. Como teólogo, foi o fundador da teologia cristã, sem deixar-se seduzir pela especulação,

A ciência infla, mas a caridade edifica. Com efeito, não há orgulho maior do que se julgar melhor e mais perfeito do que o próprio criador, modelador, doador do hálito de vida e do próprio ser. É melhor, repito, que alguém não saiba absolutamente nada, sequer um motivo do por que foram criadas as coisas e acreditar em Deus e perseverar no amor do que encher-se de orgulho por motivo desta pretensa ciência e afastar-se deste amor que vivifica o homem. É melhor não querer saber nada a não se Jesus Cristo, o Filho de Deus, que por nós foi crucificado, do que, por causa da sutileza das questões e das muitas palavras, cair na negação de Deus (*Adversus haereses*, II, 26,1).

Mesmo tendo receio pela teologia especulativa, Irineu foi o primeiro a formular com termos dogmáticos toda a doutrina cristã. Seu pensamento abarcou todo o conjunto da teologia dogmática e o seu domínio das Escrituras²⁸, citando muitos dos textos da *Septuaginta*, referente ao Antigo Testamento, e todos os livros neotestamentários²⁹. Muitas foram as obras de Irineu de Lião, escritas em grego, sua língua materna, Eusébio de Cesaréia lista algumas das quais restaram alguns trechos ou somente a referência: duas cartas a Florino, *Sobre a Monarquia* e *Sobre a Ogdoadá*; uma carta a Blastus, *Sobre o cisma*; uma carta ao bispo de Roma, Vitor, pedindo a condenação dos escritos de Florino e outra sobre a festa da Páscoa; um tratado *Sobre o conhecimento* e um pequeno livro, possivelmente coleção de sermões (QUASTEN, 2004, p.294).

A obra intitulada *Denúncia e refutação da falsa gnose*, geralmente designada *Adversus haereses*, tem uma cópia latina, bastante literal, que foi anterior ao século IV, mas sobre esta será comentado no terceiro capítulo deste trabalho monográfico. Outra obra completa de Irineu, que fora reencontrada 1904 numa versão armênia, foi a *Demonstração da pregação apostólica*. Esta fora citada por Eusébio de Cesaréia, mas estava perdida (ALTANER, 1972, pp.120-121).

A *Demonstração da pregação apostólica* foi endereçada a um cristão de nome Marciano e apresentava um compêndio dos pontos capitais da fé, sendo assim um catecismo, mas não um texto de catequese para catecúmenos, mas sim para cristãos. O texto era composto por duas partes (3-41 e 42-97), precedido de uma introdução (1-3) e finalizado por uma conclusão(98-100). A introdução apresentava um compêndio da fé e dos dogmas cristãos, ou seja, a *regula fidei*, a qual foi desenvolvida por Irineu na primeira parte do texto, narrando toda a história da salvação através da Escritura, além de destacar a fórmula trinitária batismal e seu fundamento. Na segunda parte o autor tratou, com clareza, de como as promessas feitas no Antigo Testamento, foram cumpridas por Jesus Cristo, Filho de Deus, Logos encarnado. Finalizou com uma exortação à fidelidade da pregação apostólica e, do afastamento aos hereges e incrédulos

²⁸ Termo cunhado pelo próprio Irineu de Lião para dizer o conjunto do Antigo e do Novo Testamento.

²⁹ "É impressionante a cultura bíblica de Irineu citando praticamente todos os livros bíblicos, com exceção apenas de Ester, Crônicas, Eclesiastes, Cântico dos cânticos, Jó, Abdias e Macabeus (do AT), e Filemon e 2 Carta de João (do NT)" (H. Ribeiro, p.16, in: Irineu de Lião, *Contra as heresias*, Paulus, 1995).

(MORESCHINI e NORELLI, 2014, p.319; *Demonstração da Pregação Apostólica*, 2014, pp.56-61). Neste texto predominou a exposição cristológica e soteriológica, sem substanciais acréscimos teológicos dos apresentados na *Adversus haereses*, principalmente por ser um texto de apresentação dos fundamentos da fé.

Tertuliano

Quinto Sétimo Florêncio Tertuliano, original de Cartago, nasceu em 160 d.C. de família pagã. Como era oficial do exército romano, seu pai gozava de grande influência e proporcionou ao filho abundante formação retórica, de jurisprudência e de língua grega. Nada se soube sobre sua conversão ao cristianismo, mas seus primeiros escritos datam de 197 d.C. Desse período em diante, muitos foram os escritos, principalmente apologéticos, contra pagãos, judeus, gnósticos e hereges, além de textos sobre prática religiosa cristã. Por achar o cristianismo um pouco laxista em relação à penitência, aproximou-se do rigorismo de Montano e no ano 213 d.C. rompeu definitivamente com o cristianismo e no ano de 220 d.C. perdeu-se por completo do destino de Tertuliano, que possivelmente, morreu em Cartago com 63 anos (DROBNER, 2001, p.187).

Juntamente com Agostinho, Tertuliano foi o escritor eclesiástico latino de maior originalidade e personalidade. Marcado, principalmente, pelo ardor religioso, penetrante inteligência, arrebatadora eloquência e extraordinária erudição. As suas trinta e uma obras catalogadas comprovaram a sua influência na cultura cristã latina, principalmente nas centenas de neologismos que criou. E suas obras foram divididas em três partes³⁰:

Escritos dogmáticos-polêmicos. Cuja obra de destaque foi *De praescriptione haereticorum* (ca. 200-206), na qual, usando um recurso jurídico da época, a prescrição, Tertuliano afirmou, contra os hereges, que Cristo incumbiu os apóstolos da pregação e estes confiaram a doutrina às comunidades por eles fundadas. Sendo assim, a doutrina da Igreja era apostólica, pois vinha de Cristo; e Cristo a recebeu de Deus. Desta forma os hereges não tinham autoridade de interpretar as Escrituras, pois isto só competia à Igreja. Decorrendo, assim, que

³⁰ Divisão elaborada com base na descrição de: LIÉBAERT, 2000, pp.73-85 ; ALTANER, 1988, pp. 240-245).

estes não tinham autoridade de refutar a fé católica utilizando os textos bíblicos. Também, nesta obra, condena trinta e duas heresias. Além desta, outras obras se destacaram: o *Adversus Marcionem* (207), sua maior obra, na qual condenou as teses de Marcião; o *De baptismo* (ca. 198-200) foi o primeiro escrito, no cristianismo, sobre o Batismo e também sobre qualquer sacramento até o Concílio de Nicéia; a *Adversus Praxean* (ca. 213), sua principal obra teológica, já no seu período montanista, na qual apresentava a exposição mais clara, pré-nicena, da doutrina eclesiástica sobre a Trindade, onde Tertuliano cunhou o termo *trinitas*, além de apresentar sua Cristologia.

Escritos morais e ascéticos. No período católico, a principal obra foi *De paenitentia* (ca. 203), que tratou do espírito e prática da penitência antes do batismo, e também da prática da segunda penitência, em virtude de um “pecado grave” (apostasia, homicídio e adultério) cometido depois do batismo. No período montanista, a obra de maior destaque foi *De pudicitia*, onde atacou violentamente a Igreja, por esta se dar ao direito de perdoar pecados e afirmou a irremissibilidade dos pecados de homicídio, fornicção e apostasia. Neste livro ficou clara a sua posição totalmente montanista.

Escritos apologéticos. Destes o maior destaque foi para o *Apologeticum* (ca. 197), considerado sua obra-prima, o qual ele dirigiu aos governadores das províncias romanas. Nele, Tertuliano, num tom jurídico, censurou os processos dos pagãos contra os cristãos, pois eram fundamentados em suspeitas iníquas. Mas, ao mesmo tempo que combateu o paganismo, também defendeu ardentemente a fé cristã e a vida das comunidades. Demonstrou que o cristianismo não era uma filosofia, mas sim a Revelação Divina.

Se na apologética grega de Justino, houve uma busca por aproximar a filosofia pagã das ideias cristãs, na vasta obra escrita de Tertuliano, um dos principais apologistas latinos, ocorreu o inverso, uma posição clara contra a filosofia grega e a cultura greco-romana, como afirma no *Apologético* (cap. 46,18),

o que têm em comum o filósofo e o cristão, os discípulos da Grécia e os do céu, aqueles que se atarefam pela glória e os que o fazem pela vida, os que agem com as palavras e os que agem com os fatos, quem destrói e quem edifica, quem falsifica e quem restabelece a verdade, quem dela se apropria e quem a guarda? (MORESCHINI, 2013, p.192).

Este enfrentamento de Tertuliano contra o helenismo e a filosofia pagã antiga, marcou uma outra frente de encontro entre o cristianismo e a cultura clássica imperial. Pois se os apologistas gregos buscavam dar ao cristianismo a sólida base da filosofia pagã clássica, a apologia de Tertuliano buscou, na própria racionalidade da fé cristã e na Escritura esse embasamento. Por isso nos escritos apologéticos o Cartaginês, este buscou mostrar a impotência da filosofia pagã, tanto pela sua busca inveterada pela verdade, prescindindo da Revelação, quanto pela necessidade de se apoiar na *curiositas*, curiosidade.

No decorrer dos dois primeiros século da era cristã, a fé deixou de ser uma experiência vivida com o Mestre Jesus Cristo e testemunhada por todo o mundo como mandato, para transformar-se em textos escritos e refletidos intelectualmente, como foi relatado neste capítulo. Desta forma, textos que antes serviam para relatar as vivências e experiências de fé, transformaram-se em Escritura. As pregações, catequeses e testemunhos de tudo que Jesus e seus seguidores fizeram, foram assumidos como ensino e tradição dos apóstolos. As interpretações alegóricas, misturadas a filosofias diversas e outras vivências culturais, como foram os textos de Basíledes, Valentin, Marcião e tantos outros grupos gnósticos, foram considerados controversias e interpretações equivocadas. O que antes tinha intuito de transmitir uma boa nova para todos, passou a ser usado, pelos padres apologistas, para defesa e guarda da fé cristã.

Este processo de escrita, reflexão sobre a fé, aprofundamento e construção de um pensamento cristão, não foi orquestrado pelo cristianismo nascente, mas não se desenvolveu sem conflitos e questionamentos. Pois conforme os cristãos adentravam as diversas realidades das fronteiras do Império Romano, novas questões surgiram. Primeiramente os judeus e a separação de um movimento judaico-cristão que nasceu no seio do judaísmo, mas com Paulo e outros se afastou, pois viram em Jesus Cristo, não somente o Messias esperado, mas também alguém que os conduzia à descoberta e à evangelização de todos os povos. A cultura helênica foi se misturando com os ensinamentos cristãs, pois escravos e livres, letrados e analfabetos, homens e mulheres, classes mais elevadas e muitos pobres, foram conquistados pelo testemunho dos apóstolos e pelas palavras de Jesus. Mas em cada um havia a raiz da sua cultura e forma de interpretar, isso deu ao cristianismo, nos seus primeiros séculos, uma

possibilidade de inserção em vários ambientes, mas também interpretações e vivências as mais diversas possíveis. Ao mesmo tempo que gerou conflitos, embates e perseguições.

Os gnósticos, foram um grande exemplo disso, pois o seu maior desenvolvimento ocorreu dentro das comunidades cristãs, não só partilhando das Escrituras, como também participando das Comunidades, das celebrações e ritos. Contudo conduziram suas reflexões seguindo filosofias e modelos próprios de interpretação. Montanistas e docetistas³¹ utilizaram-se da doutrina cristã, mas a modificaram conforme sua interpretação, quer para um maior rigorismo, como os montanistas e marcionitas, como para uma outra forma de compreender a Encarnação de Jesus, separando a divindade da humanidade, segundo os docetistas. Contudo, muitos desses grupos que pensavam e interpretavam de outras formas o ensinamento cristã nascente foram expulsos das comunidades e também tidos como controversos. A ponto de alguns constituírem grupos secretos para os estudo das suas doutrinas ou até organizarem outro seguimento religioso fora do cristianismo.

Portanto, como toda a cultura dos séculos I a.C. até III d.C. passaram por mudanças consideráveis, pois o Platão lido na Academia ganhou novas interpretações, as teses de Aristóteles, Zenão, Crisipo e Epicuro, dentre outros, foram interpretadas de outras formas e com perspectivas diferentes, como será apresentado no próximo capítulo. Também os ensinamentos de Jesus Cristo e de seus discípulos também passaram pelo processo evolutivo do pensamento, das diversas interpretações, da influência da cultura onde eram ensinadas. Mas isso não fez com que a fé se dissolvesse, mas sim, como visto neste capítulo, ela ganhou novas perspectivas neste processo reflexão. A apologética cristã teve um amplo desenvolvimento em busca de preservar a *regula fidei*, que distanciou-se de afirmar-se como uma filosofia cristã, em Justino e nos primeiros apologistas, para descobrir que mais importante que filosofia e cultura greco-romana, era a Revelação de Jesus Cristo, testificada por Tertuliano. Neste meio inseriu-se Irineu de Lião, num misto de defesa da fé e de estabelecimento das balizas cristãs. Irineu refutou os gnósticos não somente por apresentarem doutrinas diferentes, mas também, por que nas diversas comunidades, introduziam formas culturais e

³¹ Docetismo, uma controvérsia surgida dentro do cristianismo nos seus inícios. Sobre ele será comentado mais claramente no terceiro capítulo.

religiosas diversas. Mesmo assim, a história do cristianismo confirma que muito da cultura da época interferiu no desenvolvimento de muitas comunidades, da doutrina, das interpretações das Escrituras, nas celebrações, ou seja, na Igreja como um todo.

2 - O desenvolvimento do pensamento cultural clássico na era imperial romana

Não obstante que na história da dominação romana na Antiguidade, muitas realidades podiam ser destacadas, pretende-se neste momento apresentar o desenvolvimento do pensamento no período imperial romano, de modo especial, seu surgimento no I a.C. e desenvolvimento nos séculos I e II d.C. Pois se até o período helenístico as escolas filosóficas e o pensamento desenvolveram-se numa vertente, de modo especial tendo Atenas como grande centro do desenvolvimento intelectual, na era imperial as escolas deixaram de ser ambientes para se aprender a arte do pensar e refletir, argumentar, do diálogo e das discussões, para tornarem-se lugares do ensino de filosofia, ensinar o pensamento e as ideias apresentadas pelos filósofos nos séculos anteriores. A destruição de Atenas, por parte de Silas (87 a.C.), e outras questões históricas, motivaram o surgimento de muitas escolas em outros ambientes do Império Romano, tendo como grandes centros a Ásia, Alexandria e Roma.

O ensino vai consistir em explicar os textos das 'autoridades', por exemplo os diálogos de Platão, os tratados de Aristóteles, as obras de Crísipo e de seus sucessores". Neste ambiente escolar, há uma busca por satisfação em adquirir o conhecimento dos dogmas e propostas dos grande autores, há um interesse pela cultura geral, e por aprofundar-se nela para "um esforço de progresso espiritual, como um meio de transformação interior (HADOT, 2008, pp. 216-217).

Numa análise geral, o complexo quadro das correntes filosóficas no período imperial, "parece apresentar nada mais que uma sequência de tentativas de repropor e repensar velhas posições, que raramente parecem avançar" (REALE, 2008, VII, p.xv). E caminhou com convicções e teorias cada vez mais diluídas, emergindo um eclético pensamento surgido da mistura de várias doutrinas de várias escolas, num denominador comum, foi esse labirinto de escolas, movimentos e correntes de pensamento que caracterizaram a tardia antiguidade greco-romana. O fio condutor desse labirinto foi o chamado *médio-platonismo*, que se desenvolveu do século I a.C. até III d.C., e consistia na substituição dos sistemas helenistas pelo ensino de Platão no período imperial tardio. "Esses platônicos empenhavam-se por acomodar dentro de um único sistema as exposições diversificadas de Platão nos seus diálogos e, por meio disso, na sua convicção, tornar a filosofia de Platão propriamente passível de ser ensinada" (ERLER, 2002, p.20). Essas interpretações de Platão estavam na

intermédia do antigo platonismo e do novo platonismo, "é a esse platonismo 'do meio' que se remetem os Padres da Igreja para elaborar racionalmente a mensagem evangélica" (REALE, 2008, VII, p.xviii).

O método mais utilizado nessas escolas da era imperial foi a leitura e comentários exegéticos dos textos. Se Platão e Aristóteles, por exemplo, dialogavam com seus discípulos, num exercício de fala e escuta, com uma metodologia baseada na oralidade, nesse período imperial a leitura da filosofia registrada em escritos e a explicação do professor para os alunos passou a ser a forma de ensino do pensar. O registro escrito teve um sentido autoritativo no ensino, e os manuais e resumos passaram a ser utilizados amplamente (HADOT, 2008, pp.219-220).

Porém os comentários aos textos filosóficos consagrados seguiram duas etapas, uma interpretação técnica, mas em conjunto com uma interpretação alegórica. "Ensinar filosofia, mesmo lendo e comentando os textos, é, simultaneamente, ensinar um modo de vida e praticá-lo" (HADOT, 2008, p.222). Ou seja, o estudante fazia um itinerário espiritual ascendente conforme adentrava o estudo das diversas partes da filosofia, cada comentário era um exercício espiritual, "não só porque a investigação do sentido de um texto exige qualidades morais e modéstia e de amor pela verdade, mas também porque a leitura de cada obra filosófica deve produzir uma transformação no ouvinte ou no leitor do comentário" (HADOT, 2008, p.224).

Neste período imperial os principais estudos eram em torno do platonismo, aristotelismo, estoicismo, epicurismo, tendo pequeno destaque ao cinismo e ceticismo. Mesmo que dominados pela forma médio-platônica de interpretação e leitura dos textos, cada escola prezava por ler os seus autores consagrados e comentá-los. Eram escolas privadas, mantidas por ricos pagãos, ou até organizadas pelo próprio Império, nas grandes cidades e regiões, facilitando a proximidade do ensino a muitas pessoas. Dessa forma, para um maior balizamento do pensamento desenvolvido nesse período, apresentar-se-à as principais características das escolas e autores que tiveram destaque.

2.1 - Filosofia como modo de vida: Cinismo e Ceticismo

2.1.1 - Cinismo

Antístenes³², filósofo relevante entre os "socráticos menores", colheu tantos benefícios junto aos discursos de Sócrates, que indicava, posteriormente, aos seus próprios discípulos, serem condiscípulos de Sócrates. A base do modo de vida que fundou, foi colhido dos pensamentos socráticos, como testemunhou Diógenes Laértios: "de Sócrates ele aprendeu a resistência e emulou-lhe a impassibilidade, dando início assim à filosofia cínica" (2008, VI, 1). Além disso, o que o motivou fundamentalmente no pensamento socrático, foi a total liberdade, que para ele era a síntese da "extraordinária capacidade de autodomínio, a força da alma, a admirável capacidade de suportar as fadigas, a capacidade de bastar-se a si mesmo" (REALE, 2009, II, p.167).

A escola cínica iniciou-se com o pensamento e atitudes de Antístenes, que "conversava habitualmente no ginásio de Cinosarges [cão ágil], a pouca distância das portas [Atenas], e algumas pessoas pensam que a escola cínica derivou o seu nome de Cinosarges", mas também "o próprio Antístenes recebeu o nome de 'cão puro e simples'" (DIÓGENES LAERTIOS, 2008, VI, 13), a palavra cínico deriva de cão. A sua filosofia veio acompanhada de um modo de vida, próprio do período helenístico, compôs várias obras³³ tendo como base o pensamento socrático de vivificar a sociedade, purificar a *pólis*, fortalecer as leis e estimular a vida civil, mas distorceu o pensamento de Sócrates para sublinhar os aspectos individualistas, anti-sociais e antipolíticos, conduzindo seus seguidores a um conceito de *não-ter-necessidade-de-nada* (REALE, 2009, II, pp.176-177).

Mas também praticou a sua forma de pensar, pois como se nomeava bárbaro, viveu diferente dos áticos, localizou-se num ginásio, em Atenas, destinado aos bárbaros como movimento de crítica às elites atenienses, também "foi o primeiro a dobrar o manto e a vestir somente essa roupa, e usar um bastão e uma sacola" (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, VI, 13), dirigia-se a todos, de modo especial para os que não pertenciam à elite ateniense, aos denominados maus, e dizia: "os médicos também encontram-se com os doentes, mas nem por isso

³² Antístenes era filho de ateniense, mas de mãe provinda da Trácia, viveu aproximadamente entre 446-366 a.C., e Sócrates elogia sua bravura nos combates em virtude da mistura sanguínea. Foi ouvinte, primeiramente do retor Gorgias, mas colheu frutos como ouvinte de Sócrates. (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, VI, 1)

³³ Diógenes Laértios afirma serem 10 volumes (2008, VI, 15-18)

contraem febre" (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, VI, 6). "A ruptura do cínico com o mundo é radical. O que ele rejeita é o que os homens consideram as regras elementares, as condições indispensáveis da vida em sociedade, a propriedade, o governo, a política" (HADOT, 2008, p.162).

Diógenes³⁴, o cão, como se auto-denominava, foi o representante mais singular e o grande símbolo do movimento cínico. Conseguiu levar as teses apontadas por Antístenes a um rigor e coerência tão radicais, que fora por séculos tido como extraordinária suas interpretações.

Ao afirmar que "era um homem sem cidade, sem lar, banido da pátria, mendigo, errante, na busca diuturna de um pedaço de pão" (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, VI, 38), Diógenes infringiu a visão clássica de homem grego, para propor um novo paradigma que atravessaria o período helenístico e imperial, como um anseio. Pois ao afirmar, com uma lanterna, à luz do dia, "procuro o homem", Diógenes buscou

"o homem que viva segundo a sua mais autêntica essência, procuro o homem que além de toda exterioridade, de todas as convenções ou de todas as regras impostas pela sociedade e além do capricho do destino e da fortuna, reencontre a sua natureza genuína, viva em conformidade com ela e assim seja feliz, como diz o seguinte testemunho: 'Diógenes proclamava frequentemente que os deuses haviam concedido aos homens meios fáceis de vida, porém os homens perderam de vista esse benefício, pois necessitam de bolos de mel, de unguentos e de coisas semelhantes (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, VI, 44)'" (REALE, 2011, V, p.24).

Se em Sócrates a natureza do homem era sua alma, que o distinguiu de todas as coisas, pois o capacitava de inteligência e consciência (REALE, 2009, II, pp.91-93), e Antístenes reafirmou a visão socrática de forma vacilante; em Diógenes se afirmou que a harmonia da alma era o objetivo da vida moral e a saúde da alma eram os exercícios físicos, sendo assim, "as necessidades elementares do *ser animal* acabam, aos seus olhos [Diógenes], transformando-se nos fundamentos dos quais extrai as regras do viver" (REALE, 2011, V, p.25). Esta instância naturalista, ou até materialista, do ser humano, suplantou o espiritual. Diógenes Laértios citou a esse respeito: "Diante das súplicas de Hegesias para que lhe emprestasse um de seus escritos, Diógenes disse: 'És um

³⁴ Diógenes nasceu em Sinope, possivelmente exilado por uma fraude de falsificação financeira, viveu em Atenas e Corinto. Diógenes Laértios afirma que Diógenes morreu, em Corinto, no mesmo dia que Alexandre Magno, morreu na Babilônia; além de afirmar que ele era velho na Olimpíada CXIII, 324-321 a.C. (VI, 79).

tolo Hegesias; preferes os figos secos reais, e não os pintados, porém queres adquirir a prática da vida nos livros, e não na realidade cotidiana" (2008, VI, 48).

A filosofia cínica, mesmo não se encaixando na estrutura escolar da época helenística, pois Antístenes, Diógenes, Crates, Hipárquia, entre outros, não deram nenhum ensino escolar, tornou-se um movimento escolar reconhecido pela Antiguidade em virtude da existência da relação mestre e discípulo, com um discurso filosófico reduzido ao mínimo necessário para ser reconhecido como filosofia. Mas realmente a filosofia cínica foi uma escolha de vida (HADOT, 2008, p.163). Mesmo não justificando suas afirmações em tratados filosóficos, e não se utilizando de uma estrutura lógica argumentativa, houve conceitos próprios do cinismo: "a ascese, a ataraxia (ausência de perturbação), a autarquia (independência), o esforço, a adaptação às circunstâncias, a impassibilidade, a simplicidade ou ausência de vaidade (*atyphia*), o impudor" (HADOT, 2008, p.164). Além desses, a liberdade da palavra ou no uso da palavra (*parresía*), a contestação das regras impostas pela sociedade grega (*anaíde*), exercício (*àskesis*) e fadiga (*pónos*), pois como afirma Diógenes: "o exercício é duplo, espiritual e físico. na prática do exercício físico, formam-se pensamentos que tornam mais ágil a atuação da virtude" (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, VI, 70).

Mesmo sendo um movimento que não alcançou a vitalidade de outras filosofias helenísticas, o cinismo por denunciar extrema e acidamente três grandes ilusões do homem grego - a busca do prazer, apego aos bens e às riquezas, e a sede de poder - acabou perdurando todo período helenístico e chegando à era imperial romana, ou seja, sobreviveu de alguma forma a toda Antiguidade. De modo especial, essas contestações do cinismo continuaram presentes no Jardim de Epicuro, nas dúvidas de Pirro e no Pórtico de Zenão, o qual foi discípulo de Crates, por isso o estoicismo foi o maior herdeiro das teses cínicas (REALE, 2011, V, pp.46-47).

No período imperial greco-romano, o cinismo continuou seu movimento de pensamento e vida prática, mas sem o vigor de Diógenes e Crates, pois houve relatos de pessoas que se nomearam cínicas até o século VI d.C., embora todos sem grande expressão. O que pode ser notado, no pensamento greco-romano imperial, de herança cínica, foi primeiro a forma literária da filosofia, a *diatribe*, desenvolvida pelos cínicos, "consiste numa composição breve, geralmente de forma dialógica, de caráter predominantemente ético, muitas vezes com o tom de

paródia, mordaz e polêmico" (REALE, 2014, IX, pp.73-74). Outra característica presente neste período foi a doutrina cínica, que por vezes era reeditada e rerepresentada por algum pensador, mas sem grande expressão, ou ainda chegou-se a elaborar alguns pontos do radicalismo cínico, mas com pouco vigor. Quanto ao modo de viver cínico, como terceira consideração, esse sim renasceu muito vigorosamente no período imperial romano. Sendo assim, o aspecto prático do cinismo que teve uma grande importância e angariou muitos adeptos, quer alguns mais compromissados outros aventureiros, mas espalhou-se pela Antiguidade tardia.

2.1.1 - Ceticismo

Pirro de Élis³⁵ não pretendeu organizar uma escola filosófica, nem formar discípulos, e menos ainda constituir uma estrutura dogmática, pois nunca escreveu seus pensamentos. Pautava-se, essencialmente, por um ideal, a *indiferença*, que para Pirro era "desvencilhar-se inteiramente da debilidade humana" (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, IX, 66). O que chegou ao período imperial e aos tempos atuais do pensamento de Pirro foram recolhidos por seu seguidor Tímon.

Pirro construiu uma regra de vida e uma sabedoria tendo como fundamento a convicção de que era possível ao homem viver uma vida feliz, mesmo sem a verdade e sem valores, o que para o racionalismo grego não era possível. "O fim da filosofia de Pirro consiste em firmar-se em um estado de igualdade perfeita consigo mesmo, de indiferença total, de independência absoluta, de liberdade interior, de impassibilidade, estado que ele considera divino" (HADOT, 2008, pp.167-168). Mas isto ele alicerçou em três vivências fundamentais: participação na expedição de Alexandre; o encontro com a sabedoria oriental; as bases filosóficas gregas, das quais tirou o instrumental para sua regra de vida (REALE, 2011, VI, pp.136-137).

A expedição de Alexandre pelo Oriente marcou toda história helênica, pois possibilitou o desvelar de um novo mundo, nova cultura, outras formas de

³⁵ Pirro nasceu em Élis ou Élide, possivelmente entre 365 e 360 a.C., cidade na qual Fédon fundou uma escola socrática. Viveu pobremente como pintor e depois dedicou-se à filosofia quer numa escola socrática, depois megárica e por fim conheceu Anaxarco de Abdera que o apresentou a teoria de Demócrito. Juntos participaram da expedição de Alexandre Magno ao Oriente (334-324 a.C.), retornou a Élide onde viveu e ensinou sua nova visão da vida, mas não deixou nada escrito. Morreu entre 275 e 270 a.C.

vida e organização, entre outros. Pirro não acompanhou essa expedição como espectador, mas sim como pensador e acompanhado de seu mestre Anaxarco, essas descobertas possibilitaram o amadurecimento do pensamento, pois o desmontes dos dogmas gregos e as novas perspectivas que se abriram, mudaram não só a história grega, como também um modo de conceber e pensar a vida.

Pirro, nesta expedição pelo Oriente, teve um grande contato com os *ginosofistas*, "uma espécie de sábios da Índia, que levavam uma vida tipo monástica, toda voltada à superação das necessidades humanas, ao exercício de renúncia das coisas e à conquista da impassibilidade" (REALE, 2011, VI, p.138). E foi essa experiência que estimulou-o filosoficamente a seguir o caminho do agnosticismo (*akatalepsia*³⁶) e da suspensão do juízo (*epoché*³⁷). Porém os instrumentos conceituais necessários para Pirro construir sua filosofia vieram das suas raízes gregas, de modo especial da escola megárica e da escola atômica.

Um expoente do ceticismo no período imperial romano foi Sexto Empírico³⁸, possível médico da escola empírica, foi um grande divulgador do pensamento cético na era cristã, de modo especial pelas suas críticas às correntes filosóficas da época. Grande parte dos seus escritos eram de oposição ao estoicismo e epicurismo, mas também ao médio-platonismo. Foi nesses embates com outras escolas filosóficas que Sexto Empírico apresentou o seu pensamento, pois não compôs muitos textos originários, mas sim reproduziu a filosofia cética que chegou até ele e questionou os dogmáticos, ou pensadores que seguiam outra forma de filosofia.

Mas sua principal contribuição foi ao próprio ceticismo, pois somou às suas poucas definições filosóficas, e interpretou-as numa perspectiva empirista. Para tanto, ele utilizou-se da definição de Pirro ao tratar da realidade das coisas, na qual afirmava que eram dissolvidas no seu aparecer e na afecção aos sentidos, uma visão dualista do fenômeno. Sexto Empírico argumentou esta visão nos dois trechos abaixo, *Esboços pirronianos*, I,9 e *Contra os matemáticos*, VII,368 e 383:

³⁶ irrepresentabilidade ou incompreensão das coisas (REALE, 2011, VI, p. 139)

³⁷ *epoché* coincide com *adoxía*, ou seja, "a atitude peculiar do sábio que deve, justamente ser tal, permanecer sem opinião renunciando a todo juiz (seja afirmativo, seja negativo) em face da realidade" (REALE, 2014, IX, p.10)

³⁸ Sexto Empírico provavelmente nasceu em 200 d.C., sem origem e local de atuação definidos. Possivelmente era um médico e pertenceu a escola médica empírica.

À palavra fenômeno damos o significado de "dados dos sentidos", e por isso contrapomos a estes as "percepções do intelecto" (REALE, 2008, VII, p.170).

Os fenômenos asseguram apenas o fato de aparecerem e não têm, além disso, a força para mostrar que existem realmente (REALE, 2008, VII, p.172).

A representação é efeito do objeto representado, e o objeto representado é causa da representação e capaz de impressionar a faculdade sensitiva, enquanto o efeito é diferente da causa que o produziu. De onde, o intelecto, quando entra em contato com as representações, receberá os efeitos dos objetos representados, mas não esses mesmos objetos externos (REALE, 2008, VII, p.172).

Neste sentido, ao definir o conceito de *fenômeno*, e usando com exemplo o conceito grego, Heidegger afirmou: "fenômeno designa um bem, que se deixa e faz ver como se fosse um bem, mas 'na realidade' não é assim como se dá e apresenta" (2012, pp.67-68), esta foi a reformulação do ceticismo que Sexto Empírico empreendeu, surgiu a partir de sua nova compreensão do fenômeno, que passou a ser a afecção de um sujeito e se contrapondo ao objeto existente externo ao sujeito (ERLER, 2005, pp. 197-214; LANDESMAN, 2006, pp.84-91; REALE, 2008, VII, pp.169-180).

2.2 Epicurismo

Epicuro³⁹, quando chegou a Atenas em 306 a.C., para estabelecer nesta *pólis* sua Escola, ou seu Jardim, encontrou um momento turbulento na história política e intelectual da *pólis* e da vida dos gregos, pois estavam sob o domínio expansionista dos macedônios. Alexandre, o grande, havia conquistado e condicionado todo território grego a viver segundo o seu domínio, e chegou até exigir que o considerassem como um deus (SPINELLI, 2009, pp.93-95). Desse modo, as duas bases primordiais na filosofia epicurista - uma, a volta do ser humano para o cuidado e valorização de si mesmo como primordial, em detrimento do cuidado da *pólis*, e outra, a partir do auto conhecimento dispor-se mais livremente às relações pessoais, cultivando a amizade (*philia*) – encontraram nessa realidade um solo fértil para desenvolverem-se. O objetivo de

³⁹ Epicuro nasceu em Samos, por volta de 341 a.C. O pai era cidadão ateniense, mas se tornara colono em Samos. Interessou por filosofia já na adolescência, ouvindo aulas de platônicos e atomistas. Saindo de Samos passou por Colofônia, depois Mitilene e Lâmpsaco nas quais já começou a ensinar suas ideias e ter adeptos. Depois de ganhar dos seus discípulos um pequena casa com um Jardim em Atenas, transfere-se para lá, onde morrerá em 270 a.C. (DIÓGENES LAÉRTIOS, X, 1.14-15)

Epicuro era fomentar na *pólis*, "a *eudaimonía* e a *hêdoné*: um viver prazeroso e feliz, pleno, mas sem excessos, porque o excesso desqualifica a satisfação ou gozo" (SPINELLI, 2009, pp.11-12).

Como para Epicuro o cultivo da amizade era basilar na sua filosofia, o seu Jardim, teve menos características de escola, como o Liceu, a Academia ou o Pórtico, mas sim teve algumas características peculiares: era mais similar a uma congregação de familiares e amigos, do que uma relação mestre-discípulos; o ensino não partia do mentor e era transmitido aos seguidores, mas sim construído de forma conjunta; Epicuro não se aplicava em fazer ciências, motivava seus ouvintes a uma atitude de serenidade, pois a vida era primordialmente para ser vivida, depois pensada (SPINELLI, 2009, pp.31-32). Sendo assim, foi possível compreender que nesse tempo de crise da *pólis* e do seu *ethos*, a nova forma de Epicuro transmitir a filosofia mostrou sua "aversão a toda cultura tradicional", ou seja, sua "aversão epicurista à ciência, à poesia e à retórica é motivada pelo fato de estarem uma e outra, ligadas aos valores cívicos postos em crise pela destruição da *pólis*" (REALE, 2011, V, pp.151-152).

A base da teoria de Epicuro foi desenvolvida nas discussões com os platônicos e aristotélicos, além dos questionamentos que ele apresentava aos seus dogmas. Para Epicuro não era possível aceitar as afirmações platônicas, presentes no *Fédon*, intituladas por G. Reale como "segunda navegação⁴⁰", ou seja, "Platão diz que o seu itinerário especulativo consiste na passagem das coisas às Ideias mediante os *logoi*, os raciocínios. As coisas não são conhecíveis pelos sentidos. De fato, eles 'cegam a alma', e portanto, longe de revelar-lhe as coisas, ocultam-nas" (V, 2011, p.144). Epicuro negou que as sensações escondam as coisas e enganem a alma, mas confirmou que elas eram o verdadeiro e mais sólido meio de encontrar o verdadeiro e compreendê-lo. Além disso, os epicuristas negaram a dialética platônica, pois esta escondia o sentido claro e imediato de cada conceito fundamental. Também negaram as ciências platônicas - geometria, astronomia e música - porque eram infundadas e confundiam à busca da verdade. Mas Epicuro retomou a filosofia pré-socrática, principalmente o atomismo de Demócrito, confirmando e teorizando suas bases materialistas (REALE, 2011, V, pp.143-147). Como a marca da filosofia helenística era o retorno à Sócrates e os socráticos menores, Epicuro colheu de

⁴⁰ Para um maior aprofundamento sobre o assunto: REALE, 2007, III, pp. 5-61.

Sócrates a concepção de filosofia como aquela que devia prover a saúde da alma, "é vazio o discurso do filósofo que não consiga curar alguma paixão do homem" (REALE, 2011, V, p. 148).

O fato de Epicuro não adentrar os ambientes da *polis* para apresentar seus ensinamentos, mas sim voltar-se para a natureza onde vivia e dali compor e enviar seus ensinamentos, fez dos seus ensinamentos uma nova resposta à crise institucional e do indivíduo que o período helênico causara. Assim, a filosofia epicurista teve uma forte tendência a tornar-se uma religião leiga, pois tinha base na sabedoria e buscava falar diretamente ao indivíduo e suas diversas realidades, não fugia a outras realidades como o mundo das Ideias platônicas.

As propostas de Epicuro resumiam-se nas seguintes proposições: a) o ser humano podia, por meio da inteligência, perscrutar e compreender a realidade; b) no espaço social onde o homem vive era possível ser feliz; c) a felicidade era ausência de dor e de perturbação, paz no espírito; d) o ser humano conquistaria a felicidade e a faria só precisando de si mesmo; e) o homem era perfeitamente autárquico, não dependia dos deuses, riquezas, política, títulos (REALE, 2011, V, p.152). "A filosofia [para Epicuro] se divide em três partes: a canônica, a física e a ética. A canônica é uma introdução ao sistema doutrinário; a física abrange toda teoria da natureza; a ética trata dos fatos relacionados com a escolha e a rejeição, (...) os modos de vida e o fim supremo" (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, X, 29-30)

A *canônica* ou teoria do conhecimento epicurista, "ciência do critério de verdade e do primeiro princípio" (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, X, 30) foi reconhecida como uma preparação para a física e a ética, ou seja, "para reconhecer a verdade de um enunciado, será necessário verificar se ele está de acordo com os critérios de verdades que são as sensações e as noções gerais" (HADOT, 2008, p.179). Epicuro, na sua teoria do conhecimento, rejeitou a proposta de Aristóteles, que com a sua lógica buscava mostrar como se organizava e estruturava o pensamento humano, para afirmar uma outra forma de constituição do pensamento e do conhecimento. "Os epicuristas reduziram a sua lógica a uma espécie de crítica do conhecimento, e esta a alguns princípios elementares, que depois de Aristóteles, soam como extremamente simples e, em parte, até grosseiros" (REALE, 2011, V, p.155).

Três eram os critérios de verdade epicuristas: sensação ou percepção (*aísthesis*), antecipações ou pré-noções (*prolepses*) e afecções ou sentimentos (*páthe*). Para Epicuro as sensações tinham a mais objetiva e certa validade, ou seja, eram sempre e em todos os momentos válidas e verdadeiras, "e nada existe que possa contradizer as sensações" (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, X, 31). E nunca, segundo Epicuro, uma sensação pode induzir ao erro, pois se isso ocorresse não haveria a possibilidade de crer em nenhuma sensação (REALE, 2011, V, p.157). Assim, para os epicuristas, as sensações eram o ponto de partida e a base de todo conhecimento, e estas eram passivas, visto que os sentidos eram puramente receptivos às atualizações e assim não proporcionavam uma impressão falsificada da realidade, somente reproduziam o efeito causado. Dessa forma, a sensação era objetiva e verdadeira, pois para os epicuristas, era a própria estrutura atômica da realidade que garantia a autenticidade das sensações, e por consequência eram a fonte de todo conhecimento (REALE, 2011, V, p.158). Além disso as percepções eram irracionais, "toda sensação, diz ele, é destituída de lógica e incapaz de memorizar; nem por si mesma, nem movida por causas externas, pode acrescentar e tirar seja o que for" (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, X, 31).

"Por antecipação eles entendem uma espécie de cognição ou apreensão imediata do real, ou uma opinião correta, ou um pensamento ou uma ideia universal ínsita na mente, ou seja, a memorização de um objeto externo que apareceu frequentemente" (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, X, 33). As sensações selavam a mente e assim possibilitavam uma antecipação do conhecimento, por isso "quando dizemos: 'Isso aqui é um homem', sua figura se apresenta imediatamente ao nosso pensamento por via de antecipação, guiada preliminarmente pelo sentido" (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, X, 33). E nessa relação da sensação com a antecipação, uma gerando a outra, era garantida a veracidade da *prolepse*. E dessas pré-noções surgiram os nomes, que a linguagem usou para identificar as coisas, como afirmou o próprio Epicuro, na *Epístola a Heródoto*, 75: "os nomes no início não se formularam por convenção, mas pela diferente natureza dos homens, enquanto estava sujeita a afecções particulares segundo a diversidade das estirpes e concebia representações diferentes" (REALE, 2011, V, p.163).

A terceira base de verdade consistia no sentimento, que eram dois, o prazer e a dor, "que se manifestam em todas criaturas humanas, e que o primeiro é conforme à natureza humana, e a outra lhe é contrária, e que por meio dos dois são determinadas a escolha e a rejeição" (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, X, 34). Epicuro, na *Epístola a Meneceu*, esclareceu o sentido do prazer: "O prazer é nosso bem primordial e congênito, e partindo dele movemo-nos para qualquer escolha ou rejeição e a ele voltamos usando como critério de discriminação de todos os bens a sensação de prazer e de dor" (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, X, 129). Ele continuou sua argumentação sobre esse sentimento: "por prazer entendemos a ausência de sofrimento no corpo e a ausência de perturbação na alma" (DIÓGENES LAÉRTIOS, X, 131). Sendo assim, a regra do agir para Epicuro passou pela afecção de prazer e dor, pois elas eram objetivas, como eram as sensações, e tornaram-se critério axiológico para as escolhas.

A *física* epicurista não consistia numa teoria científica que buscava estabelecer premissas e conclusões objetivas e desinteressadas, mas sim tinha por objetivo expressar a escolha de vida feita, ou seja, a paz interior e o prazer verdadeiro. Afirmou Epicuro:

Se não nos perturbássemos com nossas dúvidas a respeito dos fenômenos celestes, e se não receássemos que a morte significasse alguma coisa para nós, e também não nos perturbássemos com nossa incapacidade de discernir os limites dos sofrimentos e desejos, não teríamos necessidade da ciência natural (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, X, 142).

Quem desconhece a natureza do todo, mas sente um temor cheio de dúvidas por causa de alguns mitos, não consegue livrar-se do medo em assuntos extremamente importantes. Sendo assim, sem o estudo científico da natureza não seria possível fruir os prazeres em sua pureza. (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, X, 143)

Sendo assim, Epicuro dividiu a física em duas partes distintas para promover a investigação: uma parte mais importante que especulava sobre o universo eterno formado por átomos e o vazio, sem intervenção divina; e outra parte formada pelos fenômenos celestes, estes eram secundários na importância, pois permitiam várias explicações (HADOT, 2008, pp.175-176).

Afastando os deuses da criação do universo, e dessa forma, a sua relação com o mundo e com os homens, "Epicuro propõe uma explicação de mundo que deve muito às teorias naturalistas pré-socráticas, em especial à de Demócrito: o Todo não tem necessidade de ser criado por uma potência divina pois é eterno, porquanto o ser não pode ser proveniente do não-ser" (HADOT,

2008, p.177). E para tal explicação, Epicuro se utilizou de quatro formulações principais:

Em primeiro lugar, nada nasce do não-ser. Se não fosse assim, tudo nasceria de tudo e nada teria necessidade de seu próprio germe. Se aquilo que desaparece percesse e se resolvesse no não-ser, todas as coisas estariam mortas, pois não existiria aquilo em que deveriam resolver-se. Entretanto, o todo sempre foi exatamente como é agora, e sempre será assim. Então, nada existe em que ele poderia transformar-se, porque além do todo, nada há que possa penetrar nele e provocar a transformação (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, X, 38-39).

A totalidade desse mundo era composto de corpos e espaço, ou seja átomos e vazio. Átomo foi definido como corpos indivisíveis e imutáveis, possuíam natureza compacta e não eram suscetíveis à dissolução, e principalmente eram o princípio constitutivo de todos os corpos. Essa composição, segundo Epicuro, era infinita, pois alguns átomos, no seu movimento de queda livre contínuo, impactaram-se e aglomeraram-se, outros desviaram-se, formando os compostos. Nesta infinitude de vazio e átomos, havia uma infinitude de corpos e mundos que surgiram e se desfizeram. E com essa infinitude de movimento dos átomos muitos mundos poderiam surgir (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, X, 42-46). O vazio foi definido como o espaço em que o corpo ocupou, ou seja, onde ele fez-se presente e existiu: "o vazio não é ativo nem passivo, mas simplesmente permite aos corpos o movimento através de si mesmo" (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, X, 67).

Desta forma, o grande temor dos gregos que era a morte e os deuses deixaram de ter importância na filosofia epicurista, primeiro por que o Todo foi criado pelos átomos e não foi fruto de um nada, e nem do nada, afastando o temor dos deuses. Afirmou Epicuro na *Epístola a Meneceu*: "acostuma-te a crer que a morte nada é para nós. Efetivamente, todos os bens e males estão na sensação, e a morte é a privação das sensações" (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, X, 124). E também os corpos não morriam, mas sim desagregavam-se e reagregavam-se formando outro corpo, diluindo o temor da morte. (ERLER, 2005, pp.39-44; HADOT, 2008, pp.175-179). Em relação à parte secundária da física, formada pelos fenômenos celestes, persistiu Epicuro na necessidade de buscar a paz da alma e os prazeres puros, como afirmou na *Epístola a Pitocles*: "Em primeiro lugar lembra-te de que, como tudo mais, o conhecimento dos fenômenos celestes, quer os consideremos em suas relações recíprocas, quer isoladamente,

não têm outra finalidade além de assegurar a paz de espírito e a convicção firme, à semelhança das outras investigações" (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, X, 85).

Sobre a alma, Epicuro afirmou na *Epístola a Heródoto*:

Depois disso, tendo em vista nossas sensações e sentimentos, é necessário considerar que a alma é corpórea e constituída de partículas sutis, dispersa por todo o organismo, extremamente parecida com um sopro consistente numa mistura de calor, semelhante em muitos aspectos ao sopro e em outros ao calor. Há também uma terceira parte, que pela sutileza de suas partículas difere consideravelmente das outras duas, e por isso está em contato mais íntimo com o resto do organismo. Tudo isso é evidenciado pelas faculdades da alma e pelos sentimentos, e pela mobilidade da mente e pelos pensamentos e por tudo aquilo cuja perda causa a morte (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, X, 63).

E na filosofia epicurista a alma tinha um papel fundamental para as sensações, pois por estar contida no corpo todo, ela era capaz de captar as sensações e transmiti-las. Sem a alma o organismo não sentia, e sem o organismo a alma perdia a mobilidade e faculdade de sentir (REALE, 2011, V, pp.191-194). O estudo sobre a divindade, dos epicuristas, era excêntrica e diferenciava-se de todo pensamento grego, pois para libertar o ser humano do julgo do divino, Epicuro não negou a existência de deuses, mas apresentou uma nova concepção

A *ética* epicurista colocou sua base no *eudaimonismo*, próprio da filosofia grega, cujo propósito da vida e da verdadeira felicidade consistia em viver bem ou bem-aventuradamente, e para isso Epicuro colocou força na busca do prazer (*hedoné*), como justificou na *Epístola a Meneceu*:

Então, quando dizemos que o prazer é a realização suprema da felicidade, não pretendemos relacioná-lo com a voluptuosidade dos dissolutos e com os gozos sensuais, como querem algumas pessoas por ignorância, preconceito ou má compreensão; por prazer entendemos a ausência de sofrimento no corpo e a ausência de perturbação na alma. Não é uma sucessão ininterrupta de banquetes e festas, nem o prazer sexual com meninos e mulheres, nem a degustação de peixes e outras iguarias oferecidas por uma mesa suntuosa que proporciona a vida agradável, e sim um cálculo sóbrio que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e elimine as opiniões vãs por obra das quais um intenso tumulto se apossa das almas. O princípio de tudo isso e o maior bem é a sabedoria; conseqüentemente a possessão mais preciosa d própria filosofia é a sabedoria, origem natural de todas as outras formas de excelência restantes; com efeito, ela ensina que não se pode levar uma vida agradável se não se vive com sabedoria, moderação e justiça, nem se pode levar uma vida sábia, moderada e justa se não se vive agradavelmente. As formas de excelência são concomitantes coma a vida agradável, e a vida agradável é inseparável delas (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, X, 131-132).

Contudo, a ética consistiu em aclarar o conceito de prazer, os meios e caminhos para se conseguir seguir o conceito explicitado. Por isso a sabedoria (filosofia) era fundamental para que a pessoa pudesse descobrir em sua vida o que precisava ser esclarecido ou modificado, pois a ignorância inseriu na vida da pessoa o que era errado, e somente a sabedoria era a fonte para se chegar tranquilidade da alma, pelo prazer puro. O entendimento do prazer, na filosofia de Epicuro, foi dividido em duas partes, prazer no movimento (móvel) e prazer como condição (estável). O "prazer como condição em vista de uma vivência agradável ou prazerosa da vida, quando esta está livre de necessidade e fadiga corporal (*aponía*) e livre de dor psíquica, e de intranquilidade e perturbação psíquicas (*ataraxia*)" (ERLER, 2005, p.51). Os prazeres em movimento, foram definidos como doces, lisonjeiros, efêmeros, e propagam-se na carne causando forte excitação. Eles não eliminam o sofrimento ou a carência, por isso que o ser humano que o buscava, unicamente, só encontrava dor e insatisfação. Os prazeres móveis tem naturezas diferentes e até opostas, pois para Epicuro eram diferenciados como o repouso e o movimento, como o temporal e o atemporal, e a supressão do estado de insatisfação fazia com que o ser humano deixasse de buscar uma única coisa para a satisfação instantânea (prazer móvel) e descobrisse a identidade da pura existência, da tranquilidade da alma e da ausência de perturbação (prazer estável) (ERLER, 2005, pp.50-51; HADOT, 2008, pp.171-173; REALE, 2011, V, pp.203-210).

Da diferenciação e separação feita por Epicuro entre prazer da carne ou corporal e prazer da razão ou da alma, decorreu duas definições: primeiramente os prazeres *catastemáticos* que significavam que o corpo estaria em quietude, sem sofrimento, em constituição saudável e a alma em tranquilidade, sem perturbação. Neste ponto Epicuro evidenciava que o mais importante na sua teoria era o prazer da alma, pois esta referiam-se ao passado, presente e futuro. Quanto ao corpo, o prazer deste era momentâneo e presente; os prazeres cinéticos expressavam o movimento do corpo para sair do sofrimento ou buscar a ausência de dor, mas principalmente da alma que se perturba e movimenta-se em vista de eliminar aquilo que lhe causava maiores medos. Disso decorreu que Epicuro fez uma diferenciação das três classes de prazeres. Primeiramente, os prazeres *naturais e necessários* que eram entendidos como os desejos que levavam o ser humano a libertar-se do sofrimento, por isso

satisfaziam, mas também eram necessários pois correspondiam o que era vital. Os prazeres *naturais e não necessários*, numa segunda classe, eram os desejos sexuais ou por boa comida e bebida. Em última classe estavam os prazeres *não naturais e não necessários*, os quais Epicuro definia como sendo os desejos inveterados das riquezas, do poder, da imortalidade, da glória (ERLER, 2005, pp.52-53; HADOT, 2008, pp.173-174; REALE, 2011, V, pp.206-213).

Para a ética epicurista, o que importava era a segurança do ser humano para que pudesse atingir a tranquilidade da alma e os prazeres puros, sendo assim as instituições sociais, políticas e jurídicas, frutos da razão que as inventou, serviam somente para garantir a segurança da vida. E esta se alcançava estabelecendo uma relação contratual e de proveito para todas as partes, mas não tinham comprometimento incondicional, eram relações externas e racionais. Para o sábio era importante um contrato que garantisse segurança, não para se alcançar a sabedoria, mas sim para garantir a proteção necessária contra as outras pessoas, que poderiam impedi-los de viver a *ataraxia* filosófica. (ERLER, 2005, pp.55-56).

Epicuro afirmou, nas *Máximas principais* 27 e 28: "De todos os bens que a sabedoria proporciona para produzir a felicidade por toda a vida, o maior, sem comparação, é a conquista da amizade", ou ainda, "A mesma convicção que nos inspirou a confiança de que nada existe de terrível que dure para sempre ou mesmo por muito tempo, também nos habita a ver que nos limites mesmos da vida nada aumenta tanto a nossa segurança como a amizade" (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, X, 148). Próprio do modo de vida que a escola epicurista se firmou, seu fundador apresentou como a relação de amizade entre os escolarcas e entre as pessoas que buscavam a tranquilidade de alma e os prazeres puros, era fundamental. A amizade nos escritos epicuristas ganhou, não só um valor de funcionalidade ou para o bom desenvolvimento da vida social, mas também um sentido teleológico, de que a felicidade do ser humano passava pelas suas amizades. Portanto, a amizade, afirmou Epicuro, garantia ao ser humano a segurança que o Estado não podia lhe prover, a ajuda nos momentos difíceis da vida e um auxílio por toda a vida. "A amizade é uma necessidade. Da mesma forma que lançamos a semente na terra, devemos tomar a iniciativa da amizade, depois ela cresce e se transforma na vida em comum entre todos aqueles que

realizaram plenamente o ideal da agradável serenidade" (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, X, 120).

1.2.3 Estoicismo

A *Stoa*, ou Pórtico, foi fundada em Atenas, na *Stoa Poikile* (pórtico pintado, próximo à Ágora de Atenas, uma área pública) um antigo mercado, como tantos outros na cidade, que foi transformado por Zenão de Cício⁴¹ em uma escola (GAZOLLA, 1999, pp.16-17). Os chamados 'zenonianos', por serem seguidores de Zenão, e depois, no tempo de Crísipo, terceiro mestre da escola e seu maior sistematizador, *estóicos* foram os responsáveis por uma ampla mudança na filosofia do período helenístico, pois inauguraram um sistema filosófico unificado. "A doutrina estóica mostra-se ela mesma como uma totalidade orgânica, contínua, na qual todos os elementos são solidários (...). Ela argumenta e permite deduzir, da lógica, traços comuns à física e à ética" (ILDEFONSE, 2007, pp.14-15).

A filosofia estóica, como uma das mais dominantes no período helenístico, surgiu no século IV a.C. e manteve seu vigor até o III d.C. Os historiadores da filosofia antiga dividiam-na, para facilitar o estudo, em três períodos: o estoicismo antigo ou ateniense, que vai do seu início, com Zenão de Cício, passando por Cleantes e até Crísipo, no final do século II a.C., no qual o estoicismo era estável, com um local pré-estabelecido, com mestres designados e alunos que se deslocavam até Atenas para os estudos; no médio-estoicismo ou segundo período, Panécio de Rodes e Posidônio de Apaméia, já se descentralizaram de Atenas e transmitem os ensinamentos antigos, sem grandes reflexões, pelo Mediterrâneo e chegaram em Roma; no período imperial ou estoicismo romano, Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, figuras mais singulares desse período, deram ao estoicismo um tom mais difuso na interpretação das doutrinas, voltando as teses estóicas para o entendimento das realidades sociais (ILDEFONSE, 2007, p.15).

Mesmo construindo um sistema filosófico unificado, a escola estóica não conseguiu manter uma unicidade no seu pensamento, - como os epicuristas

⁴¹ Zenão (cerca de 334-261a.C.), filho de Mnaseas, nasceu em Cítio, na ilha do Chipre, uma cidade helênica que recebera colonos fenícios. Estudou em Atenas com Crates, cínico; com Xenócrates na Academia; com Estílpon, megárico. (ILDEFONSE, 2007, pp.11-16)

que eram leitores assíduos e repetidores das teses de Epicuro -, pois quinhentos anos de pensamento estóico em diversos lugares, deixaram marcas próprias nesta filosofia. Se Zenão teve forte influência socrática e cínica, Crísipo foi um grande lógico, os médio-estóicos trouxeram a interpretação platônica e os romanos espiritualizaram as propostas estóicas. Mas a base do estoicismo encontrava-se no pensamento de seu fundador Zenão de Cício (334-262 a.C.), um cipriota, que cresceu lendo os textos socráticos trazidos pelo pai, e que aos vinte anos aportou em Atenas, primeiro para estudar com o cínico Crates, o qual influenciou toda a ética estóica. Posteriormente tornou-se um seguidor de Pólemon, diretor da Academia platônica, e de Estílpon, filósofo megárico, que influenciaram a própria definição ética. E por fim com Diodoro Crono estudou a lógica e o sofismo, baseado na dialética socrática. Ambas escolas socráticas menores, megáricos e dialéticos, dissolveram-se com o surgimento da escola estóica (INWOOD, 2006, p.10). Na virada do século II a.C. Zenão fundou uma escola filosófica na *Stoa* e a mesma teve suas bases sistematizadas até o final do século I a.C., primeiro por Cleantes (aproximadamente 330-229 a.C.), que seguiu os passos do mestre fundador muito proximamente, mas em Crísipo (aproximadamente 277-208 a.C.) o estoicismo teve o seu sistematizador e lógico, ele foi o responsável por organizar todo pensamento de Zenão, aprofundá-lo e difundi-lo. Tanto que os textos que chegaram ao século III d.C. foram os de Crísipo, que eram lidos, comentados e estudados.

Os estóicos dividiram o *lógos* filosófico em três partes: lógica, física e ética, "(...)os estóicos comparam a filosofia a um ser vivo, onde os ossos e os nervos correspondem à lógica, as partes carnosas à ética e a alma à física. Ou então comparam-na a um ovo: a casca à lógica, a parte seguinte (a clara) à ética, e a parte central (a gema) à física" (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, VII, 40). Mas diferentemente das escolas helenísticas que também admitiam a tripartição da filosofia, os estóicos apresentavam originalmente o *lógos* como princípio que solidificava a união das três partes. "O *lógos* é *princípio de verdade* na lógica, é *princípio criador* do cosmo na física, é *princípio normativo* na ética" (REALE, 2011, VI, p.17). Para Zenão,

o *lógos* não representa somente a razão pensante e cognoscente, mas também o princípio espiritual que dá forma a todo o universo, racionalmente e com base num plano rigoroso, e fixa para cada criatura singular a sua destinação. (...) o *lógos* reina tanto no cosmo como no homem e fornece-nos a chave para captar não só o significado do

mas também o da nossa existência espiritual, e para conhecer o nosso destino efetivo. Desse modo, ele indicava também a via para chegar a uma compreensão do devir cósmico, de modo a satisfazer em igual medida o pensamento racional de Zenão e o seu sentimento religioso (POHLENZ, 2005, p.54).

Mas o que diferenciava a filosofia estóica, das outras filosofias helenísticas, de modo especial do epicurismo, podia-se compreender na afirmação de Zenão de Cício: "viver de modo coerente, isto é, segundo uma única razão e sem contradições, pois aqueles que vivem na incoerência são infelizes"⁴² (VON ARNIM, 2006, I, 179). Pois os estóicos tinham clareza que tudo na vida podia escapar ao ser humano, mas a vontade de fazer o bem, de agir de acordo com a razão, isso dependia somente da pessoa, e ela podia construir sua cidadela interior, onde teria liberdade, independência e invulnerabilidade na vida, bastava ser coerente consigo mesmo e exercitar a razão coerentemente. Esta proposta fundamental percorreu todas as fases do estoicismo, estabelecendo sempre uma busca pelo moralmente direito e coerente (HADOT, 2008, pp.187-189).

A respeito da física estóica, afirmou Crísipo⁴³: "se há um bom uso da ciência física, este o é próprio quando se aplica a distinção do bem e do mal", ainda mais, "não há outro modo nem modo mais adaptado para examinar as questões do bem e do mal, ou da virtude, ou da felicidade, se não começando da natureza universal e da estrutura do cosmo" (VON ARNIM, 2006, III, 68). A física, como todo conjunto da filosofia estóica se voltava para a vida moral e coerente, para ética. Mas a física estóica tinha uma função primordial, ao mostrar ao homem a realidade onde ele estava inserido, e apresentando os princípios e leis que regiam o seu fundamento. Tendo como base fundamental o *materialismo* com uma configuração monista e panteísta, o Pórtico não aceitou nenhuma realidade espiritual (incorpóreo), então tudo era material e corpóreo, pois tudo o que agia ou padecia era corpóreo, afirmavam os estóicos. E o corpo foi identificado como matéria, princípio passivo, e qualidade-forma, princípio ativo, unidas de modo inseparável, uma depende essencialmente da outra, como afirmou Zenão,

⁴² "vivere in modod coerente, e cioè vivere secondo un'unica ragione e senza contraddizioni, in quanto chi vive in una condizione conflittuale è infelice".

⁴³ "se c'è un buon uso della scienza fisica, questo è proprio quando si applica alla distinzione dei beni e dei mali"; "Non c'è altro modo né modo più adatto per affrontare la questione dei beni e dei mali, o della virtù, o della felicità, se non prendendo le mosse dalla natura comune e dalla struttura del cosmo".

Cleantes e Crísipo: "os estóicos sustentam que o princípio de tudo são dois: o ativo e o passivo. O princípio passivo é a substância sem a qualidade, a matéria; o princípio ativo é a razão na matéria, isto é deus. E deus, que é eterno, é o demiurgo criador de todas as coisas no processo relativo à matéria" (DIÓGENES LAËRTIOS, 2008, VII, 134).

Como deus era o princípio ativo, criador de tudo, os estóicos afirmaram a infinita divisibilidade de deus, que era corpo, presente em todas as realidades corpóreas. Deus estava em tudo e deus era tudo. Deus era *physis* e *lógos*, ou seja, a matéria que forma todas as coisas e o princípio de inteligência, racionalidade e espiritualidade:

Deus é um se imortal, racional, perfeito e inteligente, feliz, insusceptível de qualquer mal, solícito em sua providência, em relação ao cosmos e a tudo que está no mesmo, mas não tem forma humana. É o demiurgo do universo e, como se fosse o pai de todas as coisas, é aquilo que penetra em toda parte, total ou parcialmente, e recebe muitos nomes de acordo com as várias modalidades de sua potência (DIÓGENES LAËRTIOS, 2008, VII, 147).

Sendo assim, para os estóicos a Providência (*prónoia*), que era a alma do mundo e o próprio mundo, criou todas as coisas, e as criou do melhor modo. Como deus *physis* e *lógos*, ele era a semente de todas as coisas (*logoi spermatikoi*), "inclui em si todas as razões seminais, segundo as quais as coisas são geradas de acordo com o destino" (REALE, 2011, VI, p.65). E todo o universo criado pelo *lógos*-fogo, - fogo aqui entendido como deus e a matéria, fogo germinal (VON ARNIM, 2006 I, 107), - tudo também era consumido pelo mesmo fogo que carbonizava e voltava a dar a vida: "através da conflagração, o mundo renova-se e recomeça do princípio, repetindo-se em todos os pormenores, com as mesmas pessoas e nas mesmas condições e atividades⁴⁴" (VON ARNIM, 2006, I, 109, tradução nossa).

A lógica estóica foi muito mais abrangente do que uma parte da dialética, ou seja, abarcou à linguagem, o raciocínio e a razão. Sendo assim, para os estóicos a origem dos pensamentos estavam ligados diretamente à percepção sensível (*aísthesis*) e centrados na representação (*phantasia*). "Os estóicos dizem: quando o homem nasce, tem a parte hegemônica da alma como uma folha em branco, pronta para receber a escritura. Sobre essa parte registra todos os

⁴⁴ "non si può essere d'accordo con Zenone quando afferma che dopo la conflagrazione ritorneranno gli stessi uomini a vivere le stesse vicende"

conceitos. O primeiro modo dessa transcrição é mediante os sentidos⁴⁵" (VON ARNIM, 2006, II, 83, tradução nossa). Desta forma, o conhecimento, segundo a filosofia estóica, se dava por meio da sensação, ou seja, o objeto ao estabelecer contato nos órgãos sensoriais, chegava à alma através dos sentidos e nela imprimia uma representação: "a representação (*phantasia*) é uma impressão na alma, e tirou-se o seu nome adequadamente da marca feita por um sinete na cera" (DIÓGENES LAËRTIOS, 2008, VII, 45). E estas representações podiam ser de duas formas: "há duas espécies de representação, uma apreende imediatamente a realidade (*phantasia kataleptiké*), e a outra apreende a realidade com pouca ou nenhuma nitidez (*akataleptos*)" (DIÓGENES LAËRTIOS, 2008, VII, 46).

A representação cataléptica ou compreensiva era entendida como a impressão de um objeto sobre a alma, mas essa impressão não era um mero sentir, dependia do assenso do *lógos* para que se tornassem apreensões, ou seja fossem critério e garantia de verdade. Estas representações modificavam a alma através de uma ação material e corpórea (REALE, 2011, VI, p.21-26; GOURINAT, 2013, pp.36-43; ILDEFONSE, 2007, pp.69-74).

Se a tranquilidade da alma ou busca da vida feliz foi definido como meta da filosofia estóica, determinar no que consiste essa felicidade e como alcançá-la foi função da ética, partindo das duas partes propedêuticas, a física e a lógica estóica.

Os estóicos dividem a parte ética da filosofia em doutrinas do impulso, do bem e do mal, das paixões, da virtude, do fim supremo, do valor mais alto, dos deveres, e da exortação e dissuasão em face da ação. Por isso Zenão foi o primeiro a definir o fim supremo como viver de acordo com a natureza, ou seja, viver segundo a virtude, porque a virtude é o fim para o qual a natureza nos guia. (...) Crisipo afirma também que viver segundo a virtude coincide com viver de acordo com a experiência dos fatos da natureza, e que nossas naturezas individuais são partes da natureza universal (DIÓGENIS LAËRTIOS, 2008, VII, 84;87).

O estoicismo resolveu a questão da ética longe das teorias gregas, pois colocou sua base na nova interpretação da natureza (*physis*), como razão, e o homem era naturalmente um ser dotado de razão (*lógos*), e a partir desta, que o homem atuava na natureza. Então as normas de conduta moral do homem eram dadas pelos modos e maneiras como a razão atuava. Crisipo afirmou:

⁴⁵ "Così affermano gli Stoici. Quando l'uomo viene alla luce, il suo egemonico è come un foglio di carta fatto apposta per la scrittura: e difatti su di esso vengono trascritte una per una tutte le intellezioni... Il primo tipo di transcrizione è quello che proviene dalla sensazione".

o que é próprio do homem é a razão. Por ela o homem precede os animais e vem logo depois dos deuses. Uma razão perfeita é o bem próprio do homem; todos os outros são bens comuns aos animais às plantas. Se, portanto, o homem tem por seu bem a razão, se a leva à perfeição, alcança o fim último da sua natureza⁴⁶ (VON ARMIN, 2006, III, 200a, tradução nossa).

Sendo assim, para os estóicos os animais tinham por natureza um impulso de conservar-se a si mesmo, apropriar-se do seu próprio ser (*oikeíosis* = aprovação, atração) pois sentiam suas partes e diferenciavam-se do que era externo, que lhes podia fazer bem ou mal. Este primigêneo instinto de conservação (*oikeíosis*), - no qual o ser humano podia diferenciar o que o afetava, o que era interno e externo, tomando consciência do seu eu, - motivava no ser humano a descoberta do instinto de apropriar-se do seu ser e de tudo que podia conservá-lo. Ai residia toda base de sustentação da ética estóica (GOURINAT, 2013, pp.118-121; REALE, 2011, pp.74-76).

Desta forma, no ser humano o instinto de conservar-se a si mesmo (*oikeíosis*) foi sustentado pelo impulso da razão, diferente das plantas que eram inconscientes e dos animais que manifestavam-se somente como instinto. "Uma vez que a razão foi dada de modo mais perfeito aos seres racionais, o viver retamente segundo a razão é, para eles, viver segundo a natureza. Com efeito, é a razão que regula o instinto" (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, VII, 85). Partindo disto, os estóicos afirmaram que o bem era aquilo que conservava e incrementava o ser, e mal era o que diminuía e danificava, pois estes dois eram consequência do primeiro, o instinto de conservação e a tendência ao incremento do ser.

Das coisas existentes os estóicos dizem que algumas são boas e outras são más; outras não são nem boas nem más [indiferentes]. Boas são as virtudes, prudência, justiça, fortaleza, moderação etc, más são os vícios, estultice, injustiça etc; indiferentes são todas as coisas que não trazem nem vantagem nem dano, por exemplo: vida, saúde, prazer, beleza, força, riqueza, boa reputação e os seus contrários, morte, enfermidade, pena, feldade, fraqueza, pobreza e semelhantes (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, VII, 101-102).

Essa divisão da ética, peculiar ao estoicismo, e que sofreu vários questionamento dos adversários, foi primordial para defender o homem grego, em meio à crise da *pólis* e das agitações no mundo greco-romano, e uma forma muito

⁴⁶⁴⁶ "che cos'ha l'uomo di suo la ragione. grazie ad essa vale più degli animali, e però meno degli dèi. La perfezione della ragione è dunque il bene specifico dell'uomo, mentre tutte gli altri caratteri egli li condivide con gi animali e i vegetali. (...) se il bene specifico dell'uomo è la ragione, allora, una volta che questi l'abbia pienamente realizzata, sarà degno di lode e avrà raggiunto il suo fine naturale.

perspicaz que conduziu o ser humano a compreender que os bens e males advinham do seu interior, assim mesmo nas convulsões sociais era possível encontrar a felicidade e a tranquilidade da alma, independente do externo, somente mergulhando na sua interioridade (HADOT, 2008, pp.195-197; GOURINAT, 2013, pp.1221-124; REALE, 2011, pp.77-80).

Em se tratando da virtude, para ética estóica, ela estava diretamente ligada à definição primordial de *viver segundo a natureza, segundo a razão*, ou seja, não buscar esperança ou temor em algo externo, mas sim encontrar a felicidade e harmonizar-se em si mesmo (DIÓGENIS LAÉRTIOS, 2008, VII, 89). Portanto a virtude estóica era compreendida como a arte do bem viver, o que permitiu ao sábio realizar todas as formas de ação corretamente e utilizando coerentemente o que lhe cabia, e caminhar para o fim desejável, a felicidade, que só o virtuoso podia alcançar: a ciência dos bens e do males, das ações corretas e viciosas. Contudo, para os estóicos, a virtude, diferente do pensamento grego, podia atingir qualquer ser humano, independente de condição social. Mas esta, quando possuída, conduzia o homem a um fim determinado e a condutas morais coerentes, ou seja, ao *katóρθωμα* que significava a ação que partia da virtude, o agir que estava possuído da virtude e carregava suas características. (GOURINAT, 2013, pp.125-131; REALE, 2011, pp.82-93).

Entre as ações virtuosas e as ações viciosas encontravam-se as ações convenientes ou o dever (*kathéton*). "Os estóicos entendem por 'dever' o ato que se pode justificar racionalmente, enquanto é conforme a natureza da vida" (DIOGÉNES LAÉRTIOS, 2008, VII, 107). Pierre Hadot definiu assim: "o que caracteriza a 'ação apropriada' [conveniente] é que em parte ela depende de nós, pois supõe uma intenção moral, e em parte não depende, pois seu êxito depende não só de nossa vontade, mas dos outros homens ou das circunstâncias, dos acontecimentos, do destino enfim" (2008, p.197). Eram ações de valor relativo, e podiam ser convenientes e inconvenientes, ou ainda nem uma e nem outra,

são conformes ao dever as ações ditadas pela razão, por exemplo, honrar os pais, os irmãos, a pátria, ter boas relações com os amigos; não são conformes ao dever as ações não admitidas pela razão, por exemplo, descuidar dos pais, não se preocupar com os irmãos, não estar em harmonia com os amigos, desprezar a pátria e semelhantes. Nem conformes nem contrárias ao dever são as ações que a razão nem impõe nem veta, por exemplo podar as plantas, manusear o estilete ou o pente e semelhantes (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, VII, 108).

A ética estóica não buscava construir um ser humano fechado em si e na sua busca por felicidade, mas sim o ser humano devia buscar a conservação da própria vida e amar-se. Mas essa *oikeíosis* levava-o a descobrir o semelhante, o gerado por ele, já que todos podiam ser virtuosos, o *lógos* restabeleceu a igualdade de todos os homens.

1.2.4 Aristotelismo

A escola aristotélica teve em Teofrasto (372-287 a.C.) o líder mais engenhoso que sucedera Aristóteles, "Teofrasto era um homem muito inteligente e extremamente dedicado ao trabalho" (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, V, 36). Não era só reconhecido por ser escolhido por Aristóteles para sucedê-lo, mas também continuou a erudição filosófica, discorreu sobre botânica, lógica modal aristotélica, discordou sobre cosmologia de Aristóteles, mas aprofundou a doutrina do mestre sobre a ética das virtudes, além de ser um cuidadoso historiador da filosofia e no seu escrito *Sobre os sentidos* apresentou as principais fontes da teoria pré-socrática das *sensações* (KENNY, 2008, p.122). Após a morte de Teofrasto, o Perípatos viu seu período de pouca produção filosófica, muitos dos mestres que o seguiram contribuíram com muitos escritos, mas estes não continuaram num caminho de crescimento da reflexão filosófica, somente repetiam teorias já apresentadas anteriormente. Além disso, os escritos escolásticos de Aristóteles (escritos esotéricos), utilizados para o ensino da filosofia dentro do Liceu se perderam, e os seus seguidores ficaram somente com as obras publicadas (escritos exotéricos) pelo Estagirita.

Entre as diversas histórias presentes nos livros sobre a biblioteca esotérica de Aristóteles, importou destacar que Andrônico de Rodes, no século I a.C., teve acesso à biblioteca aristotélica, até então perdida e reorganizou os escritos que tratavam da mesma matéria. Iniciou pela lógica, passando à física, metafísica, ética, política, estética e retórica, formando o *Corpus Aristotelicum*, que assim apresentou ao mundo ocidental a filosofia aristotélica. "A exegese e o comentário dos esotéricos, iniciados por Andrônico e seus discípulos, tornaram-se em certo sentido o método de filosofar e o gênero literário peculiar dos que reconheciam como seguidores de Aristóteles" (REALE, 2008, VII, p.26).

Os seguidores de Aristóteles, no final da era pagã e nos primeiros séculos da era cristã, passaram de comentadores atentos e perspicazes das

obras do Estagirita, para se deixarem influenciarem pelas religiões orientais e seus mistérios, e também sofreram uma grande influência do platonismo helênico, ou médio-platonismo. Os filósofos peripatéticos do século II d.C. aproximaram as doutrinas aristotélicas das platônicas, a ponto de constituírem um único caminho, passando a integrarem a corrente de pensamento médio-platônica e abandonaram o aristotelismo (REALE, 2008, VII, p. 26-33).

Alexandre de Afrodíase⁴⁷ foi considerado o 'segundo Aristóteles' ou o 'comentador por excelência' de Aristóteles. Pois não limitou-se a comentar os textos aristotélicos, escreveu obras de caráter teórico de significativa originalidade, mas sempre reconhecendo-se como intérprete do Estagirita. Entre as diversas novidades apresentadas por Alexandre de Afrodíase, o seu pensamento sobre as três espécies de intelectos mereceu destaque, pois afirmava: *intelecto físico ou material*, consistia na pura possibilidade/potência de conhecer as coisas; *intelecto adquirido ou in habitu*, este intelecto conquistou a capacidade de abstrair a forma da matéria; *intelecto agente ou produtivo*, o que possibilitou o intelecto *in habitu* separar a forma da matéria. Diz Alexandre de Afrodíase, *De anima mantissa*, 107, 29ss,

Existe um terceiro intelecto além dos dois dos quais se falou, o Intelecto produtivo, por cuja obra o intelecto material torna-se intelecto *em hábito* [isto é, em posse do hábito noético], e esse Intelecto produtivo, como diz Aristóteles, é análogo à luz. De fato, como a luz é causa que faz com que as cores, visíveis em potência, tornem-se visíveis em ato, assim também esse terceiro Intelecto faz o intelecto potencial e material tornar-se intelecto em ato, infundido nele o hábito noético [isto é, a efetiva capacidade de pensar] (REALE, 2008, VII, p.40).

No período imperial, o aristotelismo, após Alexandre de Afrodíase, perdeu sua própria identidade e passa a ser uma propedêutica para o platonismo. Pois o médio-platonismo organizou uma fusão entre os pensamentos aristotélico e platônico, sintetizando numa única filosofia e a esta misturando místicas egípcias e orientais.

1.2.5 - Platonismo

Platão (427-347a.C.), nascido em Atenas de uma rica família aristocrata, fundou na sua cidade, provavelmente após sua primeira viagem à Itália, um instituto destinado à investigação filosófica, a Academia, ou também

⁴⁷ Sobre a vida de Alexandre de Afrodíase poucas são as notícias históricas a seu respeito, afirma-se que exerceu a cátedra de filosofia em Atenas entre 198-211 d.C., sob Septímio Severo.

como o próprio Platão dizia: *comunidade consagrada ao culto das Musas e de Apolo, senhor das Musas* (REALE, 2011, V, p.75). Nela tomavam parte não estudantes na forma moderna de compreensão, mas sim faziam parte jovens e anciãos, e a regulamentação dependia dos dirigente da academia, mas W. Jaeger, ao comentar sobre o diálogo *Menon*, afirmou: "Platão se preocupa em mostrar que o problema do saber brota e só tem sentido para ele a partir do conjunto da sua investigação ética" (2010, pp.699-700). Sendo assim, o valor ético-político-educativo da Academia de Platão, não era uma busca abstrata da ciência, mas sim formar bons estudantes que tendo formados a suas almas, por uma atitude espiritual superior, pudesse acessar conhecimentos iluminadores. (JAEGER, 1946, pp.19-34; REALE, 2011, V, pp.75-78).

A Academia platônica teve o seu apogeu e direção, conforme as propostas de Platão, até que seu mestre existiu. Depois disso ganhou diversos contornos e ensinamentos diferentes dos propostos pelo seu idealizador. Espêusipo, primeiro sucessor, negou a existência da Ideias e Números ideais platônicos, e os reduziu aos entes matemáticos do mundo inteligível. Xenócrates, expoente da antiga Academia, entre suas inovações realizou a tripartição da filosofia em física, ética e lógica. Dessa estrutura filosófica todo helenismo se utilizou. Pólemon, Crátes e Crântor deixaram-se dominar pelos novos ensinamentos surgidos, - estoicismo, epicurismo e ceticismo -, e o que restou de Platão nos seus escritos e ensinamentos foram lidos e interpretados à luz dessas nova ideias. (JAEGER, 1946, pp.19-34; REALE, 2011, V, pp.86-105).

Arcesilau (315-240 a.C.), também chamado de cético, por vias de Pirro adentrou ao ceticismo e ao assumir a direção da Academia passou a interpretar a filosofia platônica retirando dela os princípios de dúvida, e desviando a proposta original de Platão. Carnéades, homem de grande inteligência, muita capacidade dialética e retórica, assumiu a Academia na metade do século II a.C., depois de um longo período ceticista. Não deixou nada escrito, utilizava-se somente do discurso, e seguiu em duas direções: pelo procedimento dialético conduzia os adversários ao absurdo e também utilizava-se de artifícios sofísticos contrapondo teses opostas e razões opostas. Seus principais adversários eram os estóicos, principalmente Crísipo. (REALE, 2011, VI, pp.164-180).

Após Silas, general romano, destruir Atenas, a Academia ressurgiu em Roma (88 a.C.), com Filo de Lárisa, que apresentou fortes críticas ao

pensamento estóico muito presente no ambiente romano, como ressaltou Sexto Empírico: "Filo afirma que, segundo o critério estóico, isto é, a representação cataléptica, as coisas são incompreensíveis; porém, segundo a natureza das próprias coisas, compreensíveis" (REALE, 2011, VI, pp.188). Ou seja, saindo da visão cética, Filo afirmou que o critério de verdade estóico não se sustentava, portanto se este era assumido pelos pensadores da época como a melhor definição de critério de verdade elaborado, e não se sustentava, sendo assim não era possível estabelecer um critério de verdade. Contudo, não se podia afirmar que todas as coisas eram incompreensíveis, mas sim que não são compreendidas por nós. Dessa forma, Filo inseriu, nesse período eclético da Academia, as ideias probalistas, que puderam ser conhecidas por causa de Cícero, pensador romano, que era discípulo de Filo e divulgador do seu pensamento.

Antíoco de Ascalônia foi o sucessor de Filo de Lárisa na Academia, além de combater, veementemente, as ideias probabilistas de seu antecessor, também colocou fim às influências do ceticismo. Mas com seu pensamento eclético, sem alma e nem vida, chegou a afirmar que o aristotelismo e o platonismo eram a mesma e única filosofia, e na sua proposta de resgatar a antiga Academia platônica, trouxe como centro dos ensinamentos as ideias de Crisipo, estóico. Esse seu resgate eclético do pensamento de Platão, pela via estóica, só confirmou o que aconteceu após a sua morte, em 60 a.C., ou seja, a Academia, que já não tinha mais sua missão primeira de escola, deixa de ter um condutor (REALE, 2011, VI, pp.187-197).

2.6 - Médio-platonismo

A Academia de Platão, com suas diversas incursões na filosofia helenística e com seus dirigentes oscilando entre correntes de pensamento, por vezes estóico, cético, dogmático, probabilista, eclético, passou por um ressurgimento no período imperial romano. Convencionou-se, dentro da história da filosofia antiga e da reflexão sobre a herança deixada por Platão, de *médio-platonismo* o período que vai da metade do século I a.C. até o século III d.C, ou seja, até Amônio Sacas, professor de Plotino (ERLER, 2005, pp.20-23; MAS,

2006, p.574-580; REALE, 2008, VII, pp.271-275⁴⁸). "As distintas correntes helenistas desembocam na antiguidade tardia no médio-platonismo. A Academia platônica ressurgiu ao que então se considerava o verdadeiro Platão, um Platão lido com olhos pitagorizantes e cheios de elementos peripatéticos e estóicos⁴⁹" (MAS, 2006, p. 574). "Enquanto em Atenas a Academia morria, fora de Atenas, precisamente em Alexandria, o platonismo renascia (...). Da segunda metade do século I a.C., o platonismo de maneira lenta, mas progressiva e constante, continuou a difundir-se e a fazer crescer a sua própria consistência e incidência, até culminar na grande síntese plotiniana" (REALE, 2008, VII, p.274). "O 'médio-platonismo' leva à substituição dos sistemas helenistas pelo ensino de Platão no período imperial tardio. Esses platônicos empenhavam-se por acomodar dentro de um único sistema as exposições diversificadas de Platão nos seus diálogos e, por meio disso, na sua convicção, tornar a filosofia de Platão passível de ser ensinada" (ERLER, 2005, p.20). Portanto, este platonismo era chamado médio, pois encontrava-se entre a fundação da Academia por Platão e seu desenvolvimento no período helenístico, e o neoplatonismo nascido com Plotino.

Nesta linha de pensamento médio-platônica muitas filosofias helenistas se dissolveram, pois os cétricos, estóicos e epicuristas viram, a partir do século II d.C. suas ideias se misturarem e se aglutinarem ao pensamento médio-platônico. O aristotelismo, que desde Alexandre de Afrodíase perdera sua força, foi igualado ao pensamento de Platão, ou seja, para o médio-platonismo não existia diferença entre Platão e Aristóteles ambos tinham as mesmas propostas. E a tudo isso somaram-se as doutrinas místicas vindas do Egito e do Médio Oriente, como os oráculos caudais, as doutrinas herméticas, a doutrina dos demônios dos egípcios (MAS, 2006, pp.574-584). Além de interpretações alegóricas dos textos bíblicos judaicos e de outros textos sagrados (MAS, 2006, pp.575-576).

Segundo Plutarco, Platão e Aristóteles faziam culminar a filosofia numa 'epóptica', isto é, como nos mistérios, na revelação suprema da realidade transcendente. Parece que desde o início do II d.C., a filosofia foi concebida como um itinerário espiritual ascendente, que corresponde a uma hierarquia das partes da filosofia (HADOT, 1999, p.223).

⁴⁸ verbete Platonismo Médio, Dicionário de Filosofia de Cambridge, 2006, p.728.

⁴⁹ "Las distintas corrientes helenistas desembocan en la antigüedad tardía en el platonismo. La Academia Platónica regresó a lo que entonces se consideraba el verdadero Platón, un Platón leído com ojos pitagorizantes y pleno de elementos peripatéticos y estoicos".

Numa perspectiva ampla, as características do pensamento do médio-platonismo eram as seguintes: tendo como base o diálogo de Platão, *Timeu*, buscaram reconstruir toda teoria platônica e organizaram-na num único sistema. Através de comentários às obras de Platão foram elaborados compêndios, como o *Didascálico* de Albino. Recuperaram o pensamento platônico do *supra-sensível, do imaterial e do transcendente* rompendo com o materialismo da filosofia helenista. Restauraram a *teoria da Idéias*, somando as posições de Platão e Aristóteles, apresentaram as *Idéias* num aspecto transcendente como pensamento de Deus e numa perspectiva imanente como formas das coisas. Desenvolveram a *doutrina dos Demônios*, já presente ao misticismo grego mas que fora acrescida de partes da religiosidade egípcia, e tornou-se importante para repensar a mediação entre Deus (o divino) e os homens; o pensamento ético deixou de ter base na *physis*, materialistas e imanentista, para fundamentar-se na transcendência divina e no incorpóreo encontrou a verdadeira vida moral (MAS, 2006, p. 574-580; REALE, 2008, VII, pp.276-279).

Os principais expoentes da médio-platonismo foram Eudoro de Alexandria, viveu na metade do século I a.C. em Alexandria, com forte influência pitagórica, foi o principal expoente no Egito. No Ocidente cristão, de modo especial em Atenas, a partir da metade do século I d.C., destacaram-se: Trásilo (primeira metade do século I d.C.) divisor dos diálogos platônicos numa tetralogia; Herodes Ático (101-176 d.C.); Aulo Gélio (125-180 d.C.); Gaius (início do século II d.C.); Albino (século II d.C.); Apuleio (125 d.C.); Celso (reinado de Marco Aurélio 177 d.C.), primeiro pensador a escrever uma obra contra os cristãos; o retórico Máximo de Tiro (segunda metade do século II d.C.); Numênio de Apaméia (segunda metade século II d.C.) responsável pela sistematização do neopitagorismo e do médio-platonismo. Contudo, neste momento, como exemplar do pensamento médio-platônico, dar-se-á destaque ao pensamento de Plutarco de Querónia⁵⁰ (ERLER, 2005, p.20; REALE, 2008, VII, pp.279-286).

O platonismo de Plutarco, no início da era cristã, esteve diante de três interpretações diversas: o ceticismo platônico de Arcesilau, o platonismo

⁵⁰ Plutarco nasceu em Querónia, na Beócia, em torno da metade do século I d.C. e morreu no início do século II d.C. Oriundo de uma família abastada pode se dedicar aos estudos matemáticos, filosóficos e sobre religião egípcia em Atenas, com Amônio, também foi a Alexandria. Dois importantes escritos chegaram aos tempos atuais, *Vidas Paralelas* e *Moralia*. (REALE, 2008, VII, pp.280-281, nota 25).

dogmático de Antíoco de Ascalon, e o platonismo pitagorizante de Eudoro de Alexandria. Nesse ínterim, Plutarco construiu sua síntese filosófico-cultural, tendo como linha mestra a filosofia de Platão, mas unificando correntes filosóficas (só não considerou o estoicismo e epicurismo), ciência da natureza, religião, mitologia, política e história.

Plutarco abre o caminho na direção da construção de um mundo clássico como cultura e civilização frente à barbárie. Uma barbárie não geográfica ou linguística, senão cada vez mais metafísica, porque o problema não é a contraposição entre distintas formas de governo, nem si quer entre gregos e romanos, senão entre as forças do bem e do mal⁵¹ (MAS, 2006, pp.565-566).

O plano de síntese cultural de Plutarco não podia ser entendido como mero sincretismo intelectual e ecletismo, pois por todo o seu pensamento o platonismo era a grande referência no qual todas as outras tradições se enquadraram. Sendo assim, um dos pontos centrais de sua filosofia foi "uma metafísica platonizante, que tendia a concentrar o Deus pessoal, o ser autêntico e o princípio da unidade em uma única substância, associada à tentativa de vincular uma teologia de fundo ontológico com aspectos do culto a Apolo em Delfos" (ERLER, 2005, p.159).

Outro ponto do seu pensamento foi o dualismo radical, no qual o bem e o mal eram dois princípios opostos e independentes, e havia um ser supremo que conduzia todas as coisas na direção do bem e da ordem, mas também a alma pré-cósmica, que ele interpretou do *Timeu*, era a responsável pelo mal e pela desordem cósmica. Ele constituiu o universo com um nível divino-ideal, o mundo das Ideias platônico, totalmente transcendente. A esfera das estrelas fixas, acima da lua, residia o racional e a ordem, por isso Plutarco afirmava o ordenamento dos corpos celestes, já na parte irracional ou terrestre, abaixo da lua, existia a desordem. (MAS, 2006, pp.555-559)

⁵¹ "Plutarco abre el camino hacia construcción del mundo clásico como cultura y civilización frente a la barbarie. Una barbarie no geográfica o lingüística, sino cada vez más metafísica, porque el problema no es la contraposición entre distintas formas de gobierno, ni tan siquiera entre griegos y romanos, sino entre las fuerzas del bien y las del mal."

2.7 - Academia em Alexandria - Fílon de Alexandria

Fílon de Alexandria⁵² nasceu num período de várias influências de pensamento, pois as escolas filosóficas helenísticas difundiam suas doutrinas havia três séculos, mas em Alexandria, como já afirmado acima, como em outras cidades importantes na antiguidade clássica o platonismo e o pitagorismo renasceram numa nova leitura, chamado médio-platonismo. "Em Alexandria tiveram lugar as mais notáveis tentativas de síntese entre o espírito racionalista tipicamente helênico e as instâncias orientais, que eram, ao invés, de natureza tipicamente religiosa e mística" (REALE, 2008, VII, p. 219). Dessa forma, Fílon, contra a imanência estóica, representou o retorno à dimensão da transcendência platônica e a ela ligou a Revelação divina. Também envolveu-se nas questões políticas de sua época, principalmente em defesa de seu povo judeu, diante dos imperadores romanos que por vezes lançavam editos permitindo o desenvolvimento da religião e por vezes ordenavam a perseguição dos mesmos (ERLER, 2005, pp.101-104).

Para construir seu pensamento platônico, não de forma eclética, mas sim seguindo o caminho nascente do médio-platonismo, Fílon de Alexandria não se deixou influenciar pelos pensamentos helenísticos de sua época, por mais que usou de diversas características dessas correntes filosóficas como: o método de divisão da filosofia em três partes, lógica, física e ética; as fortes influências no ceticismo e do cinismo nas suas interpretações bíblicas; a estrutura estóica da escrita e até algumas palavras próprias desta filosofia; a utilização do ferramental pitagórico para interpretação alegórica dos números nas Sagradas Escrituras. Além disso, foi preciso ressaltar que o pensador médio-platônico Eudoro de Alexandria (64 a.C.-19 d.C.) que escreveu comentários de Platão e Aristóteles, com influências pitagóricas, e desempenhou um papel importante no desenvolvimento do renascimento do pensamento platônico, era concidadão de Fílon e a história temporal deve ter possibilitado encontros entre ambos (ERLER, 2005, pp. 112-114; REALE, 2008, VII, pp.220-222).

Fílon de Alexandria, ao propor sua forma de resgate do platonismo, foi muito influenciando, em toda sua reflexão filosófica, pela religião judaica. As

⁵² Filo nasceu em Alexandria, entre 25 a 20 a.C. e morreu entre 42 e 45 d.C., de uma rica família hebraica que se estabeleceu em Alexandria. Teve uma boa formação em cultura grega, mas também não deixou de lado as raízes hebraicas. Teve principal atuação na defesa dos judeus diante do imperador Calígula em 41 a.C. (REALE, 2008, VII, p.217, nota 1).

Escrituras foram o centro unificador do seu pensamento, e sua interpretação dos textos sagrados influenciou, na relação razão filosófica e Revelação divina, todo o pensamento ocidental posterior, tanto cristão como islâmico. Como afirmou no *De congressu eruditionis gratia*, 79:

Como as ciências sobre as quais se baseia a cultura geral contribuem para o aprendizado da filosofia, assim também a filosofia contribui para a aquisição da sapiência, e a sapiência é a ciência das coisas divinas e humanas e das causas destas. Portanto, como a cultura geral é serva da filosofia, assim também a filosofia é serva da sapiência (REALE, 2008, VII, p. 232).

O novo apresentado por Fílon, não era a questão mística, pois isto já estava presente nos pré-socráticos e em Platão, mas sim a ideia de *verdades reveladas*, como as presentes na Sagrada Escritura, das quais não se podia questionar. Sendo assim, ele também apresentou Moisés como o grande modelo do profeta, aquele que por primeiro recebeu a Palavra Revelada, e do qual todos os filósofos descenderam (ERLER, 2005, pp.106; HADOT, 2008, p.358-359).

A religião helênica não tinha dogmas inquestionáveis, mas servia de impulso para a razão e reflexão, como fez Platão ao utilizar-se das mensagens dos mistérios órficos. Já na filosofia de Fílon, a sapiência (ou melhor, a fé) era como superior a tudo, ela era o caminho pelo qual o ser humano chegava a Deus e a partir dela construía-se todo o conhecimento. O pensamento estava diretamente subordinado à sapiência, às verdades Reveladas. (REALE, 2008, VII, pp. 229-234).

A superação do materialismo e imanentismo foi muito clara no pensamento de Fílon, pois o seu resgate da filosofia platônica dos incorpóreos e da transcendência, não só reavivou a filosofia platônica, como lhe conferiu avanços importantes. Para Fílon o incorpóreo era a verdadeira causa do corpóreo e este não tinha autonomia sobre si; o único "Ser incorpóreo é Deus, entes incorpóreos são o *Lógos*, as Potências, as Idéias e o mundo das Idéias, e realidades incorpóreas são também as almas" (REALE, 2008, VII, p.235). Em *Legum allegoriae*, II, 1-3, Fílon explicitou que o atributo incorpóreo de Deus era pela sua simplicidade: "Deus é Uno e Único, não é composto, é uma natureza simples, enquanto cada um de nós e todas as outras coisas que foram geradas são múltiplas. (...) Deus não é um composto, nem é constituído por muitas partes, mas é isento de mistura com outro" (REALE, 2008, VII, p.236). Além disso, Fílon também resgatou a ideia de *transcendência*, como exemplificado, na afirmação

que segue, *Legum allegoricae*, I,44: "Deus, basta a si próprio, e é Ele quem preenche e contém todas as outras coisas, que são pobres, solitárias e vazias, sem ser por sua vez contido por nada, sendo Ele, o Uno e o Todo" (REALE, 2008, VII, p.237). Sendo assim, Fílon afirmou que Deus era o único que *É*, ou o *Ser*, como este se apresentou a Moisés (Ex 3,6), e a essa consciência só poderia chegar ou pela razão iluminada pela fé, ou por iniciativa do próprio Deus que se revelou ao ser humano, para que este conhecesse o seu Amor.

Segundo Fílon, na sua doutrina da criação, a característica peculiar de Deus era o agir e era desse agir que todas as outras coisas operavam. E esta ação criadora de Deus produziu do que não era o que passou a ser, ou seja, do nada Deus criou, *De somniis*, I,76: "Deus, quando gerou todas as coisas, não as tornou simplesmente visíveis, mas produziu o que antes não era, sendo Ele não apenas Demiurgo, mas Criador" (REALE, 2008, VII, p.247). E a força criadora das realidades e o modelo dos outros objetos, para Fílon, era o *Lógos* divino⁵³, *De opificio mundi*, 24, "para falar mais claramente, pode-se dizer que o cosmo inteligível não é outra coisa senão o *Logos* de Deus no ato de formar o mundo" (REALE, 2008, VII, p.249). E este *Logos*, ganhou na doutrina de Fílon uma separação de Deus, e por vezes se tornou a *Sapiência*, a *Palavra de Deus* que é criadora e operante (ERLER, 2005, pp.115-118; HADOT, 2008, p.333-334; REALE, 2008, VII, pp.220-222). Foi a partir desta interpretação de Fílon de Alexandria que o cristianismo iniciou seu caminho filosófico.

Fílon apresentou uma separação entre duas concepções de homem, o que colocou no centro de sua vida na sua própria razão ou intelecto, e aquele que a colocou em Deus, *De sacrificiis Abelis et Caini*, 2:

existem duas convicções opostas e contraditórias entre si: uma que atribui tudo ao intelecto, como se fosse o supremo guia de tudo, no raciocinar, no sentir, no estar em movimento ou em repouso; a outra submete-se a Deus como a seu Criador. Símbolo da primeira convicção é Caim, chamado 'possesso', porque acreditava possuir todas as coisas; da outra é símbolo Abel: explica-se, de fato, esse nome como se significasse 'aquele que remete tudo a Deus' (REALE, 2008, VII, p.262).

⁵³ Esta concepção de *lógos divino*, de Fílon de Alexandria influenciará o pensamento cristão, de modo especial Clemente de Alexandria (nasceu em 150 d.C. em Atenas, foi bispo em Alexandria e morreu em 215 d.C., exilado, em Jerusalém), que na sua teologia da Revelação, fala do *Lógos* encarnado, salvador, criador: "Clemente coloca o *Logos* encarnado, o Cristo, fonte de todo conhecimento e salvador dos homens. O *Logos* é o criador e ordenador do mundo." (LATOURELLE, 1981, pp.115s).

Desta forma, Fílon apresentou que a alma humana só tornou-se algo não miserável porque Deus soprou nela o seu Espírito (*pneuma*). Ou seja, o ser humano não se voltou para sua dimensão animal (corpo), nem racional (intelecto), mas como esse sopro existiu um entrelaçamento entre o humano e o divino, e o ser humano tornou-se completo, com a dimensão transcendente (ERLER, 2005, pp.122-126; REALE, 2008, VII, pp.257-264).

Muito característico do período cultural em que esteve inserido, a filosofia de Fílon de Alexandria, consistiu num itinerário para Deus. A tranquilidade de alma que os estóicos e epicuristas trataram através do materialismo e imanentismo, Fílon transformou num caminho espiritual de busca da transcendência, tendo nas Escrituras, com suas personagens e relatos, pontos focais de Revelação da vontade de Deus para o ser humano, do criador para as criaturas. Nos dois trechos que seguem, - *Quis rerum divinarum heres sit*, 30 e *De congressu eruditionis gratio*, 134 -, exemplificaram este caminho que Fílon propôs: "o momento justo para a criatura encontrar o seu Criador acontece quando ela reconheceu a própria nulidade" e "é a glória de uma alma extraordinariamente grande superar o criado, superar os seus limites, agarrar-se apenas ao incriado, segundo os sagrados preceitos, nos quais está prescrito 'aderir a Ele' (Dt 30,20). Por isso, aos que se apegam a Ele e o servem ininterruptamente, Ele dá em troca a Si próprio como herança" (REALE, 2008, VII, p. 267).

2.8 - Pensamento Imperial Romano, filosofia em latim

O último século da era pagã viveu um processo de desintegração da tradicional República Romana, defendida e protegida por Catão⁵⁴, o velho. Este argumentava que a desintegração da moral tradicional romana, era motivada pela exposição a costumes estrangeiros a partir das conquistas dos povos, e que a recepção da cultura grega significaria a ruína do Estado romano. Ele criticava a

⁵⁴ Marco Pórcio Catão (234-149 a.C.), chamado de Catão, o velho, em diferenciação a seu bisneto, Marco Pórcio Catão Uticense (95-46 a.C.), chamado Catão o jovem. Ambos destacaram-se pelo envolvimento político, pela rigor na vida e respeito à República Romana. Catão o velho, foi um grande defensor da República, e da tradição romana diante dos povos conquistados, foi o primeiro escritor em latim, o que possibilitou a preservação da língua diante do grego, que adentrava à cultura romana pela influência e conquista dos povos helenizados. O jovem Catão, era estóico de formação e como princípio de vida, prezando pela austeridade, destacou-se por sua oposição a Júlio César, e comandou as forças conservadoras senatoriais na batalha de Tapso contra César, após a derrota suicidou-se.

filosofia grega por ser um conjunto de tagarelas, e voltavam-se para uma sabedoria camponesa, para mostrar a superioridade da política romana (COCHRANE, 2012, pp.59-63), cita Cícero, no *De Reipublicae*, I, 2:

Catão costumava dizer que a superioridade de nossa cidade sobre as outras dependia do fato de que estas últimas quase sempre obtinham suas leis e instituições de um único legislador... enquanto nossa República não foi criada pelo gênio de algum indivíduo, nem durante a vida de um homem, mas no decorrer de intocáveis séculos e gerações (COCHRANE, 2012, p.63).

O limiar que dividiu a República romana do período imperial romano foi uma linha difícil de apresentar, pois a vitória de Otaviano sobre Marco Antônio, em Ácio, em 31 a.C., e a subsequente atribuição do título de Augusto a Otaviano pelo Senado, em 27 a.C., marcaram somente dois momentos de um conturbado século de intrigas, guerras, traições, assassinatos, formas ditatoriais de governo entre outras. Fábio Faversoni, no seu artigo *Entre a República e o Império*, fez uma coletânea interessante sobre diversas teses entre historiadores antigos, desde os que afirmaram que não existiu término de um e começo de outro, ou seja república e império coexistiram conjuntamente; aos que afirmaram uma periodização clara e marcada tanto no território como na vida da população. Citou como fontes desta discussão, principalmente, Cícero que ressaltou o fim da República pelo seu esvaziamento de sentido e Sêneca que apresentou a ideia de um processo de ruptura da República e do Império. Mas também, Faversoni apresentou a proposta de término da República por causa da divisão de títulos e honras pelos vários territórios e povos conquistados, o que fez diminuir e enfraquecer a nobreza romana. Contudo, o autor concluiu, a argumentação, mostrando que ao invés de ser obra de um homem, um gênio político, a ruptura entre Império e República foi "resultado de processos diversos de transformação que em alguns casos têm no período do governo de Augusto um momento importante (mas não singular) e, em outros casos, não representa qualquer importância ao que se chama instauração do Principado" (2013, p.109).

2.8.1 - Cícero

Herdeiro e discípulo do ecletismo⁵⁵ da Academia, tanto de Filo de Lárissa e Antíoco de Ascalônia, foi o pensador romano, orador e político, Cícero⁵⁶

⁵⁵ ἐκλέγειν, significa selecionar e reunir de várias partes. Ecletismo, foi tendência no meio filosófico no século II a.C., e teve sua maior força a partir do século I a.C. e seguintes. Influenciou

(106-43 a.C.). "A sua maior contribuição está, pois, na difusão e divulgação da cultura antiga e, nesse âmbito, ele é verdadeiramente uma figura essencial na história espiritual do Ocidente" (REALE, 2011, VI, p. 208). Sendo assim, a cultura clássica imperial deveu a Cícero o conhecimento e a difusão de tantas ideias do pensamento antigo em seu meio. Já do ponto de vista especulativo, Cícero não conseguiu apresentar novidades além dos seus mestres, ele foi um característico representante do ecletismo romano, que dominou o pensamento em Roma nos séculos que seguiram, mas acrescentou mais à cultura do que à filosofia. "Cícero é o triunfo 'do senso comum da humanidade'", afirma Voegelin, pois apresentou escritos políticos preciosos e claros, próprio de um bom jurista, bem formulados, mas não elaborados no pensamento. Ou seja, Cícero por opção própria não avançou na reflexão filosófico-política, pois isso era próprio do mestre, mas ele foi um homem da prática, politicamente ativo. Nas formulações ciceronianas não havia problemas, pois sua eloquência e autoritarismo de orador dissipava toda dúvida (VOEGELIN, 2012, pp. 177-179).

Cícero teve uma formação variada, quando jovem ouviu os epicuristas, mas dedicou-se mais profundamente a ouvir e compreender o estoicismo, de modo especial Políbio e Panécio. Mas a maior influência na sua formação foram os líderes da Academia: Filo de Lárissa e Antíoco de Ascalônio. Leu Platão, Aristóteles, Xenofonte, Crísipo, além de filósofos da antiga Academia e do Perípatos. De tudo coletou um pouco para compor seu ecletismo. O probabilismo herdado de Filo e o método das discussões pro e contra, são duas características do modo de compor o pensamento eclético ciceroniano. Primeiro por poder, através dos discursos, exibir sua erudição e conhecimento de todas as propostas; mostrar a sua eloquência; decidir-se por qual proposta seguir, sem convicção, simplesmente aderindo ao fato de ser melhor para vencer os opositores (MAS, 2006, p.149). Pois para Cícero a melhor filosofia consiste na discussão, afirmou em *Tusculanae disputationes*, II, 3, 9:

sempre me agradou o hábito dos peripatéticos e dos acadêmicos de discutir, de todos os problemas, o pró e o contras: não só porque esse

profundamente todas as escolas filosóficas, pouco no epicurismo. Caracterizava por, como diz a definição do termo, selecionar partes de cada pensamento e reuni-los num só corpo estruturado. (REALLE, 2014, IX, p.82).

⁵⁶ Cícero nasceu em 106 a.C. em Arpino e morreu, assassinado pelos soldados de Marco Antônio, em 43 a.C. Gastou boa parte da sua vida nas questões públicas, políticas e forenses, pois foi eleito questor. Como retórico e orador se envolveu em grande processos e importantes momentos políticos romanos (REALLE, 2011, VI, p.198, nota 1).

sistema é o único apto para descobrir em qualquer situação o elemento de verossimilhança, mas também pelo ótimo exercício que isso constitui para a palavra (REALLE, 2011, VI, p.200).

Cícero buscou combinar filosofia com retórica, pois a sofisticação da especulação grega e da ampla investigação teórica sobre os diversos assuntos, para ele era simplesmente um substituto da atividade política. "Cícero afirma que a filosofia grega se mostra inferior às práticas militares, políticas e morais dos romanos; inclusive o latim é mais adequado que o grego⁵⁷" (MAS, 2006, p.151). Cícero não era nem um retórico nem um filósofo, mas sim um político que se utilizava da filosofia e retórica. E suas formulações políticas são as mais citadas na história do pensamento político e também na reflexão eclesiástica.

O probabilismo para Cícero foi de suma importância, pois este possibilitou que ele não ligasse dogmaticamente a nenhuma escola e pudesse assim aderir as propostas que mais o interessasse e que fosse importante para a apresentação ou defesa que fazia. Isso foi exemplificado no trecho, de Cícero na *Tusculanae disputationes*, II, 3, 9:

Há liberdade de pensamento, e cada um pode sustentar o que quiser, quanto a mim, ater-me-ei ao meu princípio, e buscarei sempre em todas as questões a máxima probabilidade, sem estar ligado às leis de nenhuma escola particular à qual deva forçosamente seguir na minha especulação (REALE, 2011, VI, p. 201).

Desse modo, Cícero apresentou a retórica como base de toda construção do seu pensamento. O probabilismo era uma base para a retórica ciceroniana, pois sua busca não era cultivar teorias, como estabeleciam os gregos, mas sim substituir essa filosofia de teses abstratas e formais, por exemplos históricos que serviam, a partir da argumentação retórica para serem inseridos nas diversas realidades e instituições, além de servirem para toda humanidade (MAS, 2006, p.156-157).

Cícero apontou a lógica como a tarefa principal da filosofia, e sua teoria lógica utilizou, como critério de verdade, duas propostas epicuristas: o testemunho dos sentidos e as *prolepse*, ou pré-noções. Essa parte da filosofia aparece no livro os *De Academici* no qual Cícero apresentou duas visões, primeiro a negação cética da Academia, que defendia que nem pela razão e nem pela percepção era possível saber a verdade. Mas sim era preciso um critério que

⁵⁷ Cicerón afirma que la filosofía griega se ha mostrado inferior a las prácticas militares, políticas y morales de los romanos; incluso el latín es más adecuado que el griego.

distinguisse as representações falsas das verdadeiras, e este não existe, por isso não a um conhecimento certo e seguro, somente provável: "é muito plausível que a maioria das representações que aos sentidos parecem verdadeiras também sejam na realidade, contudo também cabe que algumas delas sejam falsas. Dado esta situação, só cabe aceitar como mais prováveis as representações, que tenham uma força de convicção maior" (MAS, 2006, p.169). Já o estoicismo, como segundo argumento sobre o critério de verdade, segundo Cícero, afirmava que pela apreensão, a partir dos sentidos, e da *prolepse* mais profunda da racionalidade, era que se tinha a verdade das coisas. Cícero não escolheu entre um e nem sintetizou nenhuma das duas visões, simplesmente harmonizou, afirmando que o ser humano tinha uma natureza própria que o impulsionava para a verdade. No entanto por vezes aderiu ao racionalismo estóico outras pela negação cética dos acadêmicos (MAS, 2006, p.168-173; REALE, 2011, VI, pp.201-202).

Em vista disso o seu desenvolvimento filosófico sobre a física, a teologia e a psicologia foram deveras limitado, partindo de análises feitas a partir dos sentidos humanos e também do consenso universal dos homens (REALE, 2011, VI, pp.203-206).

Mas a principal área da filosofia para Cícero foi a ética, não como atividade puramente contemplativa, como os aristotélicos, mas sim como atividade social clara e aplicada à vida. Compôs importantes obras sobre o assunto: *Sobre o fim dos bens e dos males*, *Sobre os deveres* e *Sobre o Destino*. Sua ética parte de uma rejeição clara ao epicurismo e um ecletismo entre os pensamentos éticos do estoicismo, platonismo e aristotelismo. "O princípio fundamental da moral é seguir a nossa natureza individual no respeito pela grande natureza humana" (REALE, 2011, VI, p.207). Desta forma ele acomodou, ao tratar da natureza do homem que era alma e corpo, a ética estóica com base na sabedoria destina aos elevados de alma - homens de *alma grande* que eram honestos e livres de todo tipo de paixões -, com as necessidades corpóreas, que para ele precisavam ser satisfeitas primeiramente, para depois satisfazer a razão. Cícero defendeu que a verdadeira grandeza de alma consistia nos feitos realizados e não nas glórias e honras. Pois estas eram fruto do capricho das multidões ignorantes e não fruto das grandes ações políticas, que eram realmente

as ações virtuosas, que só podiam ser realizadas por grandes homens (MAS, 2006, p.164-168; REALE, 2011, VI, pp.206-208).

Sendo assim, a filosofia grega antiga adentrou a cultura latina, - depois de percorrer longos percursos de interpretações, simbiose entre escolas e correntes de pensamento, formas e estruturas de leitura diversas, - numa perspectiva totalmente livre de pensar na versão ciceroniana. Pois ao defender o probabilismo, ou seja, a certeza baseado no provável e no improvável, Cícero mostra à cultura romana um caminho pobre da filosofia, em virtude da antiespeculação e da praticidade do pensamento e das propostas.

2.8.2 - Tito Lucrécio Caro - divulgador do epicurismo no mundo romano

Lucrécio⁵⁸ viveu num período em que "os romanos caíram numa orgia de sensacionalismo e emocionalismo que, enquanto promovia desintegração social, ao mesmo tempo estimulava aquela feroz competição por *dominationes* e *potentiae* que arruinou o tecido político" (COCHRANE, 2012, p.67). Mas apresentou aos da sua época uma proposta inovadora, suplicando à Vênus, a mãe dos Enéadas, que sua poesia pudesse trazer a paz e a tranquilidade de alma que os romanos precisavam. No seu livro *De rerum natura*, os mais belos poemas filosóficos da história e um ilustre exemplar da literatura latina nascente, Lucrécio apresentou sua solução para aquele ambiente devastado pelos mitos, que impossibilitavam a vida feliz, e por crenças religiosas nos deuses tradicionais dos quais os romanos pediam favores, ou cultuavam para aplacar sua ira. Além disso, denunciou que as suntuosas cerimônias religiosas promovidas neste período somente enfatizavam, em Roma e por todo o Império, um clima de misticismo desorientado, do mesmo modo que a sociedade caminhava (COCHRANE, 2012, p. 67-69; SPINELLI, 2009, pp.215-216).

Não há evidências de que Lucrécio tivesse lido os epicuristas do seu tempo, mas foi claro que se uniu diretamente a Epicuro e dele coletou suas teses para elaborar sua poesia filosófica. E o fez tão bem, que não só transmitiu os

⁵⁸ Tito Lucrécio Caro, nascido em provavelmente em Roma, em 99-55 a.C., poeta e filósofo romano, defendia as teses de Epicuro de Samos, e as trouxe para Roma. Mas fora consagrado não pela filosofia, mas sim com o maior poeta filósofo latino de todos os tempos. São Jerônimo disse que Lucrécio morreu ao ter engolido um filtro amoroso, algo possivelmente lendário, mas é certo que suicidou-se aos 44 anos (SPINELLI, 2009, pp.205-206).

ensinamentos do mestre com genialidade, mas compreendeu e atentou-se aos sentidos primeiros das palavras, para que estas percepções (*aísthesis*) chegassem aos sentidos, como afirmou Epicuro, como átomos sutilíssimos que se desprendiam das coisas e impactavam os órgãos sensoriais, estabelecendo o critério básico de verdade epicurista. Lucrécio deu toda importância necessária ao vocabulário, às metáforas e simulacros na sua poesia-filosófica, para que as teses epicuristas fossem compreendidas não como amargas, mas sim um como doce caminho para encontrar a felicidade possível (MAS, 2006, p.104-105).

"Lucrécio foi o filósofo-poeta romano da natureza: pois é o primeiro a fundamentar sua teoria nos ciclos cósmicos e no conflito causado entre Amor e Discórdia, pretende solucionar os conflitos causados pelos distúrbios mentais e anímicos⁵⁹" (MAS, 2006, p.105). Para tanto utilizou-se da filosofia de Epicuro e conduziu os romanos ao transito da obscuridade para a luz, da ignorância e das superstições à luz do conhecimento e da libertação dos medos. (MAS, 2006, p.105).

O dualismo corpo/alma foi rechaçado por Lucrécio, que afirmou que o funcionamento da alma se dava por interações psicofísicas entre corpo, alma e mente/alma. E daí derivavam a vida sensível e sensitiva: percepções físicas e mentais, locomoção, sonhos e desejos sexuais. O que estes trazem de comum era o fato de todos serem frutos de estímulos externos ou internos do composto corpo/alma. Pois, pra Lucrécio, como para filosofia epicurista, a alma era um agregado de átomos diluído por todo o corpo, pelo contato direto, as coisas externas ou internas estimulavam esses átomos através de *simulacra* (imagem), para Lucrécio, e *eídola*, para Epicuro. Sendo assim, como fiel discípulo, Lucrécio afirmou os mesmos critérios de verdade epicuristas: as sensações (*aísthêseis*), as afecções (*pathé*) e pré-noções (*prolépseis*). E as *simulacra* que atingem os átomos do corpo podiam ser de duas formas, ou objetos reais formados de átomos físicos no universo que pelos sentidos eram assimilados pelo ser humano, e estes eram verdades irrefutáveis. Mas também haviam outras *simulacra* que não atingiam nossos sentidos, mas penetravam os poros e iam até os lugares

⁵⁹ Lucrecio quiere ser el filósofo-poeta romano de la naturaleza: si el primero fundamentaba su teoría de los ciclos cósmicos en el conflicto entre Amor y Discordia, Lucrecio pretende solucionar los conflictos causados por los disturbios mentales y anímicos sirviéndose de la filosofía de Epicuro.

onde residiam os pensamentos, provocando em nosso espírito determinadas representações, chamadas por Lucrécio de sonhos (MAS, 2006, p.108).

O *amor* foi apresentado por Lucrécio como um dos erros do ser humano, que tirava a tranquilidade da alma, e que não tinha nada de índole extrafísica, mas sim, o poeta explicou que desejo e paixão deviam ser estudados na perspectiva fisiológica. O amor foi pensado numa linha biológica-sexual, "uma reação em cadeia mecânica e impessoal, cuja origem está no sêmen e num estímulo externo: o efeito prazeroso da beleza provoca uma incomoda acumulação de esperma e obriga a evacuá-los na direção do objeto de origem da atração⁶⁰" (MAS, 2006, p.109). A intenção clara de Lucrécio foi mostrar que o inimigo maior era o amor e não o sexo, pois a acumulação de fluidos seminais (ou humor acumulado) podiam ser eliminados, pela ejaculação, num corpo qualquer, como das prostitutas (*Venus vagabunda*). Mas a preocupação do seu tempo foi a exclusividade do amor, ou seja a sociedade aceitava claramente um homem voltar-se para uma única mulher, conduzidos por algo que os impedia de ver a realidade, estavam iludidos. Ou seja, desejavam pessoas belíssimas, mas na realidade eram feias, por que o desejo era somente fruto da imaginação. Sendo assim, o problema dos romanos era o amor, pois o mesmo era uma paixão mental e subjetiva. Já o sexo era um fenômeno físico e objetivo, que não trazia danos à tranquilidade da alma (MAS, 2006, p. 109-110).

A filosofia de Lucrécio também especulou sobre as diversas formas de ilusão: as ilusões óticas, que enganavam os sem esperteza; a ilusão dos sonhos, que já eram mais perigosas pois a mente não conseguia distinguir o que fora produzido por ela e o que eram estímulos externos; a ilusão mais profunda e destrutiva era o amor, pois nela a visão dos amantes estava totalmente distorcida e viviam um sonho difícil de acordar. Mas também apresentou uma forma de amor não ilusória, ou boa, a *doce amizade*, que se expressava no amor da mãe pelos filhos, o amor pelas Musas, ou como também confessou Lucrécio, amor pelo mestre Epicuro. O perigo não era o amor por uma mulher, mas a deformação das ideias que a paixão causava (MAS, 2006, 112-113).

⁶⁰ una reacción en cadena mecánica e impersonal en cuyo origen está el semen y un estímulo externo: el efecto placentero de la belleza provoca una molesta acumulación de esperma y obliga a evacuar-lo en la dirección del objeto origen de la atracción.

Outro ponto significativo da filosofia-poética de Lucrecio foi o desejo de poder, que tirado do exemplo de Epicuro que também viu a instabilidade política da *pólis* no seu tempo e chegou a conclusões que o melhor caminho seria a posição apolítica e individualista, o poeta romano, no *De natura rerum* V, 1127-1128, afirmou na mesma perspectiva: "é muito melhor obedecer tranquilamente que ambicionar o império e a posse de um trono⁶¹" (MAS, 2006, p.113). Neste mesmo raciocínio, Lucrecio defendeu a posição dos epicuristas, que não só se isentavam das questões políticas, como também eram favoráveis à monarquia como forma de governo, pois na monarquia a ordem política garantia a paz, a segurança e, o essencial, a tranquilidade para que o sábio epicurista pudesse refugiar-se no seu paraíso artificial. A democracia exigia que os sábios saíssem da sua *ataraxia* filosófica para participarem ativamente da vida pública, já que todos os cidadãos deviam estar diretamente envolvidos, e a tirania era a pior forma de governo pois privava o sábio *parrêsia* (liberdade e franqueza da palavra). Lucrecio afirmou, também, a necessidade de diminuir-se e não almejar cargos elevados, pois para contemplação da natureza e da ciências era preciso sair das trevas do poder, para contemplar a luz verdadeira que estava acima da vida política. E completou sua aversão política, comparando os políticos ao mito de Sísifo, portanto a vida política era onde se manifestava mais claramente a loucura da existência humana (MAS, 2006, pp. 113-117).

2.8.3 - Estoicismo imperial

Desde que Zenão de Cício fundou a *Stoa*, no Pórtico em Atenas, no século II a.C. até o imperador Marco Aurélio (121-180d.C.), citando somente o fundador e um dos expoentes da filosofia estóica na era cristã, esta corrente filosófica, nascida no seio do helenismo, sempre mostrou-se viva e uma influente forma de pensamento, vindo a desaparecer somente, no século III d.C., diluindo-se tanto no neoplatonismo quanto na filosofia cristã. Mesmo passando por influências platônicas, epicuristas, cétricas e cínicas, tanto as ideias de Zenão e a sistematização de Crísipo, os dois expoentes da teorização do Pórtico, as suas propostas se mantiveram vivas, até o período imperial. Foram interpretadas de formas diversas e ecléticas, mas principalmente a *ética* estóica, teve uma influência significativa no pensamento imperial romano. Da República, já

⁶¹ "es mucho mejor obedecer tranquilamente que ambicionar el imperio y la posesión de un trono"

decadente, à ascensão do Império, o pensamento estóico guiou muitas decisões políticas e de governo dentro do Império Romano. "Na qualidade de movimento filosófico dominante no período, o estoicismo esteve fortemente incrustado na cultura greco-romana e, em certa medida, também em sua vida política, de modo que o ideal de viver uma vida propriamente estóica continuou poderoso" (INWOOD, 2006, p.35).

A proeminência do estoicismo na esfera política dos dois primeiros séculos da era cristã foi marcante. O ápice da Segunda Sofística, movimento que favoreceu o reflorescimento da cultura greco-romana, no século II d.C, tendo a retórica como base e os estudos filosóficos sendo valorizados, mostrou essa influência. Pois o pensamento estóico adentrou todos os ambientes do Império, pois Sêneca era aristocrata, tutor, retórico, poeta e filósofo, Musônio Rufo foi um ilustre professor, Epicteto um ex-escravo e fundou uma escola estóica, e também um imperador romano Marco Aurélio. Quer nas decisões políticas, como a influência de Sêneca sobre o imperador Nero, quer nas escolas de formação das crianças e dos jovens, como foi a proposta de Musônio de Rufo, também dentro das grandes famílias senatoriais ou na aristocracia romana, com os conselhos de Epicteto, e dentro da administração e da vida do Império, com Marco Aurélio, o ecletismo desses autores, e não só deles pois essa era uma característica da época, a ética prática estóica sempre prevaleceu (INWOOD, 2006, pp.35-47; REALE, 2008, VII, pp.63-67).

A ética prática ou aplicada, própria da filosofia estóica, tem nesse período imperial um grande desenvolvimento. Zenão e Crisipo afirmavam que "vantagens tais como a saúde e as riquezas são naturalmente *preferíveis*, muito embora seu valor seja substancialmente diferente daquela da virtude, a qual é a única que pode ser contada como *boa*" (INWOOD, 2006, p.43). Ou seja, havia ações perfeitamente corretas (*katorthómata*) realizadas por pessoas perfeitas e sábias, e havia ações *apropriadas* ou razoáveis (*kathékonta*) que eram realizadas por pessoas imperfeitas e não-sábias. Essa distinção, no período imperial, serviu para importantes debates teóricos sobre o valor das ações, tanto de Cícero, Sêneca, Musônio, Epicteto e Marco Aurélio, em destaque. Mas sua utilidade principal foram os aconselhamentos práticos, para ajudar não-sábios a se tornarem sábios, ou seja, estes eram realizados conforme a ação a ser executada, se estas eram apropriadas, para vida comum, para alcançar

vantagens preferíveis e para se buscar um agir virtuoso. "Para o estóico romano estão disponíveis em todo mundo todos os recursos racionais idealizados pela filosofia em seu empenho por salvar o homem de sua própria estupidez. Assim não havia repulsa a nada que poderia ser válido para esse digno propósito⁶²" (DAROCA, 2010, p.LX).

Lúcio Aneu Sêneca⁶³ era um aristocrata romano no centro do poder imperial e nos diversos debates políticos. Mas utilizou do pensamento estóico para empreender um importante caminho, *eudaimonía*, a felicidade que perscrutava a alma humana. Paul Veyne citou um trecho do tratado *Sobre os benefícios*, livro VII, de Sêneca,

Se nosso espírito sente não mais que desprezo por tudo que advém da boa ou da má sorte; se elevou-se acima das apreensões; se, em sua avidez, não almeja mais perspectivas sem limites, sabendo procurar riquezas apenas em si mesmo; se não teme mais nada dos deuses nem dos homens, consciente de ter pouco a temer do homem e nada do deus; se desdenha tudo o que faz o esplendor de nossa existência e que também é seu tormento; se conseguiu ver claramente que, em si mesma, a morte não é um mal e que, antes, põe fim a nossos múltiplos infortúnios; se dedica-se exclusivamente à excelência e julga fácil todo caminho que se lhe abre; se, em sua qualidade de animal social e nascido para o bem de todos, ele considera o mundo inteiro como uma única e mesma família; (...) - então ele se furtou às tempestades e calçou o pé sobre a terra firme, sob um céu anil. Ele sabe tudo o que é útil e indispensável saber; (...) ele se retirou para sua fortaleza (2015, p.47).

Sêneca expressou no estoicismo romano, características ecléticas já surgidas no médio-estoicismo, mas ao ouvir outras "vozes filosóficas", não fugiu das doutrinas apresentadas por Crísipo e Zenão. Somente as direcionou para o seu interesse, o campo da ética. A busca pela tranquilidade da alma, a felicidade e a sabedoria foram fundamentais para o seu desenvolvimento filosófico. Principalmente para o seu aprofundamento no conhecimento da alma humana, pois para Sêneca, ouvir o interior do ser humano era ouvir o divino que estava nele. Sendo assim, sua concepção de homem bom, era uma ideia espiritualizada de ser humano, o qual era composto de corpo e alma, mas que buscava

⁶² Para el estoico romano están disponibles a todo el mundo todos los recursos racionales ideados por la filosofía en su empeño por salvar al hombre de su propia estupidez. Así que no hacia ascos a nada que valiera para ese digno propósito.

⁶³ Sêneca nasceu em Córdoba, Espanha, entre o final da era pagã e início da cristã. Em Roma estudou filosofia estóica. Teve grande participação política em Roma, tanto que em 41 d.C. foi exilado em Córsega, e em 49 d.C. retorna a Roma como tutor de Nero, filho de imperador Agripina. Com a ascensão de Nero ao trono em 54. Em 62 afasta-se da política romana e em 65 d.C. é acusado de conspiração contra Nero e condenado ao suicídio. Sêneca suicidou-se com estóica firmeza e admirável força de ânimo (REALLE, 2008, VII, p.69).

incessantemente a pureza, por isso precisava libertar-se do corpo para alcançá-la, interpretação muito próxima do médio-platonismo. (MAS, 2006, pp.349-356).

Além disso, a filosofia (psicologia) de Sêneca desenvolveu duas perspectivas do homem: a consciência e da vontade. A consciência foi definida como uma força espiritual e moral que devia ser colocada como primeiro plano na vida do homem, pois era ela que possibilitava-o a conhecer-se e descobrir as misérias e as virtudes, se auto-julgando, para alcançar a *eudaimonía*. (MAS, 2006, pp.356-358; REALE, 2008, VII, pp.76-77). O latim permitiu a Sêneca desenvolver a *voluntas*, numa perspectiva ética, mostrando que esta faculdade era distinta do conhecimento, "a vontade irrompe das profundidades da alma e é necessário um assíduo trabalho para que ela chegue a uma clara visão do fim e se transforme em boa intenção" (REALE, 2008, VII, p.78). O instinto de conservação dos estóicos foi assumido por Sêneca como a vontade de viver. (MAS, 2006, pp.354-355; OLIVEIRA, 2010, pp.112-117). Dentro da ética, Sêneca, também, explicitou a necessidade do desenvolvimento da consciência moral humana, para que esta descobrisse o sentimento de culpa. Pois a culpa, para Sêneca, não era fruto da responsabilidade do ser humano, mas sim passava pela subjetividade da consciência (MAS, 2006, pp.369-370; OLIVEIRA, 2010, pp.105-111).

Musônio Rufo⁶⁴ era um professor estóico que desenvolveu um método próprio de ensino do estoicismo, com forte influência eclética do socratismo e do cinismo, reunido nas *Diatribes*. Seus ensinamentos se pautavam por uma filosofia que tornou-se prática, *Diatribes*, I, 5, 11-6, 4:

Digo, que o mestre, quando é verdadeiro filósofo, não deve tentar levar um monte de palavras ou de demonstrações aos seus discípulos, mas tocar cada ponto oportunamente, atingir a mente do ouvinte, apresentar argumentos persuasivos, evitar os difíceis e, sobretudo, atrair para si os ouvintes fazendo ver que fala das coisas mais úteis e age conforme o que fala: o discípulo, por sua vez, (...) não buscar ouvir muitas, mas claras demonstrações do que é verdadeiro e deve seguir na vida os preceitos dos quais esteja convencido serem verdadeiros. Só assim tirará proveito da filosofia, se realizar obras de acordo com os raciocínios que aceitou como verdadeiros (REALE, 2008, VII, p.86).

A força moral e prática da filosofia de Musônio foi citada por Epicteto (*Diatribes*, III, 29) que evocou aos seus próprios discípulos, como eram os ensinamentos do seu mestre: "Ele falava de tal maneira que cada um de nós, que

⁶⁴ Musônio Rufo nasceu em Volsini, cerca de 30 d.C. e morreu no final do século I d.C.

estávamos sentados perto dele, pensava que alguém lhe tinha revelado suas faltas, pela forma incisiva com que indicava o que acontecia e pelo modo como desmascarava as misérias de cada um." (DUHOT, 2006, p.33). Mas isto não significava que ele ignorasse a lógica, mas sim reforçava a importância desta para a verdadeira compressão da filosofia e que esta se calava para o exercício prático. Portanto, afirmou Musônio na *Diatribes* XXXVIII,124, que o exercício da verdadeira filosofia era, a partir do uso correto das representações catalépticas ou compreensivas (*phantasia cataléptica*), "tem-se liberdade, serenidade, tranquilidade, segurança: tem-se também justiça, lei, domínio de si e todas as virtudes." (REALE, 2008, p.90).

Epicteto⁶⁵ foi um professor com um programa de estudos determinado, com uma instituição escolar constituída em Nicópolis e teve um método próprio, reproduziu o modelo socrático de filosofar. Por isso seu pensamento sobreviveu em virtude de um de seus escolarcas Flávio Ariano que anotou suas aulas. Duas de suas obras chegaram até os tempos atuais, copiadas por Ariano: as *Diatribes*, dividida em quatro livros, e o *Manual*, um reduzido volume. O *Manual* reuniu um conjunto de pensamentos de Epicteto retirado das *Diatribes*, por isso acreditava-se que existiram outros livros além dos quatro, pois partes do *Manual* não estavam presentes naquela. As *Diatribes* exibiam o que seria um curso dado por Epicteto, o qual partiu da leitura de um texto clássico, Crísipo, Zenão, outro estóico ou até um texto diverso, e dali discorria sobre o assunto. Não sempre sobre moral, por vezes se dedicava a lógica ou dialética, já as narrativas de Ariano sobre física são pouquíssimas. (DUHOT, 2006, pp.32-39)

Epicteto valorizou as três partes da filosofia estóica, mas sua ênfase foi na ética. Seu princípio fundamental ético está descrito neste trecho do *Manual*, 1:

As coisas são de duas maneiras; algumas estão em nosso poder, outras não. Estão em nosso poder a opinião, o movimento da alma, o apetecer, a aversão, em poucas palavras, todas as coisas que são os nossos próprios atos. Não estão em nosso poder o corpo, os bens, a reputação, os outros encargos, em poucas palavras, as coisas que não são nossos atos. As coisas postas em nosso poder são por natureza livres, não podem ser impedidas nem obstaculizadas. As outras são frágeis, escravas, passíveis de impedimento, enfim, coisas de outros (REALE, 2008, VII, p.93).

⁶⁵ Epicteto nasceu em Hierápolis, na Frígia, entre 50 e 60 d.C., ainda escravo frequentou as lições de Musônio Rufo, e descobriu sua vocação filosófica. Expulso por Domiciano de Roma, com outros filósofos, fundou um escola em Nicópolis no Épiro e possivelmente morreu em 138 d.C. sem deixar nenhum escrito, pois seguia o modelo socrático de filosofar. Seus escritos são fruto de Flávio Arriano que frequentou suas lições e as anotou (REALE, 2008, VII, p.91).

Sendo assim, para o escravo-filósofo, o fato do ser humano não se ater a essa diferenciação provocava todo sofrimento da vida humana. Pois se o homem fazia escolhas erradas era porque buscou as coisas que não estavam no seu poder, pois de forma alguma era possível optar pelas duas, uma anulava a outra. Portanto para Epicteto era importante que o ser humano escolhesse pelas coisas que dependiam dele, para ser verdadeiramente livre (REALE, 2008, VII, pp.93-96)

Outro ponto importante da filosofia de Epicteto foi a tripartição da filosofia, com uma forte relevância ética e diferente da tradicionalmente apresentada pelo Pórtico, presente na *Diatribes*, III, 2,1-2:

Três são os campos nos quais deve exercitar-se quem quer adquirir a perfeita virtude: 1) o primeiro diz respeito aos *desejos e aversões*, no qual não seja frustrado nos desejos e nem incorra no que rejeita; 2) o segundo, os *impulsos e as repulsas*, numa palavra, o dever, no qual se comporte de modo ordenando, com ponderação, sem negligência; 3) o terceiro, enfim, a *inerrância* [= a ação positiva de evitar o erro] e a circunspeção ao julgar, numa palavra, os casos de assentimento (REALE, 2008, VII, pp. 96-97).

O fato de vencer as paixões foi de máxima importância para Epicteto, e para tanto era preciso exercitar o princípio fundamental da ética, descrito no parágrafo anterior. O segundo princípio para vida virtuosa que devia ser dominado pela razão dizia respeito à *kathekonta* (ação conveniente⁶⁶), ou seja os impulsos que moviam o agir humano, que deviam ser conduzidos pela razão. Aqui Epicteto enriqueceu a filosofia estóica com o dever para os outros, pois ele afirmou que o ser humano era um animal que amava e queria ser amado. Os que já realizaram progresso estavam no terceiro princípio, ou seja, as representações antes de serem apresentadas eram analisadas racionalmente e o que era falado, o era seguramente (HADOT, 2006, pp.86-89).

O critério de verdade para Epicteto era racional e não abstrato, chamado *proairesis* (escolha fundamental, da qual dependem todas as escolhas sucessivas), retomou novamente o princípio fundamental ético, das coisas que estavam em poder do homem e das que não estavam. Este foi um juízo geral e de princípio sobre o valor das coisas, era um ato do intelecto e o *querer* estava num segundo momento. Epicteto também apresentou em sua filosofia um outro

⁶⁶ ações que dizem respeito aos intermédios justificáveis racionalmente enquanto conformes à natureza (REALE, 2014, IX, p.145).

entendimento de Deus e do ser humano. Pois "Deus é inteligência, é ciência, é reta razão, é bem. Deus é providência que se ocupa não só das coisas em geral, mas de cada um de nós em particular" (REALE, 2008, VII, p.103). Sendo assim, o ser humano tinha fagulhas de Deus e vivia verdadeiramente livre quando submetia sua liberdade ao querer divino, afirmou o filósofo na *Diatribes*, II, 8,11: "Tu [...] és um fim, és um fragmento de Deus. Tens em ti uma parte dele" (REALE, 2008, VII, p.105). Afirmou, assim, a tese estoíca de que Deus e o ser humano formam uma fraternidade, e a morte era um reintegrar-se a Deus. (DUHOT, 2006, pp.87-98; REALE, 2008, VII, pp.99-108).

Marco Aurélio Antonino⁶⁷ foi um estudante estoíco que tornou-se imperador romano e que tentou aplicar a mensagem estoíca para que o ajudasse a viver uma vida boa. Muito mais um estudante por toda a vida, do que um filósofo, Marco Aurélio passou boa parte do seu tempo guerreando nas fronteiras do Império contra os bárbaros e contra generais revoltosos. Encantado pelos ensinamentos de Epicteto, lidos a partir de Júnio Rústico, seu conselheiro, ficou fascinado pelo pensamento estoíco do escravo-filósofo e a esse aderiu plenamente. Também sofreu influências das teses de Heráclito, como também do céptico Enesídemo. Não compôs tratados filosóficos, mas deixou um "escrito para si mesmo" (*Solilóquios*), em língua grega, própria da filosofia da época, composto de reflexões e breves meditações. (DUHOT, 2006, pp.48-53)

Uma das marcas da filosofia de Marco Aurélio era a caducidade ou a fugacidade de todas as coisas:

A vida humana tem a duração de um segundo, a substância é fluída; as sensações, obscuras; a união de todo o corpo, corruptível; a alma errante; a sorte, incerta; a fama, casual; em poucas palavras, o que se refere ao corpo é uma corrente que passa, o que diz respeito à alma, sonho e vaidade; a existência é luta e estada em terra estrangeira; a glória póstuma é esquecimento (MARCO AURÉLIO, II, 17).

Este sentimento sobre a caducidade de todas as coisas não era um pensamento grego antigo nem do helenismo, possivelmente Marco Aurélio herdou do ecletismo da sua época. Mas esse pensamento angustiante, presente em

⁶⁷ Marco Aurélio nasceu em 121 d.C. e aproximou-se desde cedo da filosofia e também da retórica. Frequentou lições de estoícos romanos e gregos, foi sempre grato a Rústico que lhe mostrou os ensinamentos de Epicteto, que a partir deste momento tornou-se seu ponto de referência. Foi um imperador que exerceu a autoridade com profundo sentimento estoíco do dever. Marco Aurélio soube verdadeiramente exercitar o poder de imperador como um verdadeiro serviço aos outros. Morreu em 180 d.C. deixando um único escrito em grego, como um diário de pensamentos, chamado por *Solilóquios*.

vários momentos de sua obra, marcou o período que o Império Romano viveu, diante de conflitos e também da ascensão do cristianismo (REALE, 2008, VII, pp. 109-114).

A filosofia estóica dizia que o homem era constituído de duas partes: alma e corpo. Marco Aurélio apresentou uma nova antropologia, "o que eu sou não é mais que *carne*, um pouco de *hálito* [= pneuma ou sopro] e o *órgão dirigente* [= hegemônico]", e explicou melhor, "corpo, alma, intelecto. Do corpo são próprias as sensações; da alma, os instintos; do intelecto, as ideias", e ainda, "destas, as duas primeiras te pertencem enquanto deves cuidar delas, só a *terceira é verdadeiramente tua*" (MARCO AURÉLIO, II, 2; III, 16; XII, 3). Ou seja, o ser humano era constituído por três princípios: o corpo ($\sigma\omega\mu\alpha$) que era a carne; a alma ($\psi\upsilon\chi\eta$) que era o sopro ou pneuma; o intelecto ou a mente ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) que era superior à alma. Dessa forma, Marco Aurélio deu ao ser humano mais que um estatuto vital e físico, como os outros seres, mas o intelecto deu ao homem sua superioridade para poder decidir seu destino e buscar a felicidade plena (DAROCA, 2010, pp.LXV-LXXI; REALE, 2008, VII, pp.115-120).

Portanto, a alma intelectiva ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), em Marco Aurélio tornou-se o refúgio interior do ser humano:

Alguns buscam retirar-se nos campos, no mar, sobre os montes, e tu também desejas ardentemente esses lugares, habitualmente; mas tudo isso é digno de um homem vulgar e ignorante, pois podes, quando queiras, retirar-te e, to mesmo. De fato, o homem não pode retirar-se a um lugar no qual haja tranquilidade maior ou calma mais absoluta do que no íntimo da sua alma, especialmente aquele que tem em si ideias que, apenas com contemplá-las, logo adquire toda a paz do próprio espírito. E por paz não entendo outra coisa senão boa ordem (MARCO AURÉLIO, VIII, 48).

Marco Aurélio afirmou a existência de uma alma intelectiva universal, que era Deus, "um Deus panteisticamente concebido, que contém tudo e absorve tudo em si" (REALE, 2008, VII, p.119), e desta as almas intelectuais humanas eram fragmentos e momentos. Dessa forma, o filósofo-imperador, refugiando-se no próprio interior, descobriu aí a divindade dentro do ser humano, criou como chamou Pierre Hadot, *uma cidadela interior*, na qual o homem podia encontrar a tranquilidade da alma tão almejada pelos estóicos. (HADOT, 2006, pp.103-121).

O período analisado neste segundo capítulo, denominado clássico imperial greco-romano, não tinha, na perspectiva intelectual, uma definição clara

das correntes de pensamento presentes. Pois, mesmo quando o imperador Marco Aurélio reintroduziu as quatro cátedras de filosofia em Atenas, sob a organização e financiamento do Império, o platonismo, aristotelismo, epicurismo e estoicismo, já não utilizavam os mesmos métodos da Academia de Platão, do Liceu de Aristóteles, do Jardim de Epicuro e da *Stoa Poikile* de Zenão. O ensino passou a ser estruturado na perspectiva professor-aluno e nos comentários às obras. Os diálogos, debates, reflexões e convivências que essas escolas favoreciam, foram substituídos pela transmissão da reflexão feita no passado.

Não obstante, estas correntes de pensamento chegaram, a este período, permeadas por um caminho longínquo de quatro, cinco, até seis séculos das primeiras elaborações e reflexões, com diversas influências culturais e religiosas. Entre elas pode-se dar destaque às conquistas e descobertas de Alexandre Magno que abriram para o mundo grego outros mundos e culturas, outras formas de pensar, modos de vida e experiências religiosas nunca antes vistas.

O domínio romano com seu pensamento prático, com a organização política e administrativa, sua estrutura de guerra e defesa das fronteiras, e sua religião expressando meramente o vínculo e a fidelidade entre os dominadores e dominados, foi um terreno fértil para a aglutinação das formas helênicas de pensamento, para influência religiosa dos gregos, judeus, egípcios e outras formas místicas. Também as administrações romanas, nas diversas províncias proporcionaram uma mistura cultural entre diversos povos. A *pax romana* favoreceu o intercâmbio entre o mundo conhecido, tanto de pessoas que iam e vinham, - nos exércitos, como escravos, comerciantes - quanto de pensamentos que atravessavam diversas realidades e culturas, e tinham em Roma, capital imperial, um grande centro.

Sendo assim, o pensamento, nos séculos I e II d.C., caracterizaram-se por aglutinar ou por vezes reelaborar várias propostas filosóficas e religiosas. O estoicismo e epicurismo foram reinterpretados a luz de uma visão ética e prática, deixaram de ser formas de refletir, para se tornarem formas de viver, julgar e governar. O pensamento de Aristóteles misturou-se tão intimamente com o platonismo da época, que deixou de existir. Tornou-se difícil encontrar as *Ideias* de Platão em meio a influências cétricas, cínicas, aristotélicas, estóicas, políticas,

de místicas egípcias e orientais, interpretações alegóricas judaicas, que deram origem ao médio-platonismo.

Nesse período eclético no pensamento e na cultura o cristianismo lançou suas bases, quer contribuindo com a reflexão, quer combatendo algumas propostas. Contudo exercitou-se para que seu modo de vida e doutrinas encontrassem um espaço para se estabelecerem. O próximo capítulo refletirá, dentro deste ambiente da cultura clássica romana, o pensamento de um padre da Igreja, Irineu de Lião, que viveu numa importante província romana, Gália, mas veio da Ásia Menor, Esmirna, e escreveu em grego para demonstrar e refutar os gnósticos que representavam, no seio do cristianismo nascente, este ecletismo cultural e de pensamento.

3 - O encontro entre Cristianismo nascente e a cultura clássica greco-romana na obra *Adversus haereses*

O cristianismo nascente já nos seus primeiros dois séculos de expansão e fixação dentro das fronteiras do Império Romano, percebeu-se não alheio às realidades existentes, mas sim em contato direto com elas, quer pelas diversas adesões à proposta cristã, que traziam para as comunidades adeptos das culturas, línguas e povos os mais diversos, quer pela influência de pensamentos e, sistematizações escriturísticas e doutrinárias que causaram transtorno no interno do cristianismo. Além das influências externas da eclética cultura greco-romana, com a qual os cristãos conviviam dentro das fronteiras do Império Romano.

Irineu de Lião, convocado a isso pelo seu *múnus*⁶⁸ episcopal e pelo pedido de um 'amigo caríssimo' ao qual remeteu toda a obra, adentrou pelos caminhos do embate contra as controvérsias gnósticas. Neste capítulo terceiro será apresentada a obra *Denúncia e refutação da falsa gnose*, na qual Irineu buscou apresentar e refutar as controvérsias gnósticas e para tanto, realizou a primeira sistematização da fé cristã.

Primeiramente será apresentada a obra como um todo, destacando em cada um dos cinco livros as principais teses do bispo de Lião. Num segundo momento, o primeiro livro da *Adversus haereses*, o Sistema Fundamental gnóstico, será comentado e relacionado com a cultura clássica. Para tanto, a descrição histórica do pensamento cristão presente no primeiro capítulo e o arcabouço cultural greco-romana descrito no segundo capítulo, serão o instrumental para a leitura da obra de Irineu de Lião, sua descrição e análise.

Antes dos comentários a respeito da obra de Irineu, tornou-se importante uma breve, mas clara apresentação do mito gnóstico clássico, segundo a interpretação de Bentley Layton. Pois os achados de Nag Hammadi possibilitaram confrontar as fontes patrísticas que citaram textos gnósticos e os próprios manuscritos gnósticos encontrados. Dessa forma foi possível, segundo o autor, compreender a existência de uma estrutura de mito gnóstico comum a todos os grupos, que tem como modelo principal o *Apócrifo de João*.

⁶⁸ "Cada Bispo, a quem é confiada uma igreja particular, apascenta em nome do Senhor as suas ovelhas, sob a autoridade do Sumo Pontífice, como próprio, ordinário e imediato pastor, exercendo em favor das mesmas o *múnus* de ensinar, santificar e governar" (Decreto *Christus Dominus*, 1965, n.11).

A análise do primeiro livro da *Adversus haereses* foi dividido em sete partes. Iniciou-se pelo prefácio e da primeira descrição das doutrinas gnósticas da escola valentiniana. Depois Irineu refutou a exegese alegórica dos gnósticos e apresentou a base para a verdadeira exegese, a *regula fidei*. Seguiu-se a apresentação das doutrinas mágicas de Marco e de outros grupos gnósticos, possivelmente os mais antigos dentro do cristianismo.

A cada parte comentada da *Adversus haereses* foram apresentadas as relações da demonstração de Irineu e referências às doutrinas filosóficas ou teológicas da cultura clássica greco-romana, sempre tendo um título inicial sublinhado.

3.1 - O significado da *Adversus haereses*

A principal obra de Irineu de Lião, na sua dedicação em combater as controvérsias da época, de modo especial as diversas teorias gnósticas, foi a *Denúncia e refutação da falsa gnose* (Ελεγχος καί άνατροπή της ψευδονόμου γνώσεως), mais conhecida como *Adversus haereses*⁶⁹ (Contra as heresias). O texto original contém cinco livros escritos em grego, depois do ano de 180 d.C., sendo os três primeiros no período de Eleutério (175-189) e os outros dois livros no período de Vítor (189-198), ambos bispos de Roma. O texto original perdeu-se, mas uma versão latina da obra, traduzida por volta do século III ou IV, continuou existindo, além de muitos trechos e até livros completos em textos de outros autores patrísticos (MORESCHINI e NORELLI, 2014, p.311; QUASTEN, 2004, pp.288-289).

A obra foi endereçada a um 'caríssimo amigo' (*Adversus haereses*, prefácio,2), que por diversas vezes foi citado no decorrer das argumentações, mas Irineu não apresentou nem o nome e muito menos a localidade deste destinatário. Mas durante todo o desenvolvimento dos cinco livros, Irineu dirigiu-se a ele, que sempre foi referido como uma pessoa, pois foi utilizado o singular, mas dele a obra ganharia maior eco, como ficou claro no prefácio do quinto livro:

Anuímos ao teu pedido, porque somos encarregados do ministério da palavra e nos esforçamos de todas as formas, segundo a nossa capacidade, por apresentar-te o maior número possível de subsídios para contrabater os hereges, converter os que se afastaram e reconduzi-los à Igreja de Deus e, ao mesmo tempo, confirmar os neófitos para que se mantenham firmes na fé que receberam intacta da Igreja, para que de

⁶⁹ Desta forma que a obra é citada nesta monografia.

forma nenhuma se deixem corromper pelos que tentam ensinar-lhes o erro e afastá-los da verdade (*Adversus haereses* V, prefácio).

Este trecho ressaltou bem o caráter prático da obra, ou seja, Irineu escreveu em virtude dos ensinamentos (*gnosis*) - de Valentin e dos seus discípulos, além das atuações de Marcos, o mago, e seus seguidores, dos quais serão comentados nas próximas páginas –, que estavam se espalhando pelo cristianismo. Sendo assim, "o caráter prático é o objetivo desta obra: defender o *depositum fidei* com os heréticos⁷⁰ (sobretudo os gnósticos), e expor com clareza aos fiéis o 'cânon imutável da verdade'" (RIBEIRO, 1995, pp.11-12).

A obra *Adversus haereses* foi dividida por Irineu em cinco livros, mas isto não fez com que Irineu mantivesse um desenvolvimento e uma exposição que evoluísse constantemente, mas o contrário disso, o texto, por vezes, tornou-se cansativo pelas diversas repetições e digressões do autor, além de ser prolixo. "Santo Irineu não foi especulativo, nem erudito, nem homem de ciências; era homem de fé e da Igreja, bispo e, em sentido largo, *vir apostolico*, isto é, que viveu no e do ambiente apostólico" (RIBEIRO, 1995, pp.11-12). Antonio Orbe justificou os defeitos da escrita de Irineu de Lião dizendo que "devido, com toda probabilidade, que o autor escreveu a obra de maneira intermitente. Não teve, certamente, a habilidade de organizar os materiais de que dispunha de um modo homogêneo. Os defeitos de forma que atrapalham o leitor são provenientes da falta de síntese⁷¹" (1985, p.5). Mas o próprio bispo de Lião argumentou que seu objetivo não foi uma escrita elaborada,

não procures em nós, que vivemos entre os celtas, e que na maior parte do tempo usamos uma língua bárbara, nem a arte da palavra, que nunca aprendemos, nem a habilidade do escritor em que nunca nos exercitamos, nem a elegância da expressão, nem a arte de convencer, que desconhecemos. Mas, na verdade, na simplicidade e na candura, aceitarás com amor o que com amor foi escrito e desenvolvê-lo-ás por tua conta, visto que és muito mais capaz do que nós (*Adversus haereses*, prefácio, 3).

Desta forma, "Irineu sabe fazer uma descrição clara, simples e persuasiva da doutrina da Igreja" (ORBE, 1985, p.5) e atingiu o seu objetivo com a obra *Adversus haereses*, que pretendeu colocar às claras (*elenkhos*) os ensinamentos que os gnósticos apresentavam secretamente aos seus seguidores

⁷⁰ Cf. nota 12, p. 33, explicação sobre o verbete *heresia*.

⁷¹ Este defecto es debido con toda probabilidad a que el autor escribió la obra de manera intermitente... No tuvo, ciertamente, la habilidad de organizar los materiales de que disponía en un todo homogêneo. Los defectos de forma que molestan al lector provienen de esta falta de síntesis.

e confrontá-los (*anatrope*) com a verdadeira interpretação das Escrituras e da doutrina cristã, pela *regula veritatis* (MORESCHINI e NORELLI, 2014, p.311). Além disso, negou radicalmente o direito que os gnósticos se deram de dizer que seus ensinamentos eram *gnosis* (conhecimento), pois justificou que o conhecimento verdadeiro e único provém de Cristo e foi comunicado pelos apóstolos. E este era o único conhecimento da fé verdadeiro e completo, e para que todos pudessem conhecê-lo, foram escritos nos livros do Novo Testamento. Assim, o conhecimento escondido ou destinado a alguns poucos predestinados, ou inspirados por uma pessoa, que estavam além da revelação feita por Jesus Cristo, eram controversos e estavam fora dos ensinamentos do cristianismo nascente. (DROBNER, 2001, pp.148-149).

No prólogo às obras de Irineu de Lião, composto em 860 por Floro de Lião que fez uma coletânea das obras do seu antecessor na igreja de Lião, foi possível notar a singularidade da *Adversus haereses*,

Existem cinco razões, que a nosso modo de ver, evidenciam não ser supérflua a estafante atividade de transcrever este livro. Primeira, porque é raríssimo, pois caído o silêncio sobre as heresias, destruídas em nossos dias com insólita violência, quase ninguém mais se anima a manuseá-lo. Segunda, que o autor é antigo, próximo aos tempos apostólicos e por isso é digno de fé. Terceira, que tudo o que escreveu a propósito dos heréticos não recolheu só por ouvir dizer ou por fama, mas ouviu ensinar em grande parte pela viva voz de tais mestres e com os próprios olhos viu praticar, pois lhes era coevo, ou seja, contemporâneo e natural daqueles lugares. Quarta, acerca das heresias daquele tempo, nenhum outro discutiu com maior profundidade e clareza. Quinta, é necessário sobretudo restabelecer a ciência das armas da Igreja militante - descuidadas em tempos de paz - porque diminuindo os defensores a tirania vai se enfurecendo tanto mais agudamente quanto é livre em fazê-lo impunemente (RIBEIRO, 1995, p.9).

Os cinco livros da *Adversus haereses* formaram duas grandes partes como estabeleceu o título da obra "Denúncia e Refutação". A primeira parte tratou da exposição do sistema gnóstico e suas variações, na qual o autor apresentou a gnose valentiniana, as atividades mágicas de Marcos, e uma genealogia dos gnósticos iniciando por Simão, o mago. Esta primeira parte corresponde ao livro I, o qual foi o motivo de estudo deste capítulo, e mais à frente será apresentado e analisado.

A segunda parte, ou seja, a *Refutação da falsa gnose*, Irineu dividiu nos quatro livros seguintes apresentando os argumentos necessários para contrapor-se aos ensinamentos gnósticos. No livro II o autor utilizou-se de argumentos da razão para opor-se, especificadamente, a doutrina dos

valentinianos e marcionitas, para daí atingir a todos os gnósticos. Primeiramente [1-11], Irineu refutou a doutrina do Pleroma⁷² superior ao Deus Criador, justificando que se isto realmente existisse o monoteísmo cristão e o conceito de Deus seria esvaziado, pois o demiurgo gnóstico era um deus limitado e jamais poderia ser o Deus de Jesus Cristo. Na sequência fez uma exposição contrária à doutrina dos éons ou hipóstases divinas [12-19], também a especulação da numerologia valentiniana [20-28], e a escatologia gnóstica foi refutada [29-30]. O livro segundo foi finalizado [31-35] com refutações a diversas teses gnósticas específicas, como as práticas mágicas de Carpócrates e Simão, os 365 céus de Basíledes e a doutrina da metempsicose (DROBNER, 2001, p.149; MORESCHINI e NORELLI, 2014, pp.311-312).

"Neste terceiro livro [afirma Irineu] aduziremos as provas tiradas das Escrituras para cumprir exatamente as tuas ordens, que até ultrapassei, para te fornecer argumentos oportunos para refutar completamente todos os que de qualquer forma ensinam a mentira" (*Adversus haereses*, III, prefácio). Para Irineu de Lião, a autoridade e a verdade presente nas Escrituras cristãs estavam baseadas na legitimidade do ensinamento apostólico nelas contido e também da tradição da Igreja que através da sucessão apostólica garantia esta legitimidade que os ligava diretamente a Cristo Jesus, diferente dos gnósticos que se baseavam nos fundadores das escolas [1-5]. Depois desta fundamentação apostólica, Irineu apresentou duas refutações contra teorias gnósticas: primeiro [6-15] argumentou sobre a unicidade criadora de Deus no conjunto das Escrituras, mostrando as passagens que na Septuaginta e nos textos neo-testamentários referiam-se a Deus Uno. Tratou a respeito de Jesus Cristo, na segunda refutação [16-23], mostrando, de modo especial contra os ebionitas, que o Cristo e Jesus eram uma só e única pessoas. Neste momento foi apresentada a *doutrina da recapitulação (anakefaláiosis)* própria do bispo de Lião, na qual afirmou que Cristo era o novo Adão, e que o pecado de Adão arruinou e desordenou todo sistema harmônico criado por Deus desde o princípio de tudo. Sendo assim, a encarnação de Jesus Cristo recapitulou (compendiou, concentrou) na sua pessoa todas as criaturas, comunicando-lhes a imortalidade e a incorruptibilidade. Dessa forma harmonizou o universo, que teria o seu ocaso quando em Jesus Cristo, pela sua

⁷² Pleroma (πλήρωμα - completeude) é uma região transcendental, invisível, o mundo espiritual. "Jargão valentiniano para universo espiritual" (LAYTON, 2002, p.333).

ressurreição e o estabelecimento do Reino definitivo, todos seriam um só em Cristo Jesus. Com uma invocação a Deus [24-25] pela conversão dos hereges,

Quanto a nós, rezamos para que não permaneçam na fossa que cavaram para si mesmos, se separem de tal Mãe [Acamot], saiam do Abismo, se afastem do vazio, abandonem as trevas, sejam gerados como filhos legítimos, convertendo-se à Igreja de Deus, o Cristo seja formado neles, conheçam o Criador e o Autor deste universo como único verdadeiro Deus, Senhor de todas as coisas. Esta é a nossa oração para eles e com isso amamos realmente muito mais do que eles julgam amar a si mesmos. (...) não nos cansamos e continuaremos a estender-lhes as mãos (*Adversus haereses*, III,25,7).

Irineu finalizou o livro terceiro mostrando o seu objetivo fundamental como bispo, não só demonstrar e refutar as teses gnósticas, mas trazer de volta ao rebanho as ovelhas extraviadas. (MORESCHINI e NORELLI, 2014, pp.312-313; LOPES, 2014, pp.156-157).

Uma doutrina importante sistematizada por Irineu de Lião neste livro III foi a definição de *regula fidei*, ou *regula veritatis*, ou *depositum fidei*⁷³, cânone imutável da verdade, que ele argumentou como sendo a mensagem transmitida pelos Apóstolos e conservada pela Igreja: pela sucessão apostólica, pela assistência do Espírito de Deus vivente e operante, e pelo batismo que faz de cada cristão cânone imutável da verdade. Além disso, apresentou Maria como a Mãe do Redentor, Jesus Cristo, e num paralelo com a doutrina paulina de Adão-Cristo, apresentou Maria como a nova Eva (LOPES, 2014, pp.156-157).

No quarto livro, Irineu refutou os gnósticos demonstrando a harmonia entre os dois testamentos que formam as Escrituras, e a identidade de Deus e do Criador. Partindo das Palavras de Jesus [1-19], Irineu expôs que o Filho reconheceu o Pai como Criador e autor da Lei, evidenciando que um só era o Deus de onde provinha tudo. Continuou mostrando que nos Evangelhos se evidenciaram o cumprimento da Lei, para chamar os judeus à obediência. E o grande sinal desta nova aliança era a Eucaristia, oferta e sacrifício. Dos parágrafos [20-35] Irineu discorreu sobre a profecia no Antigo Testamento, seu valor, sentido e o cumprimento de tudo através de Jesus Cristo. De modo especial refutou os marcionitas que defendiam a inferioridade do Deus de Israel através da exegese de textos vetero-testamentários. Finalizou o livro IV [36-41] explicando, a partir de um estudo das parábolas de Jesus, contidas nos Evangelhos, a unidade

⁷³ Na obra de Irineu de Lião, as três expressões podem ser utilizadas como sinônimo. Sendo *regula fidei*, o termo prensete no original em latim.

de Deus (MORESCHINI e NORELLI, 2014, pp.312-313). Pois, a interpretação alegórica dos gnósticos, em torno das parábolas, escondiam ou até distorciam o verdadeiro sentido da Escritura. Por isso Irineu mostrou que "o caminho para chegar a Deus aponta para a exegese das parábolas" (ORBE, 2015, p.XIII). Os Padres do séculos II e III d.C., debruçaram-se, e muito, sobre as parábolas neotestamentárias para conseguirem aprofundar-se na descoberta de Deus (ORBE, 2015, pp.27-34).

"Neste quinto livro da nossa obra [segundo Irineu], que é exposição e refutação da pseudognose, procuraremos trazer argumentos tirados da restante doutrina do Senhor e das cartas do Apóstolo, como nos pedistes" (*Adversus haereses*, V, prefácio). Ou seja, de tudo que foi refutado e argumentado no conjunto dos três livros anteriores (II, III, IV), Irineu complementou essa confutação com temas específicos da teologia cristã. Na primeira parte do livro V [1-14] o tema discutido foi a salvação da carne, negada pelas teorias gnósticas. Irineu afirmou que a encarnação de Cristo e a ressurreição da carne conferiram ao Deus dos cristãos um poder superior aos deuses gnósticos, pois estes baseavam-se somente na carne e no sangue, e os cristãos eram cheios do Espírito. "A carne é morta, explica Irineu, sem o Espírito de Deus inserido nela, que é o único a poder vivificá-la, de modo que não é ela que herda o Reino, mas é antes possuída em hereditariedade; as obras da carne contrárias ao Reino são as cumpridas em ausência do Espírito" (MORESCHINI e NORELLI, 2014, p.313). Na segunda parte [15-24] o bispo de Lião retomou o tema da identidade criadora de Deus e Pai de Jesus Cristo, por meio de três relatos das Escrituras: o cego de nascença (Jo 9) que recuperou a vista pelas "mãos de Deus" que modelou o ser humano e no sinal taumatúrgico Jesus repetiu este gesto divino da criação; a crucifixão de Jesus que curou a ferida da desobediência aberta por Adão; a fidelidade de Jesus à Lei e às Escrituras que venceu o diabo no deserto e abriu ao ser humano o caminho fechado por Adão que deixou-se levar pelo erro.

A escatologia cristã ganhou destaque na terceira parte do livro [25-36] em que Irineu explanou, a partir da exegese de textos das Escrituras, sobre o fim do mundo quando o diabo, que desejou ser adorado, seria vencido definitivamente e, a Jerusalém celeste viria sobre todos os justos. Além disso o Reino de Deus seria estabelecido com uma nova terra e todos poderiam conhecer a Deus de maneira sempre nova. Neste quinto livro também tornou-se presente a

visão milenarista⁷⁴ comum aos padres de Igreja dos primeiros séculos, ou seja, Irineu, juntamente com Pápias, Justino, Tertuliano e Lactâncio. Estes acreditavam que depois do sexto milênio da criação Jesus Cristo viria estabelecer o seu reino na terra, no qual os justos ressuscitados tomariam parte por mil anos e depois viria o juízo universal e o reino eterno. Este entendimento milenarista foi combatido e refutado pela patrística dos séculos seguintes (MORESCHINI e NORELLI, 2014, p.313; LOPES, 2014, p.158; QUASTEN, 2004, p.289).

3.2 - Livro 1 - Sistemas Fundamental Gnósticos

Irineu de Lião, na obra *Adversus haereses*, na qual buscou demonstrar e refutar a falsa gnose no meio do cristianismo nascente, partiu de um princípio básico, primeiro conheceu e depois refutou. Sendo assim, "depois de ter lido os comentários dos discípulos de Valentin" (*Adversus haereses*, I, prefácio,2) foi que ele elaborou a sua apresentação das teses gnósticas e a refutação, que por vezes era apresentada num momento separado (os livros II, III, IV, V) e muitas vezes apareceu na descrição das teses gnósticas, ou logo na sequência à exposição.

Desta forma, o primeiro livro da obra, teve como objetivo principal mostrar "com poucas e claras palavras, a doutrina dos que, neste momento, ensinam de maneira diferente da nossa; quero dizer de Ptolomeu e dos que lhe estão à volta, cuja doutrina é como que a flor da escola de Valentin" (*Adversus haereses*, I, prefácio 2). O objetivo fundamental para Irineu foi desvelar os conhecimentos que os gnósticos mantinham secretos aos membros das escolas e, aos discípulos ou escolhidos para a iluminação (*gnosis*), "que nos urge a manifestar a ti e a todos os que estão contigo os ensinamentos deles, que foram conservados secretos, e que agora, pela graça de Deus, se tornam manifestos" (*Adversus haereses*, I, prefácio 2).

De forma geral o livro I tratou de uma ampla exposição do sistema gnósticos de Ptolomeu [1,1-8,4], discípulo de Valentin, como uma base comum de pensamento para todos os diversos grupos, finalizando com uma exegese

⁷⁴ milenarismo ou quilianismo, em grego, é uma crença escatológica, presente nos primeiros séculos do cristianismo, que acredita na parusia ou segunda vinda de Jesus, e a partir dela a instauração de um Reino terrestre ou celeste, depende do autor. Neste Reino os santos e mártires ressuscitariam e gozariam deste Reino por mil anos. Depois as forças de Satanás retornariam e seriam derrotadas por Jesus Cristo, deste modo seguiria o juízo final, a destruição do mundo e o início definitivo da vida eterna no paraíso. Para os movimentos milenaristas do cristianismo antigo, Deus ou Jesus Cristo seriam os protagonistas da instauração deste Reino, anunciado pelos profetas e confirmado por Jesus (UBIÑA, 2011, pp.229-232).

valentiniana do prólogo do Evangelho de João. Esta descrição foi seguida de uma primeira refutação [9,1-5], na qual Irineu apresentou *regula fidei* da igreja de Lião, trazendo os elementos básicos do *Símbolo dos Apóstolos*. O autor continuou descrevendo, breve e pontualmente, as características próprias [11,1-12,4] de algumas escolas gnósticas, todas com forte influência da doutrina valentiniana. As liturgias mágicas e as doutrinas de Marcos, o mago [13,1-22,2] ganharam destaque na descrição de Irineu, que também associou os cultos místéricos e mágicos no conjunto dos gnósticos. Finalizou, o livro primeiro, com uma grande descrição da genealogia [23,1-31,1] da gnose partindo de Simão, o mago, como princípio do surgimento dos gnósticos no meio cristão, passando por diversos grupos e pensamentos diversos. Concluiu [31,2-4] o primeiro livro retomando o objetivo principal, ou seja, reforçou como foi importante a demonstração das teses gnósticas, para que vindo às claras, gnosés escondidas em mistérios e construções falaciosas, pudessem ser combatidas.

3.2.1 - Mito gnóstico clássico e a cultura clássica

A primeira notícia, histórica e materialmente falando, do mito gnóstico clássico remonta a citação de Irineu de Lião: 24,1-2 sobre Saturnino; 29,1-4 sobre os barbelognósticos; 30,1-15 sobre os setianos. Nelas o bispo de Lião afirmou que estes primeiros gnósticos tiveram forte influência sobre Valentin e seus discípulos. Mas isto não significou que estas seitas existiram somente como subsidiárias da doutrina valentiniana, pois foi possível encontrar escritos do mito gnóstico clássico até o século VI d.C., nas referências feitas por Porfírio e Epifânio de Salamina, por exemplo. A base principal para o mito gnóstico clássico foi o *Livro secreto segundo João* ou *Apócrifo de João*, escrito possivelmente antes de 180 d.C., visto que Irineu foi o primeiro escritor a citar este apócrifo, do qual o original em grego perdeu-se e existe um manuscrito na tradução copta, copiada pouco antes de 350 d.C (LAYTON, 2002, pp. 25-29).

Estes primeiros gnósticos tinham o grego como referência nos seus escritos, como também o cristianismo nascente e o judaísmo helênico, e localizavam-se principalmente em Alexandria, visto que só nesta região foi possível reproduzir, com pouca clareza, o que foram estes grupos. Além das citações presentes no *Adversus haereses*, que provaram a temporalidade da obra, outra fonte de confirmação foi a filosofia utilizada por eles, que "talvez se

possa obter uma resposta indireta mediante a consideração do carácter filosófico da escritura gnóstica clássica no contexto da filosofia grega" (LAYTON, 2002, p.5). Pois o mito gnóstico alimentou-se da reinterpretação do platonismo no término da era pagã e início do período cristão (I a.C. ao II d.C.), também chamado de médio-platonismo, combinando a isso a interpretação filosófica do livro de Gênesis, realizada por Fílon de Alexandria.

Desta forma, como "o mito gnóstico parece pressupor essa tradição especulativa, ele poderia ser tão antigo quanto Fílon judeu. Contudo, os especialistas não podem dizer exatamente desde quanto tempo antes de Irineu a seita gnóstica clássica já existia" (LAYTON, 2002, p.8). Sendo assim, mesmo que o mito gnóstico clássico tivesse características não-cristãs, mas sim judaicas, a apresentação de Irineu do mito gnóstico clássico mostrou que os gnósticos cristãos tinham uma aproximação muito clara com os cristãos não-gnósticos. Ou seja, utilizavam as mesmas Escrituras, uma linguagem de referência comunitária, uma vida ascética e, partilhavam de ritos e tradições teológicas comum a ambos.

De modo geral,

o mito gnóstico é criação literária de poetas e teólogos - um elaborado poema simbólico teológico, e não o produto espontâneo de uma tribo ou cultura. 'Mito filosófico' desse tipo estava geralmente em moda no século II d.C., acompanhando um reavivamento do interesse pela história mitológica da criação, no *Timeu*, de Platão, nos dois séculos anteriores (LAYTON, 2002, p.13).

Existia, nestes escritores gnósticos, uma estrutura mítica comum: apresentavam um sistema que tinha por base um princípio não físico, indizível, inefável, completo (deus, pai da totalidade, princípio primeiro) que se expandia em emanações criando um universo espiritual. Narravam também a criação de um universo material, a partir de uma outra emanação, como segundo ato, mas isso se desenvolveu a partir, não de um éons, mas sim de um poder que surgiu no Pleroma e escapou dessa realidade. Neste mundo material o mito descrevia a criação de Adão, Eva e seus filhos, geralmente de Set descendia os gnósticos e de Caim os não-gnósticos. Partindo deste terceiro ato, desenvolviam a história da raça humana como quarto ato.

Estes quatro atos também poderiam ser apresentados numa perspectiva degradada do mito clássico, ou seja, com a expansão por emanação do poder divino e formação do universo espiritual, ocorria um roubo (desequilíbrio do Pleroma) do poder espiritual por um ser não-espiritual (Jaldabaoth) que criava,

a partir desta força, o mundo material. Num terceiro ato, os gnósticos, humanos, assumiam parte deste poder, que os diferenciava dos outros seres humanos, mas com a paulatina morte de cada um deles, as almas gnósticas retornavam ao Pleroma, guiadas por um Salvador enviado pelo mundo espiritual para restabelecer o que fora roubado.

O processo de devolução ou retorno do poder roubado, como exposto no mito, teve a Sabedoria, que era pertencente ao mundo espiritual, como grande artífice. Ela sempre interferiu nas ações de Jaldabaoth, por exemplo no processo de criação de Adão, Eva e seus filhos, o poder saiu do demiurgo e se espalhou por eles. Neste ponto, o mito gnóstico seguiu de perto o relato de Gênesis 1-4, reinterpretando-o, e a partir de Set fez nascer os gnósticos que detinham o poder espiritual disperso. Contudo, para os gnósticos o mito estava em curso, pois um Salvador foi enviado para despertar a humanidade gnóstica, para que tomassem "conhecimento (*gnosis*) de si mesma e de Deus, para libertar as almas do destino e da escravidão do corpo material, e para ensiná-las como escapar à influência dos malévolos 'governantes'" (LAYTON, 2002, p.17) criados por Jaldabaoth. Sendo assim, o batismo gnóstico era o meio de despertar para a salvação, ou seja para receberem a gnose que Jesus, incorporado do Cristo, o Salvador, veio trazer. E assim retornar ao Pleroma o poder roubado e distribuído nas almas gnósticas (LAYTON, 2002, pp.17-20).

A releitura da filosofia feita durante o período clássico imperial romano, estava claramente presente na constituição deste mito clássico gnóstico. Por exemplo, a descrição da fonte divina (onipotente, profundidade, primeiro princípio) estava presente no médio-platonismo de Albino (século II d.C, uma manualista platônico) com uma explanação muito semelhante:

ora, o primeiro deus é para sempre, inefável, perfeito em si mesmo, isto é, sem necessidades, eternamente perfeito, isto é, para sempre perfeito, completo, isto é, perfeito em todos os sentidos; deidade, essência, verdade, proporção, bondade. Não falo como se estivesse distinguindo essas coisas, mas, antes, como de um ser concebido de todas as maneiras (LAYTON, 2002, p. 14).

As emanções dentro do universo espiritual (éons), não remontavam à *hipóstase* de Plotino, mas sim dentro do médio-platonismo já existia uma diferenciação entre o intelecto (*nous*) como superior à alma (*psyché*). Plutarco, por exemplo, distinguia o intelecto, a alma e ao lado deles o Deus Supremo. Albino, no *Didascálico*, diferenciava e estabelecia uma hierarquia partindo do

Primeiro Deus ou Intelecto, o Segundo Intelecto ou Intelecto da alma do mundo, e a Alma do mundo (REALE, 2008, VII, pp.298-301). Contudo o mito gnóstico deixou em aberto a explicação acerca da causa das emanções irem, gradativamente, diminuindo de perfeição conforme emanavam de um para o outro, ou seja, a segunda emanção era menos perfeita que a primeira. Pois esta forma de interpretação só apareceu na descrição gnóstica.

Outro ponto importante a ser destacado do mito gnóstico era a criação do universo material. Depois da emissão do Pleroma, a criação continuava além desta perspectiva espiritual, dando origem à matéria e ao mundo material. Este foi desenvolvido por Jaldabaoth, um artífice ou fabricante do mundo, ele era uma interpretação do demiurgo platônico, pelo qual Platão metaforicamente designou o criador do universo material segundo o relato de *Timeu*. Essa construção do mundo material na mitologia gnóstica utilizou-se do princípio de que tudo que fora criado era cópia do modelo do universo espiritual, como descrevia Platão. Essa aproximação do demiurgo de Platão com o mito gnóstico clássico já estava presente na filosofia judeu-helenista de Fílon de Alexandria, pois ele buscou, a partir dos primeiros capítulos de Gênesis e do *Timeu*, mostrar que ambos eram substancialmente a mesma coisa (LAYTON, 2002, p.16).

Possivelmente desta fonte os criadores do mito gnóstico desenvolveram sua criação do mundo material, pois

os éons que compõem o Pleroma derivam do conhecimento ou do pensamento ou do seu intelecto em toda sua complexidade. Abarcam assim mesmo um âmbito espiritual, e equivalente ao mundo das formar ideias de Platão. Segundo este, o universo material no que vivemos é uma cópia imperfeita, porém muito boa, de um mundo espiritual de ideias ou formas ideias que constituem a única realidade - é dizer, imutável e eterna. Igualmente, para os gnósticos só a plenitude (Pleroma) que abarcam os éons é verdadeiramente real e eterna; o mundo material é uma imitação falida do pleroma e está destinado a perecer⁷⁵ (BRAKKE, 2013, p. 92).

Mas diferentemente do mito platônico, no qual o demiurgo era um ser intermediário entre o mundo das ideias e o mundo material, e de Fílon de Alexandria, que diferenciava o Deus de Israel, do Logos e dos seres humanos

⁷⁵ Los eones que componen el pléroma derivan del conocimiento o del pensamiento que tiene el Espíritu invisible de sí mismo. Se trata de su pensamiento o de su intelecto en toda su complejidad. Conforman asimismo un ámbito espiritual, el equivalente al mundo de las formas ideales de Platón. Según este, el universo material en el que vivimos es una copia imperfecta, pero muy buena, de un mundo espiritual de ideas e formas ideales que constituye la única realidad - es decir, inmutable y eterna -. Igualmente, para los gnósticos solo la plenitud que conforman los eones es verdaderamente real y eterna; el mundo material es una imitación fallida del pléroma y está destinado a perecer.

criados, o mito gnóstico apresentou o Deus de Israel, não como o princípio primeiro, mas sim como o Jaldabaoth, o artífice, egoísta e possessivo, do mundo material. Existia um Pai inefável, princípio primeiro, de onde foi gerado todo o Pleroma, mas o mundo material era sim fruto de um desequilíbrio dentro do mundo espiritual. Sendo assim, o demiurgo gnóstico era o fruto desse desequilíbrio e não pertencente ao mundo espiritual.

3.2.2 - Prefácio (1-3)

Irineu de Lião iniciou sua descrição das bases fundamentais do sistema gnóstico mostrando, não somente as demonstrações sobre o conteúdo gnóstico, mas sim apresentando pontos fundamentais da sua refutação:

alguns, ao rejeitar a verdade, apresentam discursos mentirosos e genealogias sem fim, as quais favorecem mais as discussões do que a construção do edifício de Deus que se realiza na fé - no dizer do Apóstolo - e, por astuta aparência de verdade, seduzem a mente dos inexpertos e escravizam-nos, falsificando as palavras do Senhor, tornando-se maus intérpretes do que foi corretamente expresso (*Adversus haereses* I, prefácio, 1).

Ou seja, a forma de construção e elaboração das doutrinas, tanto ao interpretar as Escrituras, como ao apresentar as bases iniciais da doutrina cristã, os autores gnósticos utilizavam-se de estruturas falaciosas e rebuscadas, que segundo Irineu tinham dois intuitos favorecer a discussão e falsificar a verdade.

Além disso, Irineu como um conhecedor dos "comentários dos discípulos de Valentin", buscou mostrar ao destinatário da sua obra, e através dele aos que o texto chegassem, que os gnósticos "falam como nós, mas pensam diferentemente de nós" (*Adversus haereses* I, prefácio, 2). Dessa forma, Irineu especificou que característica de grupo gnóstico pretendia atingir, os que se desenvolviam em meio aos cristãos, dentro das comunidades, de modo especial, "Ptolomeu e dos que lhe estão à volta, cuja doutrina é como a flor da escola de Valentin" (*Adversus haereses* I, prefácio, 2). Para tanto elaborou sua refutação diferente dos gnósticos, que utilizavam uma linguagem rebuscada e embaralhada, ou seja, afirmou o bispo de Lião, "à medida de nossa capacidade mostrar-te-emos, com poucas e claras palavras" (*Adversus haereses* I, prefácio, 2). Irineu quis mostrar que a doutrina cristã e a interpretação das Escrituras precisavam ser claras e precisas, diferentemente dos discursos confusos e secretamente conservados para escolhidos, realizados pelos gnósticos.

A escola valentiniana, aqui explanada por Irineu, possuía dois ramos, uma que se conservou em Alexandria, no Egito, onde o mestre Valentin ensinou primeiramente e outra que se localizava no território italiano, com relato claro da presença em Roma, onde o próprio Valentin constituiu uma escola. "Consta que Ptolomeu teria sido líder de um ramo itálico da escola valentiniana" (LAYTON, 2002, p.329), foi deste Ptolomeu que Irineu tirou a sua exposição do mito gnóstico [*Adversus haereses* 1-7]. Pouco existia a seu respeito, além dessa referência apresentada por Irineu e alguns fragmentos de outros textos. Porém com os achados de Nag Hammadi foi possível confirmar que Ptolomeu foi realmente discípulo de Valentin e que as doutrinas eram bem próximas.

3.2.3 - Doutrina fundamental dos gnósticos - valentinos (1,1-7,5) e gnósticas singulares (11,1-12,4)

Na explanação inicial (1,1-3) sobre o Sistema Fundamental gnóstico, - que diferia em algumas partes do mito gnóstico clássico apresentado acima -, Irineu de Lião expôs o que acreditava ser o pensamento fundamental de todos os grupos gnósticos, ou seja, a teoria da criação, e como esta apresentava uma divisão entre o mundo espiritual, "impronunciável e não conhecido, (...) invisível e espiritual" (*Adversus haereses* I,1,1) e o mundo decaído, criado pelo Demiurgo. Sendo assim, no princípio do Pleroma (πλήρωμα - completude, plenitude divina) havia um Éon⁷⁶ (αἰών - tempo, século, eternidade) perfeito - Protoprincípio, ProtoPai, Abismo e Profundeza (υθός) - que era "incompreensível e invisível, eterno e ingênito que se manteve em profundo repouso e tranquilidade durante uma infinidade de séculos" (*Adversus haereses* I,1,1) e junto dele o Pensamento, Enóia - Graça e Silêncio (έννοια).

Na descrição dos seres que compunham o Pleroma gnóstico, Irineu sempre apresentou um par: masculino-feminino, ativo-passivo, chamado no texto por *sizígia* (conjunção). Desta forma a constituição do Pleroma desenvolveu-se pelo processo de gestação do éon feminino, ou seja a semente depositada pelo princípio de todas as coisas, Profundeza, no Silêncio deu origem ao Nous (voüs) "que é semelhante e igual ao emanador e contém a magnitude do Pai. Este Nous

⁷⁶ "Essas emanções são chamadas éons que significa: domínios, eternidades, eras ou domínios eternos; os éons são ao mesmo tempo, lugares, extensões de tempo e abstrações (com nomes como 'providência', 'incorruptibilidade', 'vida eterna' etc). O últimos dos éons é a 'sabedoria' (Sophia).

foi também chamado Unigênito, Pai e Princípio de todas as coisas" (*Adversus haereses* I,1,1). Juntamente foi gerado a Verdade (αλήθεια) e juntos formam a "primitiva e fundamental Tétrada (τετράς, composição de 4 éons) pitagórica que chamavam também raiz de todas as coisas. Ela seria composta pela Profundezza e Silêncio, Nous e Verdade" (*Adversus haereses* I,1,1).

O Unigênito tendo aprendido como fora emanado, por conjugação, gerou o Logos e a Vida, que geraram, da mesma forma, o Homem e a Igreja, assim, formou-se a Ogdôada (ὀγδοάς) - composição de oito éons - formado pela Tétrada primitiva mais os quatro éons que emanaram dos mais perfeitos para os de menor perfeição. O Pleroma completou-se com a Década - dez éons emanados unicamente pela conjugação do Logos e da Vida - e a Doudécada - doze éons emanados unicamente por sizígia do Homem e da Igreja. Ogdôada, Década e Doudécada formaram o Pleroma espiritual e invisível, com esta tríplice divisão, chegando ao número trinta, que correspondiam, segundo Irineu explicando a teoria valentiniana, aos trinta anos que o Salvador (Irineu reforça que os gnósticos não aceitam chamar Jesus Cristo e nem Senhor) passou na sua vida oculta (Lc 3,23), ou ainda, a soma das horas que os trabalhadores foram chamados para a vinha segundo a parábola do Salvador (Mt 20,1-16). Assim defendiam os mistérios escondidos nas Escrituras que eles compreendiam pela gnose que possuíam, mas não era revelado a todo.

Seguindo a descrição (2,1-6), Irineu afirmou que o único éons que conhecia o Pai, era o Unigênito por ele gerado, a todos os outros éons era invisível e intangível. O desejo por conhecer a origem, "o gerador de sua semente e contemplar aquele que é a Raiz sem princípio" (*Adversus haereses* I,2,1) provocou um desequilíbrio no Pleroma. Primeiramente o Unigênito desejou revelá-lo a todos, mas foi impedido pelo Silêncio. Depois a Sabedoria - último dos éons pertencentes à duodécada - separado do Desejado, sua conjugação, tomou-se de paixão, em virtude de aproximar-se do Unigênito e da Verdade, e tornou-se em aparência de amor e foi estabelecer contato com o Pai, para conhecer sua magnitude. Como foi impedida de tal fato, pelo Pai, dessa paixão da Sabedoria nasceu, sem sizígia, um ente amorfo, chamado Entímese⁷⁷ (ένθύμησις).

⁷⁷ Entímese ou Acamot, designação dada pelos gnósticos valentinos para este ente nascido sem a sizígia. Entímese em grego vem da raiz da palavra *sabedoria*.

Para restabelecer o equilíbrio no Pleroma, o Pai gerou, sem sua conjugação, outra realidade chamada Limite (όπος). Este separou o Pleroma do Vazio onde a Entímese foi enviada e restaurou a Sabedoria ao seu lugar, impedindo assim que outro éons tivesse a mesma ação desequilibrada. O Limite também foi chamado de Cruz e de Redentor, pois foi o responsável pela restauração do Pleroma, mas também Irineu disse que pela crucificação de Jesus nos evangelhos, o Cristo ultrapassou o Limite e restaurou a Entímese ao Pleroma.

Dois outros éons o Pai criou através do Unigênito, para que nenhum éons voltasse a sofrer tal paixão: Cristo e Espírito Santo. O Cristo teve a missão de explicar aos éons a natureza da conjugação entre eles e também o conhecimento do Unigênito e proclamou o conhecimento do Pai no meio deles, mostrando que ninguém poderia vê-lo ou entendê-lo a não ser o Unigênito. "O Espírito Santo os ensinou a serem agradecidos, tendo se igualado todos, e os conduziu ao verdadeiro descanso. (...) Tendo sido assim estabelecidos todos, e descansando finalmente, dizem que com grande alegria entoaram hinos ao Pai" (*Adversus haereses* I,2,6). Neste estado os éons colocaram o seu melhor em honra do Pai e emanaram, conjuntamente, a mais bela e perfeita estrela do Pleroma, Jesus. Também chamado Cristo, Salvador e Verbo, ele era guardado por anjos que os éons emanaram.

Sendo assim, Irineu (3,1-6) retomou o que fora dito anteriormente e também expôs a argumentação dos gnósticos a partir de textos da Escrituras, "eis o que dizem de seu Pleroma e da formação dos éons, querendo adaptar as belas palavras da Escritura às suas más interpretações" (*Adversus haereses* I,3,6). Utilizam-se, para isso, dos Evangelhos, das cartas do Apóstolo, da Lei e dos Profetas. Afirmando que os que conhecem foi por que foram iniciados, pois as referências estavam escondidas nas Escrituras. Por exemplo, os gnósticos interpretavam que os doze anos de Jesus ao subir ao Templo (Lc 4,42-46) e a eleição dos doze apóstolos (Mt 10,2) representavam a Duodécada. Outra comparação foi o relato da traição de Judas, o décimo segundo apóstolo, com a paixão da Sabedoria, o décimo segundo éons. Em outra passagem cita Paulo relatando sobre a Cruz, "a linguagem da cruz é loucura para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam é Poder de Deus" (*Adversus haereses* I,3,5), mostrando assim a presença do Limite, também chamado Cruz, que manifestou o poder de Deus.

O surgimento da matéria para os gnósticos, segundo a descrição de Irineu (4,1-5,6), deu-se da decisão (da disposição, da conversão) da Entímese (Acamot, Ἀχαμώθ) de voltar àquele que a vivificou, o mundo espiritual. Pois, quando foi colocada no Vazio, o Cristo e o Espírito lhe modelaram uma substância corpórea, mas sem gnose (conhecimento), e a tristeza e angústia por não mais ter a luz do Pleroma, decidiu-se por mudar, "da conversão tiveram origem todas as almas do mundo; e do Demiurgo, bem como do temor e da tristeza, tudo o resto" (*Adversus haereses* I,4,2). Sendo assim, Acamot criou o mundo fora do Pleroma, "das lágrimas as substâncias úmidas, do sorriso as lúcidas, e da tristeza e do temor os elementos corpóreos do mundo" (*Adversus haereses* I,4,2).

Continuando a sua disposição de voltar ao Pleroma, Acamot clamou ao Cristo e este enviou Jesus e os anjos que o guardavam. Jesus terminou a obra iniciada pelo Cristo e o Espírito, deu a Acamot a gnose e deu-lhe a capacidade de criação da Acamot através da conjugação de Jesus e seus anjos dando origem aos três elementos: "o primeiro proveniente da paixão, e era a matéria; o segundo, da conversão, e era o psíquico; enfim o terceiro gerado por Acamot, e era o pneumático" (*Adversus haereses* I,5,1). Do elemento psíquico foram formados os animais e da matéria os seres materiais foram modelados, tudo feito por Acamot à semelhança dos éons. Depois separando as essências incorpóreas criou as coisas celestes, e também o Demiurgo, que residia no sétimo céu (Hebdômada), ele era considerado o Pai e Deus do que estava fora do Pleroma, do mundo material.

O Demiurgo fez o ser humano do lodo, a partir da substância invisível, matéria inconsciente e fluida, e soprou nele o psíquico. Por isso que o homem era imagem e semelhança de Deus, imagem na perspectiva híllica e semelhança na questão psíquica. Mas Acamot semeou no Demiurgo, secretamente a semente pneumática, a fim de que alguns seres fossem diferenciados. Sendo assim, o gnóstico se denominava como este ser, "que recebeu a alma do Demiurgo, o corpo do lodo, a carne da matéria e o homem pneumático da Acamot" (*Adversus haereses* I,5,6).

Finalizando a descrição do sistema valentiniano (6,1-7,5), Irineu afirmou que o fim dos tempos configurava o momento em que os pneumáticos (gnósticos) fossem iniciados na gnose, conhecendo perfeitamente Deus e os

mistérios de Acamot. Sendo assim, o que era hílico seria consumido; os psíquicos, que estavam na Igreja (cristãos), precisavam ter uma conduta irrepreensível, para adentrarem no Intermédio, lugar onde residia Acamot antes de retornar ao Pleroma. Mas os pneumáticos não se salvavam por obras, mas sim pela semente vinda do alto, que Acamot havia semeado, eram predestinados a salvação por natureza, podiam se misturar com tudo pois não se corrompiam. No fim dos tempos a Acamot seria reintroduzida no Pleroma e se uniria ao Salvador, os pneumáticos seriam espíritos intelectuais e teriam anjos para serem desposados. Mas os psíquicos ficariam no lugar Intermediário e fora do Pleroma, junto com o Demiurgo descansando em paz. A matéria seria consumida pelo fogo latente do mundo.

Irineu mostrou que os gnósticos defendiam um Cristo formado por quatro elementos, a exemplo da Tétrada: o pneumático, vindo de Acamot; o psíquico pelo Demiurgo; o econômico, organizado com arte inefável; e o Salvador que desceu como pomba no batismo. Sendo assim, quem sofreu na cruz não foi o todo do Cristo, mas sim o econômico e o psíquico.

Nestes dois parágrafos (11-12) Irineu de Lião listou variantes das doutrinas do sistema fundamental gnóstico apresentado acima. De modo especial citou: Valentin, Secundo, dois grupos anônimos e a escola de Ptolomeu. Em cada grupo apresentando surgiram pequenas peculiaridades doutrinárias.

No sistema de Valentin (11,1) existia uma Díada Inefável, - Indizível e Silêncio -, e desta foi projetada uma segunda díada, - Pai e Verdade. Desta Tétrada surgiram duas outras díadas, formando a Ogdóada. Uma deu origem a dez éons e outra a doze éons. Um destes decaiu e formou o restante do universo. Há dois Limites, um entre o Indizível e o Pleroma, e outro entre o Pleroma e o éons-decaído-mãe do universo. O Cristo foi gerado pela mãe fora do Pleroma, mas aos moldes destes éons, por isso que logo que conseguiu entrou no Pleroma e abandonou a mãe. Dessa forma ela criou o Demiurgo, senhor do universo.

Secundo (11,2) dividiu a Ogdóada em direita e esquerda, luz e escuridão. Um anônimo, (11,3) afirmava a existência de um proto-princípio unicidade e de uma outra potência unidade, eles juntos emitiram a Mônada, princípio inteligente, ingênito e invisível. Junto da Mônada estava o Um, uma substância. As quatro potências emitiram os outros éons. Outro anônimo (11,5), explanou, segundo Irineu, que a Ogdóada, primeira e primitiva, vinha antes da

Profundeza e do Silêncio. E admitiam existir a sizígia entre éons, mas também eram hermafroditas, ou assexuados. Irineu disse serem divergentes nesta questão. E sobre a Escola de Ptolomeu (12,1-4) resumiu o modelo já apresentado acima.

Sobre esta primeira parte (I,1-7;11-12) da explanação da obra de Irineu de Lião, três pontos de relação entre a explanação realizada por Irineu e a cultura da época ficam aparentes: o docetismo; o conhecimento como vínculo com o sagrado; e a antropologia.

Docetismo. Irineu ao descrever a Encarnação do Filho de Deus no mundo⁷⁸, segundo a proposta dos gnósticos, no livro primeiro - 7,2 (valentinianos) e 30,11-14 (barbelognósticos) -, mostrou uma formulação docetista da doutrina cristã. Ou seja, o termo docetismo foi tirado do verbo 'parecer' (*dokein*) e designava uma forma de interpretação presente no cristianismo nascente, mas contrária à visão escriturística e teológica que se desenvolveu a partir deste momento. O docetismo "consiste em só admitir em Cristo Salvador uma simples 'aparência' (*dokêsis*) de corpo humano" (BRAUN, 2004, p.567).

Esta forma de interpretação da pessoa de Jesus Cristo, dentro do cristianismo nascente, teve sua origem nas doutrinas gnósticas. Estas afirmavam que o Salvador era composto por dois homens: um psíquico, o Cristo, que era o filho do Demiurgo que o gerou no seio virginal de Maria para que ele fosse o mais sábio e puro, fora anunciado pelos profetas vetero-testamentários e precedido por João Batista, o filho da estéril, e este Cristo era de índole racional; o outro pneumático, filho do Espírito (Acamot, Sabedoria) e procedia diretamente do Pai (Profundeza). A chegada ao mundo material se deu a partir do batismo de Jesus, quando a pomba (homem pneumático) pairou sobre o homem psíquico e a partir daí Jesus começou a executar milagres, e sinais, e anunciar o Proto-Pai. Mas esta união durou até a crucifixão, na qual quem sofreu e morreu foi o homem psíquico, pois o pneumático retornou ao Pleroma (ORBE, 1988, pp.509-516).

Esta forma de interpretar as Escrituras e a doutrina cristã, em gestação nestes primeiros séculos, era

⁷⁸ Encarnação, na teologia cristã, remete diretamente ao Prólogo do Evangelho de João: "O Verbo se fez carne e habitou entre nós" (Jo 1,1) (BEAUCHAMP, 2004, pp.606-610) e à definição do Símbolo Niceno-Constantinopolitano: "Creio em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho Unigênito de Deus, nascido do Pai antes de todos os séculos: Deus de Deus, Luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro; gerado, não criado, consubstancial ao Pai. Por ele todas as coisas foram feitas" (Catecismo da Igreja Católica, 1997, n. 184).

a reação de um pensamento helenístico marcado pelo dualismo e preocupado em salvaguardar a transcendência e a incorruptibilidade do divino frente à matéria, reputada como princípio contrário. Cristo, ser espiritual, não podia ter vindo na 'carne' mas só como espírito que tomou a aparência da 'carne' (BRAUN, 2004, p.567).

Buscando apresentar a doutrina da Encarnação do Verbo, Irineu - precedido pelos padres apostólicos e por Justino, e seguido por Tertuliano - demonstrou, a partir da *regula fidei*, que esta espiritualização exagerada de Jesus Cristo não seria a interpretação correta das Escrituras a respeito da verdadeira encarnação e do histórico ato redentor. Colocando-se, assim, em oposição ao dualismo da filosofia helenista e a desvalorização da carne. Irineu afirmou "por amor imensurável Jesus Cristo se tornou o que nós somos, para que ele nos aperfeiçoasse naquilo que ele é" (*Adversus haereses V*, prefácio), ou ainda, "era necessário que o Mediador entre Deus e os humanos, por seu próprio parentesco com ambos, para amizade e concórdia, reunisse a ambos e levasse Deus a aceitar o ser humano e este a se entregar a Deus" (*Adversus haereses III,18,7*). A divindade de Jesus Cristo não foi diminuída com a encarnação, mas sim a matéria humana foi divinizada (MÜLLER, 2004, pp.8-10).

O desenvolvimento da doutrina apresentada sobre Jesus Cristo, sua Encarnação e Redenção, apresentadas por Irineu no conjunto da *Adversus haereses*, foi de capital importância para o Concílio de Nicéia, no século IV, não só combater o arianismo, mas principalmente, definir a divindade e humanidade de Jesus Cristo, Filho de Deus (MÜLLER, 2004, p.12).

O conhecimento como vínculo entre a humanidade e a divindade.

Quando Irineu descreveu as três formas de ser humano, apresentou os predestinados à salvação, como sendo os que receberam a semente que Acamot colocou no demiurgo para criar esses seres, e que o Salvador veio para despertar neles o conhecimento e assim serem salvos. Conforme afirmou David Brakke:

para os gnósticos, como era igual para seus colegas seguidores de Platão, o intelecto proporcionava um vínculo entre a humanidade e a divindade, porque estava modelado conforme o intelecto de Deus e oferecia um meio para conectar com ele. Deste modo, o mito gnóstico nos dota, por assim dizer, de um mapa do intelecto divino e explica como, apesar de nossa vida corporal e das oposições das forças demoníacas, nosso intelecto segue proporcionando a oportunidade de contemplar a Deus⁷⁹ (2013, p.90).

⁷⁹ Para los gnósticos, al igual que para sus colegas seguidores de Platón, el intelecto proporcionaba el vínculo entre la humanidad y la divinidad, porque estaba modelado conforme al intelecto de Dios y ofrecía un medio para conectar con él. De este modo, el mito gnóstico nos dota, por así decirlo, de un mapa del intelecto divino y explica cómo, a pesar de nuestra vida

Para os gnósticos cristãos, como também a filosofia greco-romana no período imperial, havia uma busca constante pela salvação por via da reflexão, do aprofundamento em si mesmo, por uma busca de tranquilidade interior. E muitos grupos defendiam que isso só seria possível pela via do conhecimento, os estóicos romanos, por exemplo, afirmavam que a *ataraxia*, tranquilidade da alma, era alcançada a partir de uma vivência ética. Esta consistia em regras de vida prática, mas também pelo conhecimento intelectual, que possibilitaria o aprofundamento em si mesmo, na sua cidadela interior.

Antropologia gnóstica. Irineu, ao descrever a doutrina de Ptolomeu sobre o ser humano, afirmou que existiam três elementos: a matéria, proveniente da paixão; o psíquico, oriundo da conversão; o pneumático, gerado por Acamot (*Adversus haereses* I,5,1). E que todos foram criados pelo Demiurgo, mas o ser humano foi "feito à imagem e semelhança [demiurgo]: quanto à imagem é hílico, próximo a Deus (Demiurgo) sem lhe ser consubstancial; quanto à semelhança é psíquico, motivo pelo qual a sua substância é chamada espírito de vida" (*Adversus haereses* I,5,5). Sendo assim, no sistema valentiniano o ser humano se dividia em três gêneros ou espécies. Os hílicos ou terrenos, que tinham o seu fim na corrupção da matéria. Os psíquicos, dotados de livre arbítrio, vivendo nas boas obras, na justiça e longe do pecado alcançariam a salvação na região Intermediária, entre o mundo espiritual e o mundo material. E por fim, os pneumáticos, criados pelo Demiurgo, mas com a semente divina (*gnósis*), estavam predestinados à salvação e jamais se corrompiam. "Segundo os valentinianos, os espirituais [pneumáticos], estritamente falando, eram só espírito. Não tinham, como tais, *psiqué* nem carne, senão somente *pneuma*. Durante sua existência terrestre, conviviam a alma, homem psíquico, e com o corpo, homem hílico; em si, eram somente espírito, destinado a viver eternamente em pureza de substância pneumática" (ORBE, 1985, p.290).

A partir desta descrição da antropologia gnóstica, pôde-se fazer uma comparação do modelo descrito por Irineu, com dois pensadores do período imperial greco-romana. Ambos, como a exemplo dos valentinianos, também suplantam a visão dualista platônica, corpo e alma, apresentando um ser humano

em três partes, eram eles: Fílon de Alexandria, pensador judeu-platônico, e Marco Aurélio, imperador e pensador estóico.

Fílon de Alexandria interpretou os dois relatos da criação do homem, presentes no livro de Gênesis (Gn 1,26ss e Gn 2,7), não como contingentes, mas sim complementares: criação do cosmo inteligível e criação do cosmo físico. Ou seja, em Gn 1,26ss Fílon afirmou, segundo *De opificio mundi*, 69s:

Depois de todas as outras coisas criadas, como se disse, Moisés diz que o homem foi criado *à imagem e semelhança de Deus* (Gn 1,26). E isso é muito bem dito, porque nada do que foi criado é mais semelhante a Deus que o homem. Mas ninguém imagine essa semelhança referindo-se a alguma característica do corpo: de fato, nem Deus tem forma humana, nem o corpo humano tem forma divina. A palavra "imagem" é aqui referida ao *intelecto* (νοῦς) que é o guia da alma (ψυχή). De fato, o intelecto que existe em cada homem particular foi feito à imagem daquele único Intelecto universal. (REALE, 2008, VII, p.258).

Posteriormente, interpretando Gn 2,7, segundo *De opificio mundi*, 134s:

Moisés disse em seguida: "Deus plasmou o homem tomando a poeira do solo e soprou o seu rosto um sopro de vida" (Gn 2,7). Essa nova retomada do tema mostra de modo claríssimo a grande diferença entre o *homem plasmado* desse modo e o *homem que foi precedentemente gerado à imagem e semelhança de Deus*. De fato, o homem plasmado é sensível, é participante da qualidade sensível, é composto concretamente de corpo e alma, é homem e mulher, de natureza mortal. Ao invés, o homem feito à imagem de Deus é uma Ideia, um Gênero, um Selo; é inteligível, incorpóreo, nem homem, nem mulher, de natureza incorruptível (REALE, 2008, VII, p.258).

A visão médio-platônica de ser humano estava presente claramente nas interpretações de Fílon, seguindo um detalhamento das filosofias de Platão e Aristóteles de um homem concebido em duas dimensões: corpo e alma. Mas o judeu-alexandrino aprofundou sua interpretação filosófica com a exegese bíblica e afirmou, assim, o ser humano constituído de: corpo, alma-intelecto e Espírito que provêm de Deus. Fílon afirmou no *Legum allegoriae*, I, 36-37:

A palavra 'soprou dentro' significa: inspirou, ou pôs uma alma nas coisas inanimadas (...). A expressão tem um sentido mais profundo. Existem três coisas: a) o que sopra, b) o que recebe, c) o que é soprado. Ora, a) o que sopra é Deus; b) o que recebe é o intelecto (νοῦς); c) o que é soprado é o Espírito (πνεῦμα). Que deriva desses três elementos? Dos três elementos deriva uma união, tendo Deus estendido a Potência que vem d'Ele ao sujeito, por meio do Espírito (REALE, 2008, VII, p.260).

Desta forma, para Fílon, o intelecto sem a presença do divino seria algo miserável e não haveria o entrelaçamento entre o homem e o sagrado. Portanto, o ser humano tinha três dimensões: um corpo, que remetia à questão puramente animal; uma alma-intelecto, que abrangia a dimensão racional; e uma parte superior, transcendente e divina, que era a presença do Espírito de Deus.

Corpo e alma-intelecto eram mortais para Filon, mas a parte superior do ser humano era o que garantia a eternidade (CALABI, 2014, pp.55-64; REALE, 2008, VII, pp.257-261).

Para Marco Aurélio "as coisas das quais é constituído o ser humano são três: pequeno corpo, sopro vital, intelecto" (MARCO AURÉLIO, XII, 3), o intelecto era realmente o que pertencia ao homem, o local onde ele podia "retirar-te em ti mesmo". Mesmo se diferenciando dos estóicos na divisão do ser humano, Marco Aurélio não afirmava a alma ou intelecto como passagem para a eternidade, pois para os estóicos a alma era matéria e esta um dia esvaia-se. Mas a alma-intelecto era, em Marco Aurélio, um caminho para o divino, quando o ser humano descobria em si a paz verdadeira: "De fato, o homem não pode retirar-se a um lugar no qual haja tranquilidade maior ou calma mais absoluta do que o íntimo da sua alma, especialmente aquele que tem em si idéias que, apenas com contemplá-las, logo adquire toda a paz do próprio espírito" (MARCO AURÉLIO, IV, 3). Marco Aurélio também irmanou todo gênero humano a partir da alma-intelecto, mostrando assim a importância do respeito e do valor ao ser humano, fruto da ética estóica imperial: "Terás esquecido o estreito vínculo de parentesco que une todo homem ao gênero humano, não parentesco de sangue ou de origem, mas de intelecto; e ainda, que a mente de todo homem é divina e emanada de Deus" (MARCO AURÉLIO, XII, 26).

3.2.4 - Textos Escriturísticos e Refutações (8-9) e *Regula fidei* (10)

Irineu iniciou (8-9) sua refutação mostrando o embaralho que eram as teses dos gnósticos que se utilizavam e manipulavam os textos e as Escrituras conforme seus interesses:

tal é a essência da hipótese deles, a qual nem os profetas enunciaram, nem o Senhor ensinou, nem os apóstolos nos passaram. Eles se gabam por conhecerem, acerca de tudo, mais do que os outros, lendo o que não fora escrito (...) tentando ajuntar com confiança as palavras proferidas, sejam as parábolas do Senhor, as palavras proféticas, ou os ensinamentos apostólicos, de forma que a composição não pareça ser contestável (*Adversus haereses* I,8,1).

Além disso, também mostrou como as Escrituras e fábulas antigas foram manipuladas sem respeitar o contexto: "é dessa mesma forma que eles costumam as fábulas das anciãs [superstições passadas por gerações - 1Tm 4,7], retalhando

palavras, expressões e parábolas daqui e dali, e adaptam em seus próprios mitos os oráculos de Deus" (*Adversus haereses* I,8,1).

Neste íterim, o bispo de Lião criticou a exegese dos textos bíblicos utilizados pelo gnósticos, pois não respeitavam, nas suas interpretações, nem a estrutura do texto, nem a mensagem transmitida e muito menos o local onde o texto fora elaborado. Mas sim utilizavam as diversas perícopes para provar suas teses e defender suas posições, ou melhor, para dar um fundamento escriturístico às suas doutrinas. "É clara a arbitrariedade da exegese deles. (...) falsificam o texto com exegese capciosa (...). Torcendo toda palavra da Escritura" (*Adversus haereses* I, 9,2).

Além disso, Irineu refutou o estabelecimento de duas realidades distintas, o Pleroma e o mundo criado pelo Demiurgo: "ora, segundo a teoria deles, não é o Verbo que se fez carne, porque nunca saiu do Pleroma, mas o Salvador que foi produzido por todos os éons e é posterior ao Verbo" (*Adversus haereses* I,9,2). E também discordou do modo como definiam Jesus Cristo, pois para os gnósticos ele não se fez homem, "mas o Salvador se revestiu de um corpo psíquico derivado da economia com inenarrável providência, para ser visível e palpável" (*Adversus haereses* I,9,3).

Para exemplificar como os gnósticos utilizavam-se das Escrituras segundo seus próprios interesses, Irineu apresentou uma falsificação de versos poéticos, mostrando a confecção de um poema a partir da mistura de vários versos da *Odisseia* e da *Iliada*. Argumentou que "restaurando cada palavra à sua própria ordem, e encaixando-as no corpo da verdade, ele desnudará a forja deles, e mostrará que ela é infundada" (*Adversus haereses* I,9,4).

O bispo de Lião para refutar a falsa interpretação das Escrituras e das doutrinas cristãs apresentou a *regula fidei* (10). A regra de fé, segundo Irineu, norteava e unia toda a Igreja: "no entanto, toda a Igreja mantém uma única e a mesma fé em todo o mundo, conforme já dissemos" (*Adversus haereses* I,10,3). Ou seja, a base que alicerçava a Igreja era sólida e não volátil e misturada como as doutrinas e exegeses gnósticas. Além disso, visou mostrar que o desenvolvimento intelectual desta doutrina não a diminuiu nem aumentou, "a exposição feita com sabedoria maior ou menor, não quer dizer que se muda a doutrina ou que se pense noutro Deus além daquele que é o Criador" (*Adversus*

haereses I,10,3). Sendo assim, a *regula fidei*, de Irineu, transmitia as bases da doutrina cristã, como um Símbolo da fé da Igreja nos seus primórdios.

Regula fidei e exegese em Irineu e Fílon de Alexandria. Em toda obra *Adversus haereses* Irineu de Lião inseriu argumentos nominados de *verdades de fé*, ou *regula fidei*. No livro primeiro existiam compêndios da *regula fidei* em três partes - 9,4; 10,1; 22,1 -, os quais tinham o intuito de expressar, retoricamente, diante das doutrinas gnósticas apresentadas, as verdades da fé cristã e da sua tradição (CATTANEO, 2005, pp.102-103). De modo especial, no *Adversus haereses* I,10,1, Irineu apresentou os principais fundamentos da fé cristã, alguns já presentes em Inácio de Antioquia e Justino, mas interpretou-os de forma tão profunda, que os colocou dentro da história evolutiva do Símbolo da fé cristã, num nível avançado de reflexão cristológica e numa confissão tripartida. Pois Irineu não utilizou a palavra *trindade*, que seria desenvolvida posteriormente por Tertuliano (*trinitas*)⁸⁰, mas sim afirmou a unidade de Deus e a doutrina sobre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, especificando cada um (CONSENTINO, 2009, pp.52-55; RÄISÄNEN, 2011, pp.467-468).

Num primeiro momento a *regula fidei* do bispo de Lião centrou-se em dois objetivos, primeiramente as verdades de fé para serem proclamadas no momento batismal, também utilizadas para a formação dos catecúmenos e para a instrução da igreja de Lião. Num segundo momento, foi possível notar a importância de afirmar a fé diante da refutação da falsa gnose, ou seja, os seus escritos tinham o intuito de demonstrar e refutar os grupos gnósticos cristãos, para tanto era preciso mostrar a marcionitas, valentinianos e outros grupos a verdadeira fé, com base na tradição dos apóstolos. Contra Marcião e seus discípulos as regras tinham maior efeito, pois estavam fora do ambiente do cristianismo nascente, mas os valentinianos não só eram membros das comunidade cristãs, como partilhavam a mesma fé e as Escrituras, mas defendiam outra forma de ler e interpretar esses textos e, também, outras doutrinas (RÄISÄNEN, 2011, pp.468-469).

⁸⁰ Tertuliano apresentou a doutrina trinitária de uma maneira plenamente nova para o seu tempo (III d.C.). Na obra *Adversus Praxean*, apresentou-se a doutrina mais clara da Trindade antes do Concílio de Nicéia. Trouxe pela primeira vez o termo *persona* para designar cada pessoa da Trindade. Tratou da dupla natureza de Cristo, na mesma pessoa. E afirmou: "Trinitas unius Divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus" (ALTANER, 1972, p.168).

Assim surgiu uma interpretação singular do sentido da *regula fidei* dentro da obra de Irineu:

a 'regula da verdade' [*regula fidei*] poderia realmente se transformar em 'regula do ato de leitura' das Escrituras, posto a situação de disputa particularmente no confronto com Marcião e os gnósticos. Nesta questão prospectiva, a expressão idiomática envolve, diretamente, a hermenêutica bíblica: bíblia e teologia em Irineu não são apresentados como duas coisas paralelas, entre elas incomunicáveis, ao invés disso, estão em estreita intersecção um com o outro: há sim um reconhecimento *in re biblica* com a mesma lógica subjacente à *regula fidei*⁸¹ (CATTANEO, 2005, pp. 109).

Irineu interpretava as Escrituras de uma forma literal e seguindo a tradição recebida dos Apóstolos. Lia o antigo testamento numa perspectiva cristológica, para assim estabelecer um vínculo estreito entre o conjunto das Escrituras.

Irineu estabelece o princípio da 'exegese na igreja', em oposição à futura 'exegese na cátedra'. A exegese deve estar em acordo com a compreensão que a tradição da Igreja tem das Escrituras (*regula fidei*). A interpretação não pode se basear somente em critérios racionais, mas sim tem que levar em conta a doutrina e a autoridade da tradição, que a Igreja transmite desde os tempos apostólicos⁸² (BARRERA, 2013, p.590).

Esta oposição deu-se em virtude da interpretação que os diversos grupos gnósticos faziam das Escrituras, tendo como base a filosofia médio-platônica e neopitagórica, além da exegese alegórica de Filon de Alexandria, a qual Irineu rechaçou e disse ser incompatível com a tradição cristã.

A respeito de Filon de Alexandria não era possível afirmar se era um exegeta bíblico ou um filósofo, pois os textos vétero-testamentários comentados por ele, de modo especial os livros do Pentateuco, eram uma expressão do humanismo religioso elevado a uma mística especulativa. Filon deu pouca relevância à perspectiva histórica de Israel e do povo de Deus, e também do

⁸¹ La "regola della verità" potrebbe appunto volgersi in "regola dell'atto di lettura" delle Scritture, poste a oggetto di contestazione particolare nei confronti di Marcione e degli gnostici. In questa prospettiva, l'espressione idiomática chiama in causa direttamente l'ermeneutica bíblica: bíblia e teologia in Irineo non si presentano come binari paralleli, tra loro incomunicati, sono invece strettamente intersecati l'uno sull'altro: bensì un riconoscimento *in re biblica* della stessa logica sottesa alla "regola della verità".

⁸² Irineo establece ya el principio de "exégesis en la iglesia", que tendrá más tarde gran desarrollo en oposición a la que puede denominarse "exégesis en la cátedra". La exégesis ha de ser acorde con la comprensión que la tradición de la Iglesia tiene de la Escritura (*regula fidei*). La interpretación no se ha de basar únicamente en criterios racionales, sino que ha de tener en cuenta la doctrina y autoridad de la tradición, que la Iglesia transmite desde los tiempos apostólicos. (É interessante dar-se conta de que esse estabelecimento exegético-eclesial, realizado por Irineu, propicia um processo de sistematização da fé que desembocará na possibilidade de sua dogmatização nos séculos IV e V, ainda que pelo caminho tenha havido Atanásio de Alexandria).

messianismo do judaísmo bíblico (BARRERA, 2013, p.521-523; CALABI, 2014, pp.35-40).

Existiam quatro formas de hermenêutica da Escritura (*Septuaginta*), realizadas em dois grandes centros judaico-helenistas na Antiguidade: Alexandria e Antioquia. A interpretação rabínica (midráxica) era restrita a um pequeno grupo de judeus e se limitava por regras rígidas, e a interpretação esotérica (*peshet*) realizada somente pelos grupos que desejavam adquirir conhecimento dos mistérios sagrados. A hermenêutica literal tinha em Antioquia seu centro de maior relevância, era uma leitura e abordagem simples e imediata do texto, muito importante pois refletia a questão histórica do povo hebreu e sua relação com o texto sagrado. Em Alexandria, a hermenêutica alegórica teve seu amplo desenvolvimento, e exercitavam-se numa busca de sentido além do texto escriturístico, era uma busca externa à Escritura para explicar o interno e explicitar passagens obscuras ou incoerentes, buscando defender a transcendência de Deus (DE LUBAC, 1970, pp.13-20; PARMENTIER, 2009, pp.42-44; LAYTON, 2002, pp.322-324).

Sendo assim, a exegese alegórica não surgiu com Fílon, mas era uma prática judaica. Mas este deu à hermenêutica alegórica uma característica própria, pois por ser um médio-platônico, formado na dialética e no dualismo filosófico, trouxe para a exegese todo esse arcabouço instrumental e metodológico para realizar uma hermenêutica filosófico-religiosa do Pentateuco. Contudo, não abandonou a tradição judaica, sendo assim os conceitos judaicos das Escrituras, ganhavam uma definição filosófica (BARRERA, 2013, p.521-523). "No âmbito da exegese alegórica, o elemento mítico é posto de lado e aflora, pelo contrário, em toda clareza o verdadeiro significado" (CALABI, 2014, p.37), pois a Escritura sendo guardiã da verdade, segundo Fílon, não podia apresentar inexatidões, ficções e redundâncias. Assim era preciso superar o imediatismo interpretativo que apresentava dificuldades e ir em busca do sentido mais profundo, "pensar que nenhuma das afirmações feitas deve ser entendida ao pé da letra, e que se deva pelo contrário tomar o caminho da alegoria, estimada pelos filósofos, e começar nosso discurso deste ponto de vista" (CALABI, 2014, p.37). Como "as palavras pronunciadas contêm significados simbólicos referidos a conceitos que podem ser captados somente com a inteligência" (CALABI, 2014,

p.38), então, para Fílon, a leitura filosófica era uma chave hermenêutica imprescindível para leitura e compreensão das Escrituras.

Portanto, Irineu de Lião divergiu da exegese alegórica dos gnósticos, e para tanto apresentou um novo método hermenêutico de leitura das Escrituras, a *regula fidei*. E assim mostrou que a exegese praticada pelos gnósticos não poderia conter os fundamentos da doutrina cristã e as verdades contidas nos textos inspirados (HARL, 2007, pp.245-248; LAYTON, 2002, pp.322-324).

3.2.5 - Doutrinas de Marcos, o mago (13-23)

Irineu apresentou, nestes parágrafos (13-23), a Doutrina de Marcos, o mago, o qual definia-se como "detentor da Potência suprema provinda de lugares invisíveis e indescritíveis" (*Adversus haereses* I,13,1). O bispo de Lião chamou-o de verdadeiro precursor do Anticristo, pois misturava aos jogos de Anaxilau⁸³ a malícia dos magos e, fazia-se passar por milagreiro e profeta aos olhos daqueles que não possuíam discernimento.

Para exemplificar sua forma de agir, Irineu afirmou que ele utilizava-se de um rito semelhante à celebração eucarística dos cristãos somado a ritos mágicos e invocações, nas quais partes das Escrituras eram proclamadas, e faziam surgir a Graça, possivelmente conjugação da Profundeza, do mito gnóstico valentiniano. Todos que tomavam do cálice consagrado nestes ritos também participavam da Graça. Além disso, Marcos afirmava que era auxiliado por um demônio, que o possibilitava profetizar e a todas as mulheres que ele quisesse, "entre elas, especialmente às mais nobres, intelectuais e ricas" (*Adversus haereses* I,13,3). Para unir-se à Graça e profetizar, o mago afirmava que era preciso que as mulheres, primeiramente, se unissem a ele quer pela doação dos seus bens, "mas também o seu corpo desejando unir-se em tudo a ele para formar com ele o Uno" (*Adversus haereses* I,13,3). Para tanto, "Marcos serve-se ainda de filtros e poções para violentar também os corpos, se não de todas estas mulheres, pelo menos de algumas" (*Adversus haereses* I,13,4).

Irineu refutou essa doutrina mostrando que a profecia era dom de Deus, vinda do alto, e não por ordem dos homens. Ou seja, Marcos e seus

⁸³ Físico, médio-platônico do século I a.C., Anaxilau é citado por Plínio como conhecedor da manipulação mágica dos elementos naturais (DONADON, 2011, p.89).

discípulos se faziam maiores do que o Espírito Santo que inspirava os profetas nas Escrituras.

Continuando a demonstração das doutrinas de Marcos e seus discípulos, Irineu afirmou que se nomeavam acima de todos, por causa da sua gnose. Eram superiores a Paulo, Pedro e todos os apóstolos "porque eles teriam conhecimento superior ao de todos e somente eles assimilaram a grandeza do conhecimento da Potência inefável" (*Adversus haereses* I,13,6). Além de serem guardados por Acamot (Assistente de Deus, Mãe) de toda condenação, por causa da gnose, pois quando viesse o juízo, Acamot colocaria sobre eles o "homérico capacete do Hades, para fazê-los desaparecer da vista do Juiz, e os introduz na câmara nupcial e os restitui ao cônjuge deles" (*Adversus haereses* I,13,6).

Marcos (14) nomeava-se o Unigênito, útero e receptáculo do Silêncio de Colabarso, e recebeu uma visita da Tétrada, invisível e inefável, em forma feminina, - pois o mundo não podia conter somente o masculino, - e manifestou-se somente a ele o que nenhum deus, homem ou qualquer outra coisa havia manifestado. Mostrou a ele a criação do Pleroma, afirmando que o princípio criativo parte de um Pai, - inconcebível, ingênito, sem substância, nem gênero - que desejou expressar sua inefabilidade e assim proferiu o Verbo, imagem e semelhança dele, a forma do invisível manifesta. "A enunciação do nome [Verbo] completo é formado por trinta letras [4+4+10+12] e quatro sílabas" (*Adversus haereses* I,14,1) cada uma das letras ou sílabas se considerava o Todo e ao se exprimirem pensavam produzir o Tudo. O universo seria consumado quando todos pronunciassem uma única letra e um único som, em uníssono.

Na criação alfabético-numérica de Marcos, três poderes emanaram as 24 letras: Pai e Verdade (9 letras mudas); Verbo e Vida (8 letras semi-soantes); Homem e Igreja (7 letras soantes). Como havia um desequilíbrio, o primeiro poder enviou uma letra para estabilizar os poderes, formando a Ogdôada, que multiplicada formam o número 24, como também os três poderes (3 pares = 6) multiplicados pela Tétrada formam 24, chamado número inominável. Todos os éons compunham, ou estavam contidos, no nome da Igreja. E a última letra do último elemento (muito parecido como éon Sabedoria do sistema de Ptolomeu descrito anteriormente) ecoou o seu som e criou os elementos terrestres semelhantes a ele (figura da Acamot). O elemento foi restaurado ao Pleroma, mas seu eco foi lançado fora.

Marcos continuou a sua descrição do Pleroma, mostrando que a Verdade era composta pelas 24 letras do alfabeto grego, cada parte do seu corpo compreendia a primeira e última letra, assim sucessivamente. Tendo a Tétrada dito todas essas coisas a Marcos, a Verdade abriu a boca e pronunciou um nome e calou-se: Jesus Cristo. Segundo Irineu esse nome pode ser conhecido por muitos, mas seu poder somente os predestinados conhecem. Desta forma, para Marcos, os predestinados eram somente os que compartilhavam com ele da Graça e da profecia, e haviam adquirido o conhecimento superior, a gnose.

Jesus apareceu na terra, gerado pela segunda Tétrada (Logos e Zoé, Homem e Igreja), ou seja Gabriel (Logos) anunciou que o Espírito Santo (Zoé), o Poder do Altíssimo (Homem) passaria pela Virgem Maria (Igreja). No batismo sobre ele desceu a pomba (em grego περιστερά), que era Jesus, ou seja, "forma e semelhança do Homem que haveria de descer sobre ele e tomá-lo, tendo nele mesmo o Homem, o Verbo, o Pai, o Indizível, o Silêncio, a Verdade, a Igreja e a Vida" (*Adversus haereses* I,15,3). Irineu reforçou que para Marcos, Jesus foi o que trouxe o conhecimento aos homens que estavam perdidos:

antes que o número insigne deste Nome, isto é, Jesus, aparecesse aos filhos, os homens encontravam-se em grande ignorância e erro, mas quando foi manifestado o nome com seis letras, revestido de carne para descer até a sensibilidade do homem, tendo em si mesmo o seis e o vinte e quatro, então os que o conheceram deixaram de ser ignorantes e passaram da morte à vida, porque este nome se tornou para eles caminho que os conduziria ao Pai da Verdade (*Adversus haereses* I,15,2).

Irineu continuou (17) sua exposição, mostrando como os seres materiais foram feitos, pelo Demiurgo, à imagem das coisas invisíveis. Sendo assim, os quatro elementos iniciais, - fogo, água, terra e ar - foram criados à imagem da Tétrada principal, e as operações, - calor, frio, úmido e seco - conforme a segunda Tétrada, formando a Ogdôada. Destas enumeram as dez potências, imagem da Década: os céus, composto de sete corpos esféricos, um oitavo céu, o sol e a lua. Os dozes signos do Zodíaco, representam a Duodécada, pintadas como por uma sombra. Também o Sol que dava voltas em torno de si (apocatástase) em 12 meses, e também o dias que tem a medida de 12 horas. E a imagem do Limite foi o que regia o universo e permitia que de um signo a outro passasse trinta anos. A lua, imagem dos trinta éons, pois dava a volta na terra em trinta dias. Além disso, a obra do Demiurgo seria destruída quando se completassem os tempos, pois tentou criar a infinitude, a eternidade, a

ilimitabilidade e a intemporalidade da Ogdôada, mas não conseguiu, pois ao afastar-se a Verdade dele, mostrou-se que sua obra era fruto da mentira.

Irineu (18-21) apresentou questionamentos à exegese alegórica que os gnósticos utilizavam e também as formas que apresentavam a doutrina somente para provar suas teses. Acerca da existência e composição do Pleroma, Irineu mostrou que todas as vezes que nas Escrituras apareciam citações de numéricas os gnósticos diziam que isso era referência ao Pleroma, sem nenhum rigor ou estrutura na escolha dos textos, além de listar itens sem nenhuma lógica textual, a não ser para justificar a numeração que precisavam. Muitos foram os exemplos apresentados por Irineu relacionando as doutrinas numéricas e os textos bíblicos. Abaixo um deles:

No princípio Deus fez o céu e a terra. Ao nomear estes quatro: Deus, o princípio, o céu e a terra, descreveu, a seu ver a Tétrada; ao dizer: A terra era invisível e ainda não organizada, manifestaria o aspecto invisível e escondido dele. Teria depois falado da segunda Tétrada, derivada da primeira, assim eles dizem, ao nomear o abismo e as trevas, as águas nelas contidas e o Espírito que pairava sobre as águas. Teria depois lembrado a Década falando da luz, do dia, da noite, do firmamento, da tarde, da manhã, do seco, do mar, da erva e, em décimo lugar, das árvores: com os dez nomes teria indicado os dez éons. Da mesma forma teria indicado a potência da Duodécada ao nomear o sol e a lua, as estrelas e as estações, os anos, os cetáceos, os peixes, as serpentes, as aves, os quadrúpedes, os animais e, acima de tudo isso, em décimo segundo lugar, o homem. Assim ensinam eles, o Espírito falou da Triacôtada por meio de Moisés (*Adversus haereses* I,18,1).

Irineu mostrou que os gnósticos afirmavam que o deus falado pelos profetas e do qual tiveram visões era o Demiurgo, por isso Moisés afirmava: "Ninguém verá a Deus e viverá" (Ex 33,20). Sendo assim, em relação ao dualismo teístico gnóstico, refutou Irineu:

pareceu-me necessário acrescentar a isso tudo também o que tentam convencer a cerca do Pró-Pai, pretensamente desconhecido por todos antes da vinda do Cristo, escolhendo textos das Escrituras para demonstrar como nossa Senhor anunciou outro Pai diferente deste criador do universo, que com blasfêmia ímpia, como já lembramos, dizem se fruto da degradação (*Adversus haereses* I,19,1).

Sendo assim, os gnósticos insistiam que os textos vétero-testamentários não apresentavam o Deus inacessível (Profundeza), mas sim o Demiurgo. E que o Proto-Pai permaneceu escondido até Jesus, incorporado do Cristo, fazer essa grande revelação (*Adversus haereses* I,20,3).

Seguindo a argumentação (21), Irineu apresentou a Teoria da Redenção gnóstica: "Dizem que esta redenção é necessária para os que

receberam a gnose perfeita para serem regenerados na Potência suprema, porque, segundo eles, é esta que conduz à Profundez" (*Adversus haereses* I,21,2). A redenção dava ao que recebeu a gnose perfeita o meio de completar o seu caminho de volta para o Pleroma. A plenitude só era alcançada via redenção e esta não veio a partir de Jesus, pois este batizado no Jordão recebeu a remissão dos pecados, agora neste momento, como pomba, veio sobre ele o Cristo, este sim significa a redenção verdadeira. O que João Batista pregou foi o batismo de conversão dos pecados, isto era para os homens psíquicos, agora a redenção seria destinado aos pneumáticos.

Sendo assim, a redenção era mais que um rito ou palavras ditas, mais sim a saída da ignorância, onde o Demiurgo colocara todo ser humano criado neste mundo, e somente pelo conhecimento se torna possível a libertação:

A redenção perfeita é o conhecimento da Grandeza inefável; pois é da ignorância que saíram a decadência e a paixão; é pela gnose que será abolido todo o estado de coisas saída da ignorância. É, pois, a gnose a redenção do homem interior. Esta redenção não é nem somática, pois o corpo é corruptível, nem psíquica, pois a alma também provém da decadência e é apenas a morada do espírito; ela é, pois, necessariamente pneumática (*Adversus haereses* I,21,4).

E ao serem redimidos, com a morte, o homem superior retornaria ao Pleroma, pois o corpo ficaria na terra e a alma seria devolvida ao Demiurgo, mas o pneumático tendo vencido a ignorância e pleno da gnose verdadeira, para adentrar a Plenitude, teria que apresentar as suas credenciais, ou seja, de onde veio e por quem foi formado. Para assim pleitear sua vaga como filho da Mãe (Acamot).

O bispo de Lião retomou (22) a *regula fidei* tendo como ênfase a doutrina cristã da Criação, e apresentando-a como única e verdadeira. Vários desses itens de fé estariam presentes no *Símbolo niceno-constantinopolitano* que foi promulgado pela Igreja no século IV. Mas um destaque importante apresentado por Irineu: "Quase todos os heréticos reconhecem um só Deus, mas subvertem perversamente este conceito, mal-agradecidos para com o Criador, assim como o são os pagãos com sua idolatria" (*Adversus haereses* I,22,1). Portanto, Irineu não só apresentou o dualismo teístico dos gnósticos, mas os aproximou diretamente dos "pagãos", mostrando assim que sua defesa e explanação da doutrina cristã não era somente com base na refutação do

pensamento gnóstico, mas também conheceu e refutou outros grupos pagãos, com suas doutrinas e cultos.

Irineu continuou sua demonstração, trazendo presente dois mestres gnósticos que também se utilizavam de magias. Primeiro descreveu Simão, o mago (23,1-4), - o qual o bispo de Lião chamou de princípio da controvérsia gnóstica, - a partir do relato de At 8,9-11, no qual um certo Simão tenta comprar dos apóstolos a possibilidade de transmitir o Espírito Santo e, sendo assim, foi rechaçado por Pedro. Afirmou que Simão, o mago, e seus discípulos declaravam-se divinos e utilizavam-se de magias de todas as formas: "servem-se de exorcismos e encantamentos e exercitam-se fervidamente em filtros e feitiços, espiritismo, hipnotismo" (*Adversus haereses* I,23,4). Além disso, também os acusavam de misturarem em seus cultos práticas libidinosas juntamente com a magia. Simão considerava-se o salvador, e "foi honrado por muitos como um deus e ensinou que ele era aquele que se manifestou como Filho entre os judeus, que desceu na Samaria como Pai e que veio entre os outros povos como Espírito Santo; que era a Potência mais sublime, isto é, o Pai que está acima de todas as coisas" (*Adversus haereses* I,23,1). Tinha com assistente Helena, uma prostituta fenícia, que ele nomeava como Mãe de todos, seu primeiro Pensamento, e que juntos criaram os Anjos e Arcanjos. Entre os seus discípulos estava Menandro (23,5), também mestre gnóstico mágico, que afirmou que o mundo foi criado pelos Anjos, emitidos inicialmente por um éon feminino. E que os que assumiam o seu batismo recebiam a vida ressuscitada antes de morrer e não morriam mais. Tornar-se-iam jovens e imortais.

Sobre esta descrição de Irineu a respeito da doutrina de Marcos, o mago, será agora apresentada três relações entre as teses de Irineu apresentadas na *Adversus haereses* e a cultura clássica greco-romana: a demonologia médio-platônica, a teoria dos números neopitagóricos, e as religiões mágicas e mistéricas

Demonologia médio-platônica. Irineu citou que Marcos, o mago, "dá a entender que teria um demônio como assistente que o faz profetizar, a ele a todas aquelas mulheres que julgar dignas de participar da sua Graça" (*Adversus haereses* I,13,3). Plutarco de Queroneia, um médio-platônico e também sacerdote do Santuário de Delfos, afirmou na sua demonologia: "por essa força demoníaca, toda a arte divinatória é mantida em curso, como também a arte dos sacerdotes,

tanto dos que tem a ver com sacrifícios e a iniciação aos mistérios quanto dos que entendem de consultas e artes mágicas de todos os tipos" (KLAUCK, 2011 B, p.185). Sendo assim, para Plutarco a arte divinatória e os oráculos eram lugares de atuação dos demônios, e caso estes ficassem sem forças ou próximos a morte, podiam favorecer que os oráculos se acabassem. Pois para Plutarco os demônios também eram suscetíveis à morte (KLAUCK, 2011 B, pp.185-188).

Números neopitagóricos. A filosofia religioso-científica de Pitágoras, e de sua escola que se formou na Itália Meridional, no século VI a.C., ressurgiu na era imperial romana com forte influências médio-platônicas, peripatéticas e principalmente órficas. O significado metodológico, metafísico e teológico dos números pitagóricos foi bastante apreciado neste ambiente da cultura clássica greco-romana, sendo que os neopitagóricos⁸⁴ o desenvolveram aguçadamente. Difícil, segundo os historiadores da filosofia antiga, era afirmar se estas doutrinas numéricas eram ou não ensinamentos do próprio Pitágoras e de seus discípulos.

Moderado de Gades⁸⁵ afirmava a utilização dos números numa perspectiva metodológica, pois os geômetras usam formas geométricas desenhadas para o ensino e, os gramáticos utilizavam-se de sinais, letras, para expressar o sentido das coisas. Os números, então, eram sinais e indícios dos princípios, não o eram de fato, mas os revelavam. "O mesmo fizeram para os primeiros princípios e ideias dos pitagóricos, os quais, impotentes para exprimir com palavras as formas espirituais e os primeiros princípios, recorreram à demonstração por via de números" (REALE, 2008, VII, p.346).

Além disso, Moderado de Gades, segundo Giovanni Reale afirmou mais especificadamente sobre o um: "e assim chamavam 'uno' o conceito de unidade e o de identidade e igualdade, e a causa da conspiração, harmonia, simpatia e conservação do universo, que tem sempre a mesma forma e essência, enquanto o 'uno' que na causa primeira". Além disso, o dois era "o conceito da diversidade e da desigualdade e de toda coisa divisível e mutável e de variáveis formas, chamavam de conceito biforme e díade" (REALE, 2008, VII, p.346). Além disso, para os neopitagóricos a tríade ou três simbolizava o princípio, fim e meio,

⁸⁴ movimento filosófico do helenismo e greco-romano, que buscava a recuperação da figura de Pitágoras e dos seus ensinamentos em meados I d.C. à III d.C.

⁸⁵ Filósofo neopitagórico do século I d.C.

e a década como número perfeito, seria o conjunto de todos os números e assim a causa de tudo, portanto, tudo (REALE, 2008, VII, p.347)⁸⁶.

Uma segunda interpretação a respeito dos números pôde ser inferida na explicação de Moderado de Gades: "a natureza do grande todo define-se por via de espécie e de analogias de números, e qualquer coisa que nasce e cresce e chega ao fim procede segundo conceito numéricos" (REALE, 2008, VII, p.347). Ou seja, para os neopitagóricos os números expressam o sentido ontológico das coisas, a estrutura metafísica do universo.

Uma terceira interpretação foi numa perspectiva teológica ou teosófica, na qual Nicômaco de Gerasa⁸⁷, por exemplo, tratou dos números, de um a dez, como cada um representando uma divindade. Por mais que recebera muitas críticas ao seu tempo, esta explanação mística dos números, segundo os neopitagóricos, ofereceu ao pensamento filosófico posterior, principalmente neoplatonismo e à mística pagã, um amplo campo de desenvolvimento e de influência na constituição do seu pensamento. (REALE, 2008, VII, pp.347-349).

Religiões mágicas e mistéricas. A religião no período imperial romano era um emaranhado de propostas e influências surgidas de todos os territórios conhecidos e conquistados. Os estudiosos separaram a religião, neste período, em dois grupos: *pietas* (piedade) e a *superstitio* (superstição, mistérios, magia).

Piedade significava a fiel observância da obrigação ritual porque a vida do indivíduo, e também da comunidade como um todo, era permeada por poderes divinos, tanto no nascimento e no casamento como na morte, nas estações do ano, nas assembleias populares e ainda em situações de guerra (KOESTER, 2005A, p.366).

Assim, para um povo religioso e extremamente ligado as suas divindades, os romanos conseguiriam manter o obséquio dos deuses e evitar toda forma de maldição. Para tanto existiam confrarias e colégios de *pontifices* (sacerdotes) nomeados pelo Estado (BUSTAMANTE, 2006, pp.117-118; KLAUCK, 2011A, pp.25-40).

Mas os romanos estavam abertos a conhecer outros cultos e deuses. "A aceitação de novos cultos e poderes religiosos até então desconhecidos eram uma atitude considerada apropriada e tomada com o objetivo de assegurar as mercês desses novos deuses. A religião romana era sincretista em sua forma

⁸⁶ É possível inferir que a exegese alegórica alexandrina, também utilizou-se de uma interpretação dos números numa perspectiva metafísica. Buscando através deles a descoberta de questões divinas ou segredos a serem revelados nos textos sagrados.

⁸⁷ Filósofo e matemático neopitagórico, cerca de 100 d.C.

mais antiga" (KOESTER, 2005A, p.367). Sendo assim, divindades etruscas, gregas, iranianas, egípcias, indianas entre outras, faziam parte, oficialmente ou extra-oficialmente, do Panteão romano. Por mais que na cidade de Roma o controle por parte do Senado era muito próximo, não permitindo em larga escala o surgimento de novas religiões, nas províncias isso era bastante tolerado e a prática novos cultos (*superstitio*) estava disseminado. De cultos astrológicos, místéricos, de adivinhação, literatura apocalíptica judaica, ao deus Mitra (KLAUCK, 2011A, pp.153-161), mas também cultos orgiásticos, como à Grande Mãe (Cibele), a Dionísio (KLAUCK, 2011A, pp.120-125) e a deusa egípcia Ísis (KLAUCK, 2011A, pp.143-150). Estes últimos eram por vezes proibidos, reprimidos e legislados pelo Estado, mas desde sua introdução no século II a.C., os cultos orgiásticos sempre existiram pelo Império Romano, atingindo das classes baixas, até as mais elevadas (ROSA, 2006, pp.151-155; KOESTER, 2005A, pp.367-369).

Um exemplo de conhecimento filosófico e prática religiosa ressurgiu neste período imperial romano foram os neopitagóricos. Quer por influências médio-platônicas e relendo as doutrinas pitagóricas anotadas por Aristóteles e seus discípulos, os neopitagóricos beberam grandemente na doutrina órfica, principalmente coletada dos escritos de Platão. Nesse sentido surgiu mais que uma reflexão filosófica ou reinterpretação do pensamento, mas houve sim uma reencarnação do ideal pitagórico e do modo de vida que Pitágoras desenvolveu para seus seguidores. "O melhor exemplo da vida ideal do filósofo pitagórico é a biografia do mago, asceta e professor andarilho Apolônio de Tiana (viveu no século I d.C.) escrita por Filóstrato" (KOESTER, 2005A, p.378). As características que o biógrafo apresentou de Apolônio remetia a ideais sacerdotais, pois ele era sempre fiel à sua divindade, buscava fazer o bem a todos, não comia carne para não matar um ser vivo, jejuava com frequência e não tomava banho. Além disso, expulsava demônios, curava doentes, previa o futuro e dava conselhos, quer aceitos ou não. Trazia na sua vida o ascetismo e a moralidade rigorosa como princípios filosófico-religiosos, como busca de um mundo mais justo, o que neste período imperial romano encontrou grande adesão (KLAUCK, 2011B, pp.95-99; KOESTER, 2005A, pp.378-379).

A astrologia "descoberta no mundo de língua grega nos inícios do período helenístico, fortaleceu as crenças nos destino, mas só chegou a círculos

mais amplos da população no período helenístico tardio" (KOESTER, 2005A, p.379). De religião de letrados, filósofos e altas classes sociais, a astrologia entrou dentro da cultura greco-romana imperial, não como misticismo, mas sim como explicação científica da essência do universo (KLAUCK, 2011A, pp.244-250). Junto à astrologia veio a magia, que estava sempre presente nos cultos romanos, em seus ritos e crenças, mas sempre desprezada. Pois para os romanos o mago não era um sacerdote ou um teólogo publicamente nomeado ou eleito pelo governo; ele era um artífice. "Seu poder não repousa sobre uma instituição oficial, mas sobre as regras de sua arte, aprendidas de um técnico mestre por meio do treinamento e aperfeiçoadas mediante a prática" (KOESTER, 2005A, p.382). A experiência religiosa dos romanos era voltada para vida social e política, mas a magia, dominava forças que estavam fora desta esfera, forças da natureza e energia do cosmo, bons e maus demônios (ROSA, 2006, pp.155-158; KOESTER, 2005A, p.382; KLAUCK, 2011A, pp.223-228).

Contudo era difícil determinar a difusão e o sucesso da magia no período imperial romano, e por mais que muitas foram as tentativas de expulsar os diversos grupos de Roma, isso era pouco possível. "Aparentemente, ninguém tinha dificuldade em procurar um 'filósofo' bruxo, a sacerdotisa de um culto escuso ou um livro de magia útil" (KOESTER, 2005A, p.383). Ela atingia todas as classes sociais e influenciava as religiões missionárias mostrando que o domínio sobre as forças demoníacas e o destino humano diante dos astros era essencial para qualquer grupo religioso prosperar no período imperial romano (KLAUCK, 2011A, pp.228-230). De cristãos, judeus, seguidores de Mitra e de religiões egípcias, todos eram influenciados pela magia e pela astrologia. "Mas somente a religião hermética e o gnosticismo integraram em seu programa religioso a resposta a esse desafio" (KOESTER, 2005A, p.383). Porém o "fenômeno religioso mais importante do Império é a emergência de várias idéias e instituições a partir do contato de diferentes grupos religiosos", o intercâmbio religioso e místico produzia uma diversidade cultural e de tolerância importantes para o período, como continua a autora, exemplificando isso, "no mesmo período, grupos judeus nas cidades do mundo mediterrâneo mantinham suas tradições religiosas em meio a comunidades pagãs" (ROSA, 2006, p.157). Isso designava que dietas alimentares, calendários diversos, ritos próprios, festas específicas aconteciam numa mesma cidade sem gerar conflito.

3.2.6 - Doutrinas gnósticas singulares II (24-31)

Irineu seguiu sua Demonstração da falsa gnose, apresentando uma genealogia dos grupos ou mestres gnósticos: Saturnino, Basíledes, barbilognósticos, Carpócrates, cainitas, outros grupos gnósticos.

Saturnino (24,1-2) afirmava que os sete Anjos, criados pelo único Pai, não conhecido por ninguém, fizeram o mundo e tudo o que nele existia. O ser humano também foi uma criação imperfeita dos Anjos, e a Potência do alto "lançou uma fagulha de vida que fez o homem levantar, articular-se e viver" (*Adversus haereses* I,24,1), a qual retornou ao emissor após a morte do homem. Deus era um Anjo e o Cristo veio salvar os homens bons e separá-los dos maus que eram instruídos pelos demônios. Satanás instruiu os demônios e este foi o principal inimigo de Deus. Saturnino propôs um modo de vida absterne de casamento e relações sexuais, além de restringir alimentos e o consumo de bebidas.

Encratismo. O relato a respeito de Saturnino, de Antioquia na Síria, apresentado aqui por Irineu, foi um resumo de uma provável obra maior, que se perdeu, na qual Saturnino relatava todo o mito gnóstico clássico, como descrito acima. Todavia, "embora extremamente condensado e breve, o resumo [Irineu] se refere a quase todas as partes do mito gnóstico, tais como componentes do ser humano, genealogias do gênero humano, a história de Israel, princípios de interpretação bíblica, cristologia e ética" (LAYTON, 2002, p. 191). É provável que Irineu teve acesso à obra de Saturnino, e este fora um dos primeiros mestres gnósticos cristãos.

Um destaque, a respeito do breve relato, foi a afirmação de Irineu: "casar e procriar é diabólico e muitos dos seus discípulos se abstêm de comer carne" (*Adversus haereses* I,24,2). Esta abstinência de leite, álcool, e atividade sexual que Irineu afirmou serem praticadas por alguns seguidores desta seita gnóstica, era praticada por religiões e filosofias do mundo mediterrâneo, conhecidas como *encratismo* (LAYTON, 2002, p.194, nota h).

Foi pela via dos escritos gnósticos que o caráter encratita adentrou o judeo-cristianismo dos primeiros séculos. Sua origem, possivelmente, foi fruto das missões judeu-cristãs da Palestina (*Evangelho de Tiago*), no Egito (*Evangelhos dos Hebreus e dos Egípcios*), em Edessa (*Odes de Salomão*), pois estes textos

apócrifos, juntamente com o *Pastor de Hermas* reforçavam o encratismo como conduta. Esta inter-relação entre os missionários judeo-cristãos com as diversas doutrinas filosóficas e religiões do mundo oriental mediterrâneo, fizeram com que todo ambiente cristão, até o século III d.C. fosse bastante influenciado por esse modo de vida absterne: de comida, de bebida e de relações sexuais. Até textos neotestamentários e catequéticos, das primeiras comunidades, traziam prescrições mais favoráveis ao modo de vida encratita, formando um grupo de cristãos mais elevados, especialmente na estima eclesiástica pela virgindade. No final do século II d.C. as teses encratistas apareciam condenadas no ocidente cristão, sobrevivendo em seitas judaizantes além de grupos como montanistas, marcionitas e nas teses de Taciano. Contudo, uma reconfiguração do encratismo apareceu no século IV d.C., com o movimento do eremitismo e cenobitismo de Antão e seus seguidores (DANIÉLOU, 1984, pp.136-139).

A leitura espiritual da filosofia estóica, ou chamada ética prática, que teve em Marco Aurélio o seu principal representante no estoicismo imperial, trouxe princípios encratita na sua forma de viver. Pois para Marco Aurélio, o controle do interior só era possível pela prática de uma vida ascética, na qual o controle dos alimentos e da prática sexual era fundamental. "Aquilo que não corrompe o próprio homem não pode corromper-lhe a vida, nem provocar-lhe qualquer dano quer exterior, quer interiormente" (MARCO AURÉLIO,4,13), ou ainda, "Nunca te deixes arrebatado pela emoção: se um instinto se agita, cuida primeiro de saber se ele vai ao encontro das exigências da justiça; quando uma impressão toma forma, certifica-te primeiro da sua exatidão" (MARCO AURÉLIO,4,22).

Basílios (24,3-7) na sua criação do mundo defendia a existência de 365 céus formados pelos Anjos e Principados. "Os Anjos que ocupam o céu inferior, o que nós vemos, fizeram todas as coisas do mundo, dividindo entre si a terra e os povos que se encontram nela" (*Adversus haereses* I,24,4). Também defendia que o Pai ingênito e inefável enviou seu primogênito, Nous, para organizar o criado, foi chamado de Cristo. Apareceu, fez milagres e não morreu na cruz, pois trocou de aparência com Simão Cirene, o qual por ignorância e engano morreu na cruz. Depois o Nous retornou para o Pai, pois a redenção não veio pelo crucificado, mas pelo conhecimento (*gnosis*) do enviado do Pai. "Por

isso, se alguém confessa o crucificado é ainda escravo submetido ao poder dos que criaram os corpos, mas quem o renega é libertado destes e conhece a economia do Pai ingênito" (*Adversus haereses* I,24,4). A salvação era somente para a alma, o corpo era corruptível por natureza.

Criaturas espirituais: anjos ou demônios. A filosofia de Basíledes, descrita, resumidamente, neste trecho de Irineu de Lião, possivelmente foi coletada de uma obra perdida de Justino, e tem características bem próximas do mito gnóstico clássico, por mais que a criação do mundo seja obra dos anjos e não de um demiurgo. (LAYTON, 2002, pp.491-495).

A questão esotérica grega, na magia e na astrologia também, apareceram na descrição de Irineu a respeito de Basíledes, "eles localizam a posição dos 365 céus exatamente como fazem os astrólogos; pois aceitam os princípios dos astrólogos, adaptando-os ao seu próprio tipo de sistema. E o governante deles chama-se Abrasaks, e é por isso que este tem o número 365 nele" (*Adversus haereses* I,24,7). A soma dos valores numéricos do nome Abrasax (1+2+100+1+200+1+60) igualava ao número de céus criados pelos anjos, e ele governava como príncipe, como Grande Arconte, as 365 esferas celestes. Na cosmologia gnóstica, as sete letras do seu nome correspondem aos sete "planetas" clássicos da astrologia grega: Sol, Lua, Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno (LAYTON, 2002, p.501).

A descrição das "autoridades, governantes e anjos" gerados pela Sabedoria, presentes não só neste trecho de Irineu, mas em outras partes do *Adversus haereses*, têm uma relação muito próxima com a cultura clássica imperial da época. No médio-platonismo os demônios (δαίμων, δαίμωνι - repartir, dividir, rasgar em pedaços) eram "uma segunda concepção hierárquica do divino de caráter propriamente místico-religioso, estreitamente ligada ao politeísmo pagão, a qual, mais uma vez, encontra precisos pontos de ligação com Platão" (REALE, 2008, VII, p.307). Segundo Plutarco de Querónia, importante representante do platonismo no período clássico imperial,

tudo o que é demoníaco é uma coisa intermediária entre o deus e o homem. Ele atua como intérprete e mensageiro dos homens entre os deuses e dos deuses entre os homens: destes ele transmite orações e sacrifícios, daqueles comandos e recompensas pelos sacrifícios. Entre os dois, o demoníaco é o membro de ligação, que mantém a conexão, de modo que o universo seja um todo bem estabelecido (KLAUCK, 2011 B, p.185).

Os demônios surgem neste período da reinterpretação de Platão, em virtude do forte relevo dado à transcendência de Deus supremo, eles eram uma *hipóstases intermediária*, uma forma de conceber o divino e o supra-sensível de modo hierárquico: 1º Deus supremo; 2º Deuses secundários; 3º Demônios. (REALE, 2008, VII, p. 307).

Mas Irineu falava em anjos ou demônios, na descrição de Basílios? Como as civilizações antigas, a Bíblia admite a existência de espíritos, anjos ou demônios, mas, "em seu rigoroso monoteísmo, lhes designa o estatuto de criatura, sejam excelentes e a serviço de Deus - donde o título hebraico *mal'ak* (grego: *aggelos*; latim: *angelus* = enviado, mensageiro de Deus) -, sejam revoltadas contra ele e maléficas" (WÉBER, 2004, p.134).

Portanto, a descrição de Irineu, de seres criados pelo divino, que agiam na criação do universo espiritual, e também criaram o mundo material e o governaram, traziam uma semelhança muito próxima com a demonologia de Platão, rerepresentada pelos médio-platônicos. Mas algo seria importante justificar,

a demonologia, como dita acima, responde a uma problemática religiosa, mais que filosófica. Deus e os Deuses não podem 'misturar-se com os homens' nem 'ter comércio' com eles, por motivo da sua eminência. Portanto, era necessário introduzir entes que tivessem a função de mediadores, seja para executar e pôr em ato a vontade dos deuses no mundo e entre os homens, seja para ligar, na medida do possível, os homens aos Deuses (REALE, 2008, VII, p. 308).

Além disso, a presença dos demônios na filosofia platônica servia para explicar a presença do mal e do negativo no mundo, pois os Deuses só podiam ser bons, os demônios eram a fonte do mal. Na descrição de Irineu, anjos, ou criaturas oriundas do mundo espiritual, executavam essa mesma tarefa, não só criavam e governavam o mundo material, como justificavam seus limites e defeitos. Pois o Pai era inefável, todo-poderoso e ilimitado.

Segundo, Carpócrates (25,1-6), nas demonstração de Irineu, o mundo foi criado pelos Anjos, como Demiurgo, e Jesus nasceu de José e Maria, por vias naturais, como todos, mas vindo do Pai ingênito. E dizia que havia no mundo almas iguais e superiores a de Jesus, a forma de descobri-las era a aceitação ou não do mundo material criado pelo Demiurgo, pois os que não aceitavam tinham a gnose e assim eram superiores. Também afirmavam que o corpo era a prisão da

alma, sendo assim "é preciso que as almas, feitas todas as experiências da vida, ao sair dos corpos, não lhes falte nenhuma, porque, se por acaso faltar alguma coisa à liberdade deles, serão obrigados a voltar em outro corpo" (*Adversus haereses* I,25,4). Desta forma, as almas negavam o mundo material e alcançavam a salvação, voltavam ao Pai que estava acima dos Anjos criadores.

Irineu se exaltou com a imprudência de Carpócrates ao afirmar uma doutrina gnóstica libertina. Pois para ele todas as coisas podiam ser realizadas, desde as mais irreverentes e ímpias, pois tudo era bom ou mau segundo a opinião de cada homem. "Na opinião dos homens, algumas coisas são boas, outras más, porém nada é mau por natureza" (*Adversus haereses* I,25,5).

A metempsicose ou transmigração da alma. Esta doutrina órfico-pitagórica, estava presente nesta demonstração de Irineu sobre a gnose de Carpócrates e em outras partes da *Adversus haereses*. Afirmou Irineu: "as almas, pelas passagens sucessivas nos corpos, devem experimentar todo tipo de vida e todas as ações, a menos que alguém faça tudo numa só vez e numa só passagem" (*Adversus haereses* I,25,4). Pitágoras "foi o primeiro a revelar que a alma, de acordo com um ciclo imposto pelo destino, se liga ora a um ser vivo, ora a outro" (DIÓGENES LAÉRTIUS, 2008, VIII, 14). A comunidade religioso-filosófica de Pitágoras tinha uma regra de vida que pautava-se pela quantidade de vidas posteriores, para determinar a expectativa de vida da pessoa (DODDS, 2002, pp.147-149).

Esta doutrina da metempsicose ou reencarnação das almas teve na filosofia de Platão um amplo desenvolvimento, com base nos ensinamentos órficos coletados, como também pela doutrinas de Pitágoras, Empédocles e outros pensadores. Platão assumiu a doutrina do renascimento das almas, e deu uma nova interpretação nos diálogos: *Fédon*, *Fedro*, e principalmente, na *República*. Neste último, Platão afirmou que existiam almas em número limitado e que estas reencarnavam algumas vezes até aprenderem o que era preciso e desligarem-se da matéria fixando-se cada vez mais ao incorpóreo (DODDS, 2002, pp.150-152).

Outra releitura importante da reencarnação de Platão e também com forte influência do neopitagorismo foi o médio-platônico Albino, que afirmou que a alma era imaterial e incorpórea, provinha de Deus e estava destinada a voltar para a esfera do divino, desde que se purificasse através dos supremos

conhecimentos. No *Didascálico*, XXVIII, 1-4, Albino afirmou que era possível ser semelhante a Deus, se tivesse costumes, educação e vidas segundo as leis, mas sobretudo, se usasse da razão, dos ensinamentos e da tradição das doutrinas, para afastar-se das coisas humanas e voltar-se cada vez mais aos inteligíveis (REALE, 2008, VII, p.311).

Irineu continuou (26-28) descrevendo, brevemente, alguns líderes ou grupos gnósticos: Cerinto (26,1), com uma forte descrição docetista; Ebionitas (26,2-3), seguidores de uma tradição judaica, utilizam o Evangelho de Mateus e, eram seguidores de Nicolau (Ap 2,6), um dos sete diáconos ordenados pelos apóstolos; Cerdão (27,1); Marcião (27,2-4), que afirmava que o Deus criador dos judeus, não era o mesmo Pai que Jesus Cristo revelou, e que a salvação era possível para todos, menos os judeus. Outras seitas menores (28,1-2), na quais alguns afirmavam a continência e o celibato como único caminho, e outros doutrinavam sobre o amor livre, a poligamia e a indiferença no consumo das carnes oferecidas aos ídolos.

Continuando a demonstração, Irineu afirmou, aproximando-se muito do mito gnóstico clássico, que Barbelo (29) era um espírito virginal, que nunca envelhecia, que foi emitido pelo Pai inefável. A partir dele tudo foi criado, juntamente com a grande Luz, sua conjugação. Deste par deu origem todo Pleroma, conforme as descrições anteriores, com nomes e organização própria, mas na mesma metodologia e forma.

Contudo o que foi diferente dos outros grupos na descrição do bispo de Lião, dos barbelonitas ou barbelognósticos, era que da conjugação de Enóia e Logos, dois éons pertencentes à Ogdôada principal, "foi emitido Autógenes, imagem da grande Luz que dizem, foi sumamente honrado e ao qual foram submetidas todas as coisas" (*Adversus haereses* I,29,2). De Autógenes foi emitido o Homem perfeito, chamado Adamante, "o termo grego significa 'indômito', e faz referência ao radical *a-damão*, que se veicula a ideia de inalterabilidade e imutabilidade. É muito usado o termo 'Adamo', nos ambientes gnósticos como referência ao Homem Primordial, que é o correspondente celeste e perfeito do homem terrestre que é Adamo" (CONSENTINO, 2009, p.168).

Irineu continuou demonstrando que "de Autógenes e do Homem perfeito, foi emitida a Gnose perfeita que se uniu a ele. Eis por que o homem

conheceu Aquele que está acima de todas as coisas e lhe foi conferida força invencível pelo Espírito virginal. (...) De Homem e Gnose nasceu uma árvore à qual também dão o nome de Gnose" (*Adversus haereses* I,29,3). A Sofia ou Espírito Santo, gerou sem conjugação, um complexo de Ignorância e Presunção, chamado Protoarconte, que foi o Demiurgo dentro da gnose barbelonita. E a partir dele tudo foi criado no ambiente terrestre, fora da Plenitude.

Centrando-se somente na primeira parte do mito gnóstico clássico, a expansão do Pai inefável até a constituição final do Pleroma, Irineu apresentou um relato detalhado e muito próximo do *Apócrifo de João* (base fundamental do mito gnóstico clássico), possivelmente uma outra fonte do mesmo autor ou grupo gnóstico. E quando afirmou "ora, além disso, dos acima mencionados simonianos nasceu uma multidão de gnósticos, e se manifestaram como cogumelos brotando do chão. Vamos descrever, agora, as principais opiniões sustentadas por eles" (*Adversus haereses*, I,29,1) Irineu fez a ligação entre o *Apócrifo de João* e com o cristianismo gnóstico. Pois nos manuscritos existentes não haviam esta relação direta, ou seja, a interface entre os barbelognósticos e o cristianismo (LAYTON, 2002, p.195). Aqui também pode ser pensado, como estes textos, dito apócrifos, circulavam em meio aos grupos por eles produzidos, mas também no cristianismo nascente, sem muita diferenciação. A autoridade do cânone escriturístico foi apresentado, mesmo que não definido, por Irineu, demonstrando a necessidade de esclarecer se os textos eram inspirados ou não, nestes primeiros séculos do cristianismo.

Mundo das Idéias de Platão. Nesta descrição de Irineu a respeito dos barbelognósticos foi possível perceber a releitura médio-platônica, do mundo das Ideias de Platão. Pois Ao descrever *Adamo* como o Homem Primordial criado no Pleroma, o bispo de Lião mostrou que o mundo material era uma cópia do mundo espiritual (Pleroma), pois Adão era esta referência material de *Adamo*.

Se, tal como afirma o Gênesis, os seres humanos foram criados 'a imagem e semelhança' de Deus (Gn 1,26) e se, tal como Platão ensina, nosso mundo é uma cópia do mundo espiritual, então ganha sentido o fato de que a plenitude incluía arquétipos divinos nos seres humanos. Isto incluem Adamo, o arquétipo celestial de Adão⁸⁸ (BRAKKE, 2013, p. 95).

⁸⁸ Si, tal como afirma el Génesis, los seres humanos fueron creados "a imagen y semejanza" de Dios (Gn 1,26) y si, tal como Platón enseña, nuestro mundo es una copia del mundo espiritual, entonces cobra sentido el hecho de que la plenitud incluya arquetipos divinos de los seres humanos. Estos incluyen a Adamas, el arquetipo celestial de Adán".

Irineu finalizou sua demonstração (30) com o que nomeou outros gnósticos. Estes afirmavam que o Pai, primeiro Homem, emitiu o Filho, segundo Homem, e abaixo dos dois o Espírito Santo, mãe de todos os viventes, primeira mulher que pairava sobre os outros elementos separados: águas, trevas, abismo e caos. O Filho se uniu à formosura do Espírito e irradiaram uma Luz incorruptível, o terceiro Homem, o Cristo. "E a verdadeira e santa Igreja é esta: a convocação, a convenção e a união do Pai de todas as coisas, primeiro Homem, do Filho, segundo Homem, do Cristo, filho deles, e da Mulher [Espírito Santo]" (*Adversus haereses* I,30,2).

O ser humano criado, fruto da arrogância e prepotência dos filhos da Mulher, recebeu do primeiro Homem a inteligência e o pensamento, como um hálito soprado, e era por essa via que seriam salvos. Jaldabaoth, primeiro dos sete filhos da Mulher, também o Demiurgo, criou uma cópia falsificada do Homem e da primeira Mulher, Adão e Eva, apresentando umas alegoria do texto de Gn 1,26-2,7.

Adão e Eva criados no céu e enviados à terra por maldição, de corpos luminosos e espirituais, descobriram-se materiais. Dando origem a todos os seres humanos materiais. Jaldabaoth, por não ser reconhecido como Pai e Deus, tomado de ciúme, lançou sobre o ser humano sua raiva: dilúvio. Mas a Sabedoria foi a responsável por proteger Noé e sua família, possibilitando o repovoamento do mundo material.

Jaldabaoth também emitiu dois homens: um da estéril Isabel e um da Virgem Maria. De Maria nascera Jesus, fruto da emissão dos seis anjos ou demônios. Mas como era incompleto, a Sabedoria pediu ao Pai que enviasse o Cristo. Este desceu da Plenitude passando pelos sete céus e se uniu à Sofia, esvaziou-se tornando-se semelhante ao homem. "Ora, Jesus, por ter nascido de uma Virgem por obra de Deus, era o mais sábio, puro e justo de todos os homens e nele desceu o Cristo unido à Sofia: foi assim que se fez Jesus Cristo" (*Adversus haereses* I,30,12). Os milagres e sinais aconteceram depois que o Cristo desceu em Jesus, e este passou a anunciar o Pai desconhecido e a declarar-se o Filho do primeiro Homem.

Na morte, o Cristo e a Sofia se retiraram de Jesus, e ele morreu sozinho na cruz, mas ambos enviaram sobre ele uma Potência que o ressuscitou num corpo pneumático e psíquico. Após a ressurreição Jesus passou dezoito

meses com os discípulos explicando todas as coisas, mas somente alguns compreenderam os mistérios. Depois ele retornou para Jaldabaoth e sentou-se à sua direita, esperando as almas dos que acreditaram nele. Quando todas as almas santas, que conheceram Jesus, retornarem para ele, então todos seriam reunidos e levados ao éon da incorruptibilidade, o Pai. (*Adversus haereses* I,30,14-15)

O grupo gnóstico dos cainitas (31,1), foi apresentado por Irineu de forma brevíssima, mas trouxe uma importante referência ao texto apócrifo cristão *Evangelho de Judas*. Este, possivelmente, foi produzido por este grupo gnósticos e foram encontrados manuscritos em Nag Hammadi.

Estes últimos grupos gnósticos apresentados por Irineu (29-31), possivelmente, não seriam referências a grupos gnósticos separados, mas sim uma complementação. Pois a totalidade do mito gnóstico clássico, nos seus quatro atos, como descrito inicialmente, foi apresentada neste trecho (29-31) da demonstração de Irineu (LAYTON, 2002, p.203).

Mitologia grega. Irineu fez uma referência à mitologia grega, na sua demonstração, ao comparar os seguidores de Valentin, ou os diversos grupos gnósticos, como a Hidra de Lerna (30,15). Segundo o mito grego, esta tinha um corpo de dragão e várias cabeças de serpente, sendo uma imortal. Habitava o lago Lerna, na Argólida, costa leste da região do Peloponeso, e seu rastro e hálito eram venenosos, destruíam tudo por onde passavam ou quem se aproximava: homens, colheitas e rebanhos. Cada vez que uma cabeça era cortada, outras duas nasciam. Esta Hidra foi morta por Hércules (Hércules na mitologia romana) em seu segundo trabalho, para tanto precisou da ajuda de seu sobrinho Iolau que cauterizava o local onde eram cortadas as cabeças, assim não nasciam outras. E por fim Hércules cortou a última cabeça, imortal, e enterrou-a com uma grande rocha por cima, impedindo assim que renascesse. Utilizou do sangue da Hidra para banhar suas flechas, mas depois acabou morto pelo mesmo sangue. (BRANDÃO, 1986, pp.243-244).

Segundo estudiosos dos Padres da Igreja, a obra *Adversus haereses*, na sua totalidade serviu para extirpar das comunidades cristãs as doutrinas gnósticas. Floro de Lião, citado acima, confirmou esta afirmação, ao dizer, no

prólogo às obras de Irineu de Lião, que ele copiou, que a controvérsia gnóstica fora vencida por esta obra.

3.2.7 - Conclusão (31,2-4)

Na breve conclusão do primeiro livro, Irineu não afirmou nenhuma tese nova, mas retomou o objetivo primordial exposto no prefácio do livro:

Todos aprenderão corretamente de nós o que eles incorretamente ensinam, conhecerão o ridículo dessas doutrinas e terão compaixão dos que, mesmo envolvidos em fábulas tão miseráveis e inconsistentes, orgulharam-se a ponto de se julgarem melhores que os outros por causa da gnose, que mais se deveria chamar de ignorância (*Adversus haereses* I, 31,3).

Ou seja, para Irineu o importante era tornar claro o que fora feito e elaborado de forma oculta, porque o conhecimento das doutrinas possibilitariam a qualquer pessoa, de modo especial os membros das comunidades cristãs não serem iludidos.

A demonstração das doutrinas gnósticas de Irineu, presente no primeiro livro da *Adversus haereses*, e a relação destas com a cultura clássica greco-romana, foram retratados neste capítulo, para assim, concluir a pesquisa desenvolvida em toda a dissertação: o encontro do cristianismo com a cultura clássica, ou seja, os pontos de interação, confluência e dispersão entre cristãos e o ambiente imperial foram vários, mas um que mostrou-se significativo no decorrer de toda esta pesquisa, e especialmente neste capítulo foi a recepção da processo de evangelização. A boa nova, conforme ganhava novos adeptos às propostas de Jesus Cristo, também ganhava novas interpretações, formas de compreender o fenômeno e retransmití-lo. Hans-Josef Klauck afirmou que,

na vida diária dos cristãos recém-convertidos, códigos que eles traziam consigo e eram pressupostos com o naturais continuaram válidos por causa de sua plausibilidade interna. Também é preciso contar com linhas convergente... 'que contribuíram para a ascensão do cristianismo na Antiguidade tardia e que causaram aquela proximidade amiúde espantosa entre o mundo pagão e cristão' (2011 B, p.190).

Os cristãos gnósticos não buscavam uma interpretação diversa para se oporem ao cristianismo, - por mais que depois separados das comunidades cristãs ou até expulsos, tornaram-se críticos do cristianismo, - mas como afirmou o autor traziam o seu referencial teórico e cultural, e foi a partir daí que construíram suas propostas. Estes grupos eram frutos do seu tempo,

a religião gnóstica emergiu num período na história durante o qual a identidade social e política havia se tornado problemática para muitas pessoas. Instituições políticas e sociais já existentes, como a pólis ou o Estado-nação, haviam recebido sanção religiosa e estavam assim revestidas de significado religioso. O lar político e religioso havia sido um só e o mesmo para a maioria das pessoas. (...)Essa experiência do mundo é o pressuposto para a religião gnóstica e sua mensagem. O gnosticismo assim, não pode ser derivado de outra coisa senão da experiência do mundo como um lugar estranho e da mensagem libertadora do chamado divino pelo qual os seres humanos foram capazes de reconhecer a si mesmos e a seu verdadeiro ser (KOESTER, 2005 A, p.386).

Irineu como bispo da igreja de Lião, quer por pedido de 'um amigo caríssimo', quer pelo seu *múnus* episcopal, ou até porque essas teses gnósticas disseminavam-se no meio do seu rebanho, buscou demonstrá-las para que pudessem ser conhecidas e interpretadas. Este processo de defesa da fé pelo conhecimento do que estes grupos gnósticos escreviam, foi motivado em Irineu, principalmente, pelo fato deles se dizerem detentores da "gnose perfeita" (*Adversus haereses* I,31,2), diminuindo assim o valor das Escrituras e da *regula fidei*. Grupos com cultos e doutrinas somente destinadas a iniciados eram comuns no Império Romano, por mais que o Senado tentasse coibir essa prática, mas dentro do cristianismo nascente não se configurava plausível essa prática, pois as verdades de fé foram proclamadas por Jesus Cristo às claras.

Antônio Orbe afirmou que na *Adversus haereses* o objetivo de Irineu, principalmente no primeiro e segundo livros foi demonstrar e refutar as teses gnósticas, por isso gastou demasiado tempo não só detalhando essas teses, mas também fazendo questionamentos à doutrina dos gnósticos. Mas nem por isso Irineu deixou de conhecer e vivenciar a cultura da sua época. "Irineu, filho do seu século, tem seus impasses como seus adversários, mas não se deixou aprisionar conforme gostos particulares⁸⁹" (1985, p.4).

Portanto, no decorrer deste capítulo, trazendo o que fora apresentado sobre o pensamento cristão e sobre a eclética cultura clássica imperial, foi possível exemplificar, em diversas partes do primeiro livro da *Adversus haereses*, que mesmo não sendo o objetivo primeiro de Irineu, ao demonstrar e refutar as teses gnósticas, teve um contato direto com a cultura do seu tempo, por ser da Ásia menor já deveria ter estabelecido um vínculo com essa cultura, mas o seu conhecimento das teses gnósticas deixaram claro como Irineu, conheceu e se

⁸⁹ Ireneo, hijo de su siglo, tiene sus predicamentos, como los tenían sus adversarios, y no se deja aprisionar conforme a gustos.

aprofundou nas doutrinas gnósticas, e com elas adentrou mais a fundo na cultura clássica greco-romana, e principalmente demonstrou que a "gnose perfeita" não foi oriunda de um segredo revelado à alguns predestinados ou pneumáticos, mas sim que o verdadeiro conhecimento só é possível pela clareza da fé, descoberta a partir do anúncio da Revelação de Jesus Cristo e, de sua correta compreensão e interpretação, tendo como base a *regula fidei*.

Conclusão

Esta pesquisa analisou o encontro entre o Cristianismo nascente e a cultura clássica imperial romana, no século II d.C., tendo como base o pensamento de Irineu de Lião, presente na obra *Adversus haereses*, buscando as influências mútuas, diferenças e pontos em comum, pois o cristianismo, nos seus primeiros séculos, adentrou todas as fronteiras do Império Romano, e estabeleceu suas bases em meio a uma sociedade bastante marcada pela confluência de várias correntes filosóficas reinterpretadas, mitologias, *religio* e *superstitio*, e outras experiências religiosas e culturais. Nesse meio, o cristianismo também foi mais uma experiência supersticiosa ou mística que se fez presente, desenvolvendo-se tanto no campo prático, como no reflexivo.

Num primeiro momento, a pesquisa percorreu um caminho de análise do pensamento e da reflexão dentro do cristianismo nascente, partindo do questionamento: O cristianismo nasceu como uma religião do livro a exemplo do judaísmo e islamismo? Foi possível provar que especificamente não, porém os escritos foram consequências do processo de evangelização e de penetração dos cristãos, nos diversos ambientes do Império. Foi desta forma que Paulo iniciou a escrita dentro do movimento judeu-cristão, comunicando às comunidades as palavras de Jesus Cristo, ajudando-as nas dúvidas e problemas internos. Além disso, a literatura oral - ou seja, os textos escritos para serem lidos nas assembleias celebrativas, nas catequeses e nas pregações - foi transformando-se em textos normativos e doutrinários. Tanto o cânon do Novo Testamento como os escritos dos Padres Apostólicos, foram cartas, evangelhos, tratados e outros escritos que nortearam a vida das comunidades cristãs inseridas nos contextos mais diversos.

Nestes múltiplos ambientes e contextos culturais, nos quais o cristianismo inseriu-se, as interpretações dentro das comunidades cristãs também foram diversas. Os grupos gnósticos - não se pode dizer gnosticismo pois não eram uma religião unificada, mas sim diversos grupos localizados em regiões e realidades diversas, como apresentado no primeiro capítulo - foram um grande exemplo de intelectualização da fé cristã e de interpretação das Escrituras conforme as bases culturais, filosóficas e religiosas próprias de cada grupo. Não foi um processo orquestrado de helenização do cristianismo, mas sim, a cultura greco-romana imperial que encontrou-se com essas diversas formas culturais,

onde surgiu uma outra interpretação das Escrituras e doutrinas cristãs. Na vida diária dos cristãos recém-convertidos, códigos que eles traziam consigo e eram pressupostos como naturais continuaram válidos por causa de sua plausibilidade interna. (KLAUCK, 2011 B, p.190).

Justino, Irineu, Tertuliano foram exemplos de cristãos que oriundos dessa cultura clássica imperial, mas adeptos à Boa Nova de Jesus Cristo, começaram a apresentar a defesa da interpretação das Escrituras e da tradição cristã nas fronteiras do Império. Se Justino aproximou os ensinamentos de Jesus à filosofia clássica grega, dando à filosofia cristã uma entrada neste mundo greco-romano, Tertuliano mostrou que a Revelação que Deus realizou em Jesus Cristo era muito maior que qualquer filosofia, e colocou-a em segundo plano para construir sua teologia no cristianismo nascente. Irineu de Lião, no intermédio destas duas correntes apologistas, apresentou a *regula fidei* como a verdadeira forma de ler e interpretar as Escrituras e a tradição da Igreja. Mergulhou-se no conhecimento dos gnósticos cristãos, quer a partir dos seus próprios textos, quer por manuais anti-gnósticos de Justino e outros apologistas, para não só refutar suas teses, mas trazer à tona os que se nomeavam de verdadeira gnose, para mostrar sua falsidade e assim apresentar a verdadeira gnose, o conhecimento divino revelado nas Escrituras.

No segundo capítulo, o panorama do pensamento clássico greco-romano no período imperial, teve como intuito não só apresentar algumas escolas filosóficas e propostas de vida, mas sim, mostrar que estas escolas surgidas séculos antes, foram relidas e reinterpretadas neste período imperial com bases totalmente diferentes de quando foram escritas e idealizadas. A sociedade vivia uma crise nas instituições e no modo de ver a realidade que os cercava. A filosofia helenística médio-platônica quando tirou o ser humano do mundo e colocou sua morada definitiva no universo, abriu um caminho de crise e descrença nas realidades presentes. Os estóicos afirmavam que os seres humanos eram parte do Logos divino. Outras religiões proclamavam que a jurisprudência do universo estava não sob o domínio político, mas sim eram conduzidos pelas divindades. Além das crenças nos demônios que povoavam os ares e a regência ferrenha dos astros do zodíaco, que determinavam a vida humana.

Sendo assim, a cultura imperial greco-romana era um misto de reinterpretações filosóficas, somada a mitos religiosos egípcios, gregos, romanos, orientais, magia e astrologia. Foi neste meio que os cristãos floresceram, e dentro destas comunidades os gnósticos também se desenvolveram. Os grupos gnósticos cristãos surgiram num período na história durante o qual a identidade social e política havia se tornado problemática para muitas pessoas (KOESTER, 2005 A, p.386).

O encontro da cultura clássica imperial greco-romana com o cristianismo nascente, especialmente no século II d.C., foi desenvolvido no terceiro capítulo desta dissertação. As bases do pensamento cristão coletados no primeiro capítulo e a eclética cultura clássica imperial, descrita no segundo capítulo, foram o instrumental de análise do primeiro livro da *Adversus haereses*, no qual Irineu de Lião apresentou a base do pensamento gnóstico nos diversos grupos e afirmou a existência de um sistema de pensamento fundamental gnóstico, oriundo da escola valentiniana em Roma.

Que na obra de Irineu de Lião pôde ser demonstrado o objetivo principal desta dissertação não foi de comum acordo entre historiadores do cristianismo e estudiosos dos Padres da Igreja. Claudio Moreschini afirmou que Irineu era considerado um dos padres apologistas, pouco interessado em cultura greco-romana (2008, p.92). Mas por esta oposição apresentada, pôde ser verificada a tese defendida em todo terceiro capítulo, ou seja, o encontro do cristianismo nascente com a cultura clássica greco-romana, no primeiro livro da *Adversus haereses*, não se deu direta e claramente pela utilização de Irineu de Lião das bases filosóficas e culturais greco-romanas para refutar os gnósticos. O intuito de Irineu, como descrito no título da obra era *Demonstrar e Refutar*. O fato de demonstrar serviu para trazer à tona o que estava escondido em mistérios, discursos enganosos e genealogias sem fim, que Irineu denominou como pseudo-gnose. Sendo assim, ao trazer às claras as doutrinas gnósticas, Irineu também expôs o seu conhecimento do pensamento greco-romano imperial.

David Brakke, nos seus estudos gnósticos, demonstrou que o mundo divino descrito por Irineu de Lião era menos complexo e com menos seres divinos que o dos gnósticos, mas ambos sem dúvida formavam parte do mesmo ambiente intelectual, exigindo a intercessão de múltiplos seres divinos para o ser humano, pela via do conhecimento, chegar ao Deus inefável e altíssimo. Augusto

Consentino, tradutor e comentarista da obra de Irineu, demonstrou claramente o conhecimento do bispo de Lião em relação à cultura clássica greco-romana. Antônio Orbe, chamando Irineu de 'filho do seu século', afirmou que na *Adversus haereses* o objetivo, principalmente no primeiro e segundo livros, foi demonstrar e refutar as teses gnósticas, investindo demasiado tempo não só detalhando essas teses, mas também fazendo questionamentos à doutrina dos gnósticos (1985, p.4).

Sendo assim, o encontro da cultura clássica greco-romana e o cristianismo nascente, na obra de Irineu apresentou-se, por via dos gnósticos cristãos, objetivo fontal da confecção da *Adversus haereses*. Por isso, no decorrer do capítulo terceiro, quando foram apresentados os comentários a respeito do livro primeiro e na sequência pontos que podem ser aferidos na filosofia ou cultura da época, tinha-se o intuito de mostrar essa interação. A mitologia grega e os versos poéticos que Irineu apresentou, não eram gnósticos, mas sim da cultura imperial e que os gnósticos utilizavam e Irineu os apresentou. As diversas teses médio-platônicas: como o mundo das Idéias de Platão, presente no Apócrifo de João; a demonologia de Plutarco de Querónia; a reencarnação das almas; os incorpóreos e a emanações dos éons; o demiurgo e a criação do mundo material; o dualismo corpo-alma, que originou a controvérsia docetista. Também pode-se citar a metempsicose e a metafísica dos números neopitagóricas; a exegese alegórica e a antropologia de Fílon de Alexandria; a tripartição da antropologia estoica de Marco Aurélio; a busca do conhecimento como forma de se livrar da prisão desse mundo e chegar ao mundo superior ou espiritual do Pleroma gnóstico. Sem deixar de citar as religiões místicas, o orfismo, a magia e a astrologia, os anjos e demônios criaturas espirituais que invadiam o mundo material, próprios da cultura religiosa, mística, sincrética e supersticiosa do Império Romano, nas diversas incursões por outras culturas e povos. Sem deixar de lado, a negação da sexualidade e dos prazeres da alimentação, pois a carestia do corpo e a negação das vontades e desejos possibilitavam que a alma chegasse mais próxima a Deus ou alcançasse a *ataraxia*.

Os pontos de confluência, de dispersão e de conjugação que foram possíveis de perceber na hermenêutica dos textos de Irineu de Lião, de gnósticos, de filósofos e literatos antigos, e também nas bibliografias atuais, mostraram que a relação da cultura e da religião, da inteligência e da experiência do mistério, da

sabedoria divinizada e da sabedoria intelectualizada não existe uma barreira ou uma separação. Para Irineu demonstrar os gnósticos precisou conhecê-los e neles a cultura que traziam nos seus relatos.

As Ciências da Religião possibilitaram, com seu instrumental teórico e ferramentas, descobrir na história do cristianismo nascente e do Império Romano, nos inícios da era cristã, mais que fatos e registros históricos. Pois a história do pensamento foi fundamental para compreensão dos embates e das vivências religiosas desse período. Os estudos sociológicos e antropológicos dos costumes e formas de organização dos diversos povos que se interagiam nesta eclética cultura clássica imperial, foi de fundamental importância para descobrir o entrelaçamento de povos, línguas e culturas, e os conflitos e oposições existentes. Os estudos teológicos possibilitaram mais que uma leitura cristã do período, mas um aprofundamento na perspectiva religiosa de outros povos pela hermenêutica dos diversos textos religiosos e comentários. Sendo assim, foi possível descobrir deste universo de textos doutrinários e teológicos, filosóficos e místicos, mais que uma relação, mas sim um entrelaçamento cultural, no qual a fé entrou em conjugação (sizígia) com a filosofia e os saberes foram solo fértil para o divino apresentar-se.

REFERÊNCIAS

Fontes

IRINEU DE LIÃO. *Demonstração da pregação apostólica*. Tradução de Ari Luís do Vale Ribeiro. São Paulo: Paulus, 2014.

IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. Tradução de Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

IRENEO DI LEONE. *Contro le eresie, volume 1*. Tradução, introdução e notas de Augusto Cosentino. Roma/Itália: Città Nuova Editrice, 2009

IRENEO DI LEONE. *Contro le eresie, volume 2*. Tradução, introdução e notas de Augusto Cosentino. Roma/Itália: Città Nuova Editrice, 2009

IRÉNÉE DE LYON. *Contre les hérésies, livre I*. Tradução, notas e tabulação de Adelin Rousseau e Louis Doutreleau. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.

IRÉNÉE DE LYON. *La predication des apotres et ses preuves ou la foi chretienne*. Desclee de Brouwer, 1977.

IRÉNÉE DE LYON. *Démonstration de la prédication apostolique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1959.

Referências Bibliográficas

ARTOLA, Antonio M. e CARO, José Manuel S. *A Bíblia e a Palavra de Deus*. Tradução de Alceu Luiz Orso. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2011.

BARRERA, Julio Trebolle. *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Madri, Espanha: Editorial Trotta, 2013.

BENOIT, André. *A atualidade dos Pais da Igreja*. São Paulo: Aste, 1967.

BERGER, Klaus. *Los primeiros cristianos*. Tradução de Marciano Villanueva Salas. Santander, Espanha: Sal Terrae, 2011.

BIHLMAYER, K. e TUECHLE, H. *História da Igreja*. Vol. I, São Paulo: Paulinas, 1964.

BONNEAU, Guy. *Profetismo e Instituição no Cristianismo Primitivo*. Tradução de Bertilo Brod. São Paulo: Paulinas, 2003.

BRAKKE, David. *Los gnósticos*. Salamanca-Espanha: Ediciones Sígueme, 2013.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Vol. I, Petrópolis-RJ: Vozes, 1986.

BRAUN, René. verbete Docetismo, in: *Dicionário crítico de teologia*, São Paulo: Edições Loyola, 2004, pp.567-568.

BRENNAN, Tad. *A vida estóica: emoções, obrigações e destino*. Tradução de Marcelo Consentino. São Paulo: Edições Loyola, 2010

BROWN, Raymond Edward. *A comunidade do discípulo amado*. tradução: Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

BROWN, Peter. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Editora Presença, 1999.

BUENO, D. R. *Padres Apostolicos*. Edição Bilíngüe completa, tradução, introdução e notas de D. R. Bueno. Madrid: BAC, 1965, pp. 101-372.

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

Carta a Diogneto. Vol. X, Petrópolis-RJ: Vozes, 1976.

CATTANEO, E. e LONGOBARDO, L. *Consonantía Salutis: studi su Ireneo di Lione*. Trapani, Itália: Il pozzo di Giacobbe, 2005.

CHIAPPARINI, Giuliano. *Valentin gnostico e platonico. Il valentinianesimo della 'grade notizia' di Irieno di Lione: fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica*. Milão, Itália: Vita e Pensiero, 2012.

COCHRANE, Charles Norris. *Cristianismo e Cultura Clássica*. Tradução Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2012

COMBY, J. & LEMONON, J. P. *Vida e religião no Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 1988.

CROSSAN, John Dominic. *O nascimento do Cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004.

DE LUBAC, Henri. *A Escritura na Tradição*. São Paulo: Paulinas, 1970.

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Tradução de Paulo Domeneh Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

DONADON, Daniel Bueno. *Adversus haereses, de Irineu de Lyon: tradução e comentários*. Campinas-SP: UNICAMP dissertação de mestrado, 2011. <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000812831&fd=y>.

DRANE, J. *A vida da Igreja primitiva*. São Paulo: Paulinas, 1985.

DREHER, M. *A Igreja no Império Romano*. São Leopoldo-RS: Sinodal, 1993.

DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrología*. Tradução de Víctor Abelardo Martínez de Lopera. Barcelona, Espanha: Herder, 2001.

DUHOT, Jean-Joël. *Epicteto e a sabedoria estóica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2006.

ELIADE, M. *História das crenças e das idéias religiosas*. Vol. II, Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

ESTRADA, J. A. *Para compreender como surgiu a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.

EUSÉBIO, bispo de Cesaréia. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000.

ERLER, Michael e GRAESER, Andreas (org.). *Filósofos da Antigüidade: do helenismo à Antigüidade tardia*, volume II. Tradução de Nélio Shneider. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2005.

GAZOLLA, Rachel (org.). *Cosmologias: cinco ensaios sobre filosofia da natureza*. São Paulo: Paulus, 2008.

GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estóico: o duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GIORDANI, M. C. *História de Roma*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1965.

GIORDANI, M. C. *Ação social da Igreja no mundo antigo*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1959.

GOMES, Cirilo Folch. *Antologia dos Santos Padres*. São Paulo: Paulinas, 1973.

GOURINAT, J.-B. e BARNES, J. (org.). *Ler os estóicos*. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

GRIMAL, Pierre. *História de Roma*. Tradução de Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

GRIMAL, Pierre. *La formación del imperio romano: el mundo mediterráneo en la Edad Antigua, III*. Volume VII. Madrid-España: Siglo XXI de España Editores, 1973.

GRIMAL, Pierre. *El helenismo y el auge de Roma: el mundo mediterráneo en la Edad Antigua II*. Volume VI. Madrid-España: Siglo XXI de España Editores, 1972.

GROSSI, V. e DI BERNARDINO, A. *La chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*. Roma-Itália: Ed. Borla, 1984.

HADOT, Pierre. *O que é filosofia Antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. Tradução de Flávio Fontanelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

HAMMAN, Adalbert-Gautier. *A vida cotidiana dos primeiros cristãos (95-197)*. Tradução: Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1997.

HAMMAN, Adalbert-Gautier. *Os padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1980.

HARL, Marguerite; DORIVAL, Gilles; MUNNICH, Olivier. *A Bíblia grega dos Setenta. Do judaísmo helenístico ao cristianismo antigo*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2012.

HIRSCHBERGER, Johannes. *História da Filosofia na Antigüidade*. Herder, 1957.

HOORNAERT, E. *Cristãos da Terceira Geração (100-130)*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997.

HOORNAERT, E. *Hermas no topo do mundo. Leitura de um texto cristão do século II*. São Paulo: Paulus, 2002.

HOORNAERT, E. *A memória do povo cristão: uma história da Igreja nos três primeiros séculos*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1986.

HOORNAERT, E. *O Movimento de Jesus*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994.

ILDEFONSE, Frédérique. *Os estóicos I: Zenão, Cleantes, Crísipo*. Tradução de Mauro Pinheiro. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2007.

INWOOD, B. *Os estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.

IRVIN, Dale T. & SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial. Volume I: do cristianismo primitivo a 1453*. São Paulo: Paulus, 2004.

JAEGER, Werner. *Aristoteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Tradução para o espanhol de José Gaos. Panuco, México: Fondo de Cultura Economica, 1946.

JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*. Tradução para espanhol de Elsa Cecilia Frost. Mexico-DF: Fondo de Cultura Economica, 1985.

JEFFERS, S. J. *Conflito em Roma. Ordem social e hierarquia no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 1995.

JUSTINO DE ROMA. *Apologias I e II*. São Paulo: Paulus, 1995.

KEE, H. C. *As origens cristãs*. São Paulo: Paulinas, 1983.

KLAUCK, Hans-Josef. *O entorno religioso do cristianismo primitivo I. Religião civil e religião doméstica, cultos de mistérios, crença popular*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2011 A.

KLAUCK, Hans-Josef. *O entorno religioso do cristianismo primitivo II. Culto aos governantes e imperadores, filosofia, gnose*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2011 B.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento, volume 1: história, cultura e religião do período helenístico*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005 A.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento, volume 2: história e literatura do cristianismo primitivo*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005 B.

LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 2008.

LANDESMAN, Charles. *Ceticismo*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*. Tradução de Flávio Cavalca de Castro. São Paulo: Paulinas, 1981.

LAYTON, Bentley. *As escrituras gnósticas*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

LIÉBAERT, Jacques. *Os Padres da Igreja: séculos I-IV*. Volume I. São Paulo: Loyola, 2000.

LONG, Anthony A. *Filosofia Helenística*. Madrid: Alianza Editorial S/A, 1977.

LOPES, Geraldo. *Patrística pré-nicena*. São Paulo: Paulinas, 2014.

MARCO AURÉLIO. *Pensamientos, cartas e testimonios*. Estudos, tradução e notas de Javier Campos Daroca. Madri-Espanha: Editorial Tecnos, 2010.

MARGUERAT, Daniel (org.). *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

MAS, Salvador. *Pensamiento Romano. Una historia de la filosofia en Roma*. Valencia-Espanha: Tirant lo Blanch, 2006.

MEULENBERG, Leonardo. *A Glória de Deus é o homem vivo*. Juiz de Fora-MG: Subiaco. 2006.

MORESCHINI, Cláudio. *História da Filosofia Patrística*. Tradução: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2ª edição 2013.

MORESCHINI, C. e NORELLI, E. *Manual de Literatura Cristã Antiga grega e latina*. Tradução de Silvana Cobucci. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2005.

MORESCHINI, C. e NORELLI, E. *História da Literatura Cristã Antiga grega e latina: I - de Paulo à era Constantiniana*. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 2014.

MÜLLER, Ulrich B. *A encarnação do Filho de Deus*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

OLIVEIRA, Luizir. *Sêneca: uma vida dedicada à filosofia*. São Paulo: Paulus, 2010.

ORBE, Antonio. *Introducción a la teología de los siglos II y III*. Salamanca: Sígueme, 1988.

ORBE, Antonio. *Teología de san Ireneo*. Volume I. Madrid: BAC, 1985.

ORBE, Antonio. *Teología de san Ireneo*. Volume II. Madrid: BAC, 1987.

ORBE, Antonio. *Teología de san Ireneo*. Volume III. Madrid: BAC, 1988.

ORBE, Antonio. *Teología de san Ireneo*. Volume IV. Madrid: BAC, 1996.

ORBE, Antonio. *Antropología de San Ireneo*. Madrid: BAC, 1969.

ORBE, Antonio. *Parábolas Evangélicas en San Ireneo*. Madrid: BAC, 2015.

Padres Apostólicos. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

Padres Apologistas. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

PARMENTIER, Elisabeth. *A Escritura viva. Interpretações cristãs da Bíblia*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2009.

POLHENZ, Max. *La Stoa. Storia de um movimento spirituale*. Milão, Itália: Bompiani il pensiero occidentale, 2005.

QUASTEN, Johannes. *Patrologia I: hasta el concilio de Nicea*. Madrid, Espanha: BAC, 2004.

RÄISÄNEN, Heikki. *El nacimiento de las creencias cristianas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.

REALE, Giovanni. *Filosofias helenísticas e epicurismo*, Coleção História da Filosofia grega e romana, volume V. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2011.

REALE, Giovanni. *Estoicismo, ceticismo e ecletismo*, Coleção História da Filosofia grega e romana, volume VI. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2011.

REALE, Giovanni. *Renascimento do platonismo e do pitagorismo*, Coleção História da Filosofia grega e romana, volume VII. Tradução de Henrique C. Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2008.

REALE, Giovanni. *Léxico da Filosofia grega e romana*, Coleção História da Filosofia grega e romana, volume IX. Tradução de Henrique C. Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2014.

SESBOÛÉ, Bernard. *O magistério em questão: autoridade, verdade e liberdade na Igreja*. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2004.

SINGLES, Donna. *A glória de Deus é o homem vivo, a profissão de fé de Santo Irineu*. São Paulo: Paulus, 2010.

SINISCALCO, Paolo. *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*. Roma-Itália: Editori Laterza, 2009

SOTOMAYOR, Manuel e UBIÑA, José Fernández (orgs.). *Historia del cristianismo I: el mundo antiguo*. Madrid, Espanha: Editorial Trotta, 2011.

SPINELLI, Miguel. *Helenização e recriação de sentidos. A filosofia na época da expansão do cristianismo, século II, III, IV*. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2015.

SPINELLI, Miguel. *Os caminhos de Epicuro*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

STEGEMANN, Ekkehard W. & Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Paulo: Paulus e São Leopoldo-RS: Sinodal, 2004.

THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2009.

ULLMANN, Reinhold A. *O Estoicismo Romano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
VEYNE, Paul. *O Império Greco-Romano*. Editora Campus Elsevier, 2008.

VEYNE, Paul. *Sêneca e o estoicismo*. Tradução de André Telles. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

VIELHAUER, Philipp. *História da literatura cristã primitiva: introdução ao novo testamento*. Tradução de Ilson Kayser. Santo André, SP: Editora Academia Cristã, 2012.

VOEGELIN, Eric. *Helenismo, Roma e Cristianismo Primitivo: história das ideias políticas - volume I*. Tradução: William Campos da Cruz. São Paulo: Realizações Editora, 2012.

VON ARNIN, Hans. *Stoici antichi: tutti frammenti*. Introdução, tradução e notas de Roberto Radice. Milão, Itália: Bompiani il pensiero occidentale, 2006.

VVAA. *História Ecumênica da Igreja. Vol. I - Dos primórdios até a Idade Média*. São Paulo: Paulus, Sinodal e Loyola, 2012.

VVAA. *Historia del Cristianismo. Vol I - El mundo antiguo*. Granada-Espanha: Editorial Trotta, 2011.

WELBURN, A. *As origens do cristianismo*. São Paulo: Ed. Best Seller, 1995.

Artigos

BEAUCHAMP, Paul. verbete Encarnação in: *Dicionário crítico de teologia*, São Paulo: Edições Loyola, 2004, pp.606-610.

BROWN, Peter. A Antiguidade tardia in: *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*, vol. I, São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 213-284.

BROX, N. Perfis do Cristianismo em suas épocas mais primitivas. In: *Concilium*, nº 67, 1971, pp. 825-850.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha, Práticas Culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade, in: SILVA, Gilvan e MENDES, Norma (org.). *Repensando o Império Romano. Perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória-ES: EDUFES, 2006, pp.109-136.

COSENTINO, Augusto. Introduzione, traduzione e note, in: IRENEO DI LIONE. *Contro le eresie 1*. Roma: Città Nuova Editrice, 2009.

COMBY, J. & LEMONON, J. P. Diáspora e Império. In: *Roma em face a Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1988, pp. 31-44 e 53-67.

FAVERSANI, Fábio. Entre a República e o Império In: *Revista Mare Nostrum*, vol. 4, nº 4, 2013, pp.100-111.

FERNANDES, Fr. José Manuel Correia. À imagem e semelhança de Deus: a visão antropológica de St. Ireneu de Lyon. <http://www.triplov.com/ista/encontros/poder_imagem/imagem_01.htm>

MARROU, H. A Igreja no seio de uma civilização helenística e romana. In: *Cocilium*, nº 7, Petrópolis-RJ: Vozes, 1971, pp. 840-850.

MATIAS, Carlos Almir. *A participação de mulheres nos círculos gnósticos cristãos nos séculos II e III*. <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/15601>>

MEULENBERG, Leonardo. *A Igreja diante do desafio do Império Romano*. In: *REB*, Petrópolis-RJ: Vozes, pp. 629-642, 1990.

PAUPERT, J. M. *A Primitiva Igreja e os Padres*. In: *Por uma política evangélica*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1967, pp. 81-95.

QUINN, J. *Crises na Igreja cristã do século I*. In: *Concilium*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1976, nº 114, pp. 29-32.

REIKERSTORFER, J. *O Deus dos cristãos e a fragmentação do mundo pós-moderno*. In: *Concilium*. Petrópolis-RJ: Vozes, nº 271, 1997, pp. 28-36.

RIBEIRO, Helcion. *Introdução, notas e comentários*, in: IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. Tradução de Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995, pp. 9-27.

RIVERA, F. L. *Unidade e pluralismo na Igreja Primitiva em meio ao conflito*. In: *RIBLA*, nº 13, Petrópolis-RJ: Vozes, 1992/93, pp. 9-20.

ROSA, Claudia Beltrão. *A Religião na Urbis*, in: SILVA, Gilvan e MENDES, Norma (org.). *Repensando o Império Romano. Perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória-ES: EDUFES, 2006, pp.137-159.

SHERWIN-WHITE, A. *O fundo romano do primitivo Cristianismo*. In: *Concilium*, nº 7, Petrópolis-RJ: Vozes, 1967, pp. 7-15.

SIMONETTI, Manlio. *Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 22 (1986) 201-240.

VVAA. *Cristianismos originários (30-70 dC)*. In: *RIBLA*, Petrópolis-RJ: Vozes e São Leopoldo-RS: Sinodal, nº 22, 1995.

VVAA. *Cristianismos originários extrapalestinos (35-138 dC)*. In: *RIBLA*, Petrópolis-RJ: Vozes e São Leopoldo-RS: Sinodal, nº 29, 1998.

VEYNE, Paul. *O Império Romano* in: *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*, vol. I, São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 17-212.

WÉBER, Édouard-Henri. *verbete Anjos*, in: *Dicionário crítico de teologia*, São Paulo: Edições Loyola, 2004, pp.134-138.

WILFRED, Felix. *O cristianismo entre declínio e ressurgimento*. In: *Concilium*, Petrópolis-RJ: Vozes, nº 311, 2005, pp.29-40.