

Teoria e modo de vida: filosofia e cristianismo

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva
Professor de História da Filosofia
da FFLCH da Universidade de São Paulo
e-mail: franklin@usp.br

Resumo

Trata-se de procurar entender a aliança que se estabelece, na Idade Média, entre o cristianismo compreendido como prática salvífica e a filosofia aceita como teoria. Como tal relação supõe a separação entre teoria e modo de vida, torna-se necessário compreender como na Antiguidade, e notadamente no chamado período helenístico, o filósofo teria procurado viver a experiência da união entre filosofia e modo de vida, ou melhor, teria tentado reviver, por via do predomínio da problemática ética – daquilo que depois será chamado de filosofia prática – a atitude socrática, considerada como o paradigma da filosofia.

Palavras Chave

Saber; ação; racionalidade; vida prática.

Abstract

This paper intends to examine the medieval allegiance between Christian doctrine, understood as a practice of salvation, and philosophy understood as “theory” in the medieval sense. As far as such an allegiance supposes a divide between theory and practice, it becomes necessary to understand how, in Antiquity, notably on the so-called Hellenistic period, a philosopher might have sought to live the experience of a union between philosophy and way of life, thus striving to re-enact, as they in fact did back then, through the predominance of the ethical thought – i.e., through practical philosophy -, the way of Socrates, whose life was the philosopher’s ultimate role model, the ultimate paradigm of philosophical life.

Keywords

Theory; action; reason; ethical life.

Primeiramente, duas palavras sobre o título, ou sobre a maneira como se entrelaçam os temas que serão indicados nessa exposição. Mesmo sem definir as expressões e contando apenas com uma intuição vaga do que elas significam, muito provavelmente não seria necessário explicar porque se pode chamar o cristianismo de modo de vida e a filosofia de teoria. O essencial no cristianismo é uma orientação prática de cunho salvífico ou, como diz Gilson, “um método eficaz de salvação” mais do que “um simples conhecimento abstrato da verdade” (*apud* Hadot, 1999, p.363). Por outro lado, pelo menos desde a Idade Média, o estatuto da filosofia como conhecimento teórico tem se mantido, e as posições que vêem nessa definição algum problema não têm conseguido abalar significativamente a visão tradicional.

Essa representação de uma filosofia reduzida a seu conteúdo conceitual sobreviveu até nossos dias: pode ser encontrada cotidianamente tanto nos cursos universitários como nos livros didáticos de qualquer nível. Poder-se-ia dizer que é a representação clássica, escolar, universitária, de filosofia. Inconsciente ou conscientemente, nossas universidades são sempre as herdeiras da “Escola”, isto é, da tradição escolástica. (Hadot, 1999, p.362-3)

Essa “representação clássica” foi construída a partir de um certo modo de entender a filosofia e, a crermos em Hadot, precisamente numa época em que a orientação salvífica de caráter religioso deveria encontrar na “teoria” filosófica o apoio intelectual de sua plausibilidade racional. A oposição entre modo de vida e teoria suporia, assim, uma aliança mais profunda e, de alguma maneira, estabelecida *a priori*, para que a diferença entre as duas dimensões não inviabilizasse o teor instrumental da filosofia como função justificadora da teologia. Em princípio, a teologia deveria ser a teoria revelada das crenças religiosas, razão pela qual a crença não pressupõe de fato a precedência da teologia. Mas o teor revelado dessa última leva a uma imbricação mais íntima com as crenças, principalmente no caso daquelas que não podem ser racionalmente justificadas. O caráter revelado das verdades fundamentais da teologia faz com que ela se defina como um conhecimento essencialmente prático, no sentido de sua pertinência ao destino da alma, que deve ser a maior preocupação do cristão. A filosofia, pelo contrário, um saber essencialmente teórico, ocupar-se-ia das mediações lógicas, físico-cosmológicas e éticas que integram o percurso de efetuação desse destino, orientado pelas exigências do itinerário da mente para Deus. Parece, pois, que a separação entre filosofia, como teoria, e modo de vida cristão, como a prática de si, tem em vista, na Idade Média, e principalmente na consolidação da grande síntese tomista, a forma de relação considerada mais adequada e que seria a subordinação da filosofia à teologia.

Mas se, acompanhando Hadot, aceitamos que a separação acontece na Idade Média, ou pelo menos nessa época se afirma como tal, o próprio entendimento disso supõe que compreendamos a relação de afinidade ou mesmo de identificação entre filosofia e modo de vida que teria vigorado no pensamento antigo. É evidente que, quando mencionamos a relação dessa maneira, a figura de Sócrates é evocada imediatamente como a realização mais perfeita do filósofo. Na época helenística, em que as circunstâncias históricas tornaram fracos e quase inexistentes os laços entre indivíduo e a cidade – por conta da dissolução das relações políticas orgânicas e concretas numa estrutura geral e abstrata dos impérios, domínio de Alexandre sobre as cidades gregas e, depois, a anexação ao império romano –, o predomínio da individualidade vivida como um cosmopolitismo que se confundia por vezes com a indiferença política levou a uma concepção de filosofia em que se associavam, intimamente, a profissão de uma doutrina e a adoção de um modo de vida, de tal forma que era pela reciprocidade entre ambos que se avaliava a verdade e a autenticidade de cada um. Há toda uma vertente de historiadores que confere significação determinante, para a formação das características do pensamento helenístico, a essas mudanças políticas que

culminaram com o colapso das cidades-estado, sobretudo da estrutura democrática que vigorou em Atenas e teria atingido o seu maior desenvolvimento nos séculos V e IV. De alguma maneira, a ampliação dos horizontes geográficos e históricos ocasionada pelo trânsito de idéias no interior de um grande império teria tido sobre o indivíduo o efeito de fazê-lo voltar-se sobre si, convertendo o olhar à dimensão da singularidade interna, provavelmente em decorrência da impossibilidade de ação concreta, ou mesmo de continuidade entre pensamento e ação num contexto histórico em que as comunidades haviam perdido a autonomia e podiam apenas sentir as conseqüências de decisões políticas tomadas no centro do império. Isso não quer dizer que a época helenística se tenha caracterizado pela decadência cultural. Como sabemos, não apenas as grandes Escolas clássicas, a Academia e o Liceu, sobreviveram até a era cristã, como também surgiram outras de similar importância e notável influência histórica, como o Epicurismo e o Estoicismo. Não se pode negar, entretanto, que as modificações na vida pública grega repercutiram na filosofia e influenciaram o rumo das preocupações que doravante se mostrarão dominantes tanto nas vertentes mais concretamente individualistas como as chamadas escolas socráticas menores (cínicos, por exemplo), quanto nas grandes agremiações que aparentemente se assemelhavam mais àquelas fundadas por Platão e Aristóteles.¹

Uma das características do período helenista, que todos os estudiosos concordam em apontar como entre as mais importantes, é algo a que poderíamos chamar de um ressurgimento do socratismo. É inegável que a figura de Sócrates se havia mantido viva através de Platão e Aristóteles. Mas o que os autores do helenismo procuram recuperar, justificados pelas circunstâncias históricas, é algo como uma “atitude”, que certamente não teria sido mantida com total fidelidade por parte dos dois autores. Ora, restaurar a atitude socrática é restaurar a filosofia e isso se faria por meio da retomada de um “modo de vida”, já que em Sócrates as idéias e o ensino são absolutamente inseparáveis da vida filosófica, consubstanciada numa “atitude” perante os outros, perante a cidade e perante si mesmo, esse modo singular de viver uma missão definida pelo próprio filósofo como a única que pode dar sentido à vida: a investigação da verdade. Não é o caso de repetirmos aqui de modo mais pormenorizado em que consistia essa atitude, que foi exaustivamente tratada, inúmeras vezes, a partir de seu núcleo essencial que é a interrogação, exemplarmente formulada na proposição “só sei que nada sei”, considerada, mais do que uma fórmula ou um enunciado de intenção investigativa, uma atestação de vida filosófica ou da filosofia como modo de vida. Nesse sentido, a preocupação ética, como não apenas o centro

¹ HADOT (1999, p. 140 ss.) se opõe às considerações de Festugière e Bréhier relativamente ao impacto das mudanças políticas no pensamento filosófico a partir do final do século IV. Mas de modo algum os autores criticados por Hadot se pronunciam no sentido de uma decadência da vida cultural ou filosófico-cultural. O que eles pretendem assinalar são as mudanças e as inflexões fundamentais da filosofia do período que podem ser em parte creditadas ao novo contexto histórico-político e que se mostram de maneiras diferenciadas nas tendências que se formam sob essas novas condições e no modo pelo qual as antigas escolas absorveram as novas circunstâncias. (Cf. Bréhier, s/d).

mas a totalidade da filosofia, testemunharia a amplitude dessa imbricação íntima entre a verdade e a vida, a busca da idéia ou da essência e a realização do bem. O caráter aparentemente não sistemático da atividade de Sócrates, que tão adequadamente convinha aos temas tratados e à finalidade desejada, encorajava ainda mais, na visão retrospectiva dos autores helenísticos, a ênfase na filosofia antes de tudo como “atitude” igualmente expressa na originalidade das idéias e na singularidade do modo de vida. Desde as primeiras vertentes pós-aristotélicas até o ceticismo acadêmico e as derradeiras manifestações do ideário estoico, o paradigma da atitude socrática atravessa todo esse período, atingindo mesmo, por via de Platão e do neoplatonismo, o próprio pensamento cristão.

Se quiséssemos simplificar as coisas, poderíamos dizer que essa “volta a Sócrates” refletiria uma reação à filosofia teórica, à sistematização do conhecimento em todos os seus aspectos, que teria se iniciado com Platão e que Aristóteles teria continuado com a intenção de dar a esse projeto um acabamento. Em que pesem as diferenças entre Platão e Sócrates, tanto quanto as podemos supor, e principalmente entre Aristóteles e Sócrates, não haveria, no entanto, razões que pudessem nos levar a falar de um rompimento com a atitude socrática. Alguns autores da época helenista, na intenção de justificar o abandono da pretensão sistemática e a preocupação ética como a única digna do filósofo, chegaram a mencionar uma possível traição a Sócrates por parte de Platão e Aristóteles, restando então ao helenismo resgatar a fidelidade que aqueles não teriam sabido conservar. Mas observemos o que Aristóteles diz num texto da *Política*:

A vida prática não é necessariamente voltada para o outro, como pensam alguns, e não são somente os pensamentos que visam resultados produzidos pelo agir que são práticos, pois são práticas, bem mais ainda, as atividades do espírito (theoriai) e as reflexões que têm seu fim em si mesmas e se desenvolvem em vista de si mesmas. (*apud* Hadot, 1999, p. 124-5)

A partir desse texto não poderíamos justificar a divisão entre “teórico” e “prático”, alegando que o conhecimento teórico é aquele que tem um fim em si mesmo e nada visa além de si mesmo, enquanto o conhecimento prático seria aquele desenvolvido em vista da ação e voltado, então, para outra coisa que não o próprio saber. Antes deveríamos entender por esse trecho que não há nada de mais “prático” do que o conhecimento em si mesmo, ou as reflexões “que têm seu fim em si mesmas”, ainda que esse conhecimento possa ser definido como uma atividade do espírito, isto é, um produto eminente da razão a que tenderíamos a chamar de “teórico”. O motivo dessa inversão é que em Aristóteles não existe a distinção entre o prático e o teórico tal como a fazemos hoje. A palavra usada por Aristóteles nos lugares em que esperaríamos vê-lo falando de conhecimento teórico é “teorético”. Esse termo, como explica Hadot, não deve ser entendido como sinônimo de “teórico” (que inclusive não seria encontrado em Aristóteles) enquanto oposto a “prático”.

Mas o próprio Aristóteles só emprega a palavra “teorético”, e a utiliza para designar, por um lado, o modo de conhecimento que tem por fim o saber pelo saber e não tem um fim exterior a si mesmo e, por outro, o modo de vida que consiste em consagrar sua vida a esse modo de conhecimento.(Hadot, 1999, p.124).

Teorético é, portanto, o conhecimento que tem seu fim em si mesmo; mas o homem que se dedica a um tal conhecimento é aquele que faz dele o seu modo de vida. O filósofo, então, não é apenas aquele que conhece teoreticamente, mas que também vive teoreticamente, isto é, vive para o conhecimento e faz do conhecimento a finalidade da sua vida. Não há, portanto, como separar o modo como o filósofo desenvolve o seu conhecimento do modo pelo qual ele vive uma vida de acordo com essa finalidade. Não se trata de aprender pelo conhecimento o que é uma vida digna e boa para em seguida vivê-la, “praticando” ou “aplicando” o conhecimento obtido. Se a investigação da verdade como atividade do espírito (teorética) não acontecer ao mesmo tempo como uma *praxis* virtuosa, nem o conhecimento pretendido estará sendo adquirido de modo autêntico, nem, muito menos, a finalidade perseguida será assim alcançada. Porque a dimensão teorética da verdade significa que o filósofo tem nela um interesse ético, que não se pode confundir com o que hoje denominaríamos interesse teórico ou prático. Chamar a esse interesse ético – que em si mesmo se define como desinteresse teórico e prático – de sabedoria é pouco, principalmente se tivermos em mente as ressonâncias modernas da noção de sabedoria como a interface da teoria e da prática. Talvez pudéssemos interpretar “o conhecimento que tem seu fim em si mesmo” menos nos termos dos resultados que poderiam ser obtidos do que nos moldes da atitude assumida por aquele que opta por dedicar-se a esse tipo de conhecimento. De um lado, esse conhecimento não é teórico, no sentido de proporcionar uma verdade abstrata; de outro, não é prático, no sentido instrumental – não “serve” para “outra coisa”. A busca da verdade institui, então, uma “relação” do sábio com ele mesmo e com o próprio conhecimento tal que é na própria busca que se realiza a “união” do sábio consigo e com a verdade – ainda que ele nunca venha a atingi-la e possuí-la inteiramente, algo que, segundo Aristóteles, estaria fora do alcance dos mortais. No entanto, o caráter “unitivo” dessa atitude teorética é que permite a coerência entre o pensamento e o modo de vida, bem como a força persuasiva com que essa relação se expressa no discurso. Ora, é bem isso o que sempre se admirou em Sócrates: uma “ação” substancialmente fiel à coerência entre “vida” e “pensamento”, de onde provém a força de comunicar ao outro essa autenticidade implicada no reconhecimento de si e da sua própria procura, já que isso é tudo que Sócrates tem para ensinar e para oferecer.

E é essa integridade ética que se tornou o grande objetivo da filosofia no período que vai do final do século IV ao final do século I a.C., datas que sinalizam convencionalmente a época histórica do helenismo. Numa época de dissolução dos vínculos políticos, que tinham constituído a efetividade da *polis*, deveria impressionar sobremaneira a imagem de um homem em quem esses vínculos sobreviveram quando já

nem mesmo a *polis* podia sustentá-los inteiramente. É disso que decorre o fato de que, um tanto paradoxalmente, essa imagem de Sócrates por vezes desliza para um individualismo em tudo e por tudo incompatível com a ligação orgânica que ele manteve até o fim com a cidade, apesar da injustiça sofrida, como está eloquentemente exposto no *Fédon*. Nunca se abandona, no entanto, mesmo nesse contexto de dispersão política, aquilo que se pode designar como figura pública do filósofo. O modo como ele cultivava sua individualidade o projetará publicamente, testemunhando, assim, que o que se espera dele é que viva segundo suas idéias e que a sua conduta jamais desmintam seu discurso. Essa prerrogativa do modo de vida na constituição da imagem pública aparece com nitidez no decreto de 261 a.C promulgado em Atenas e que dispunha acerca das honras que a cidade devia a Zenão, um dos fundadores do estoicismo:

Observou-se que Zenão, filho de Mnaseas, de Cítium, que por muitos anos viveu segundo a filosofia na cidade, não somente mostrou ser um homem bom em toda ocasião mas, particularmente, por seus incentivos à virtude e à temperança, estimulou os jovens que procuravam entrar em sua escola para que tivessem a melhor conduta, oferecendo a todos o modelo de uma vida que sempre se harmonizava com os princípios que ensinava. (Hadot, 1999, p. 152)

Note-se que nada é dito acerca daquilo que hoje considerariamos os méritos “teóricos” de Zenão, o valor de suas idéias ou a coerência de suas teorias. Ele é louvado por ter sido um exemplo vivo das virtudes que pregava, e porque aqueles que o procuravam, sobretudo os jovens, aprendiam mais com o gênero de vida do filósofo, que nunca estava em contradição com os princípios de sua filosofia. Zenão é louvado pela coerência entre a vida e o pensamento, e a eficácia dos seus discursos, o caráter educativo de sua filosofia, derivavam inteiramente desse modo de vida.

Ora, se o que há de mais admirável no filósofo é o seu modo de vida, segue-se que o que ele tem de mais importante para oferecer àqueles que se querem beneficiar de seu ensinamento é a proposta de um modo de vida. A filosofia passa a ser, antes de tudo, a escolha de um modo de vida. Essa precedência da atitude está ainda em perfeita consonância com a valorização de Sócrates como o protótipo do filósofo. No limite, tudo que a filosofia teria a fazer seria retirar do modo socrático de vida os ensinamentos que nos levariam a adotar a mesma conduta. Na impossibilidade de assimilar esses ensinamentos na vivacidade da interlocução com Sócrates, resta-nos o cuidado de extraí-los de seu exemplo e de sua conduta, sem trair a intenção fundamental e sem adulterá-la na sua essência. Essa essência seria a prática de si, ou o “cuidado de si” entendidos como a constante presença do indivíduo a si mesmo, o que não exclui a presença aos outros. O modo de vida é, portanto, um exercício constante de ser si-mesmo. Podemos entender que essa característica está por trás da enorme diversidade doutrinal que encontramos no período. O cínico é alguém que respeita profundamente a sua própria singularidade, e é esta a razão que o leva a desprezar todas as convenções. O epicurismo recomenda que se faça da singula-

ridade da vida, estabelecida pelo acaso do *clinamen*, algo rigorosamente cultivado para que cada um possa atingir plenamente sua identidade, escolhendo-se segundo os critérios da serenidade e da felicidade, que são finalmente os da racionalidade. O estoicismo busca essa mesma identidade no consentimento livre à necessidade, derivado de um profundo conhecimento do universo e do modo humano de representá-lo. A indiferença do sábio, em relação àquilo que dele não depende, não significa uma ausência do mundo, mas uma compreensão profunda da ordem cósmica e do ritmo dos eventos. A conquista da identidade como domínio de si está também no ceticismo de Pirro: a suspensão de juízo, a ataraxia, aparece como exercícios dessa “atenção a si” que se constitui como a base do modo de vida filosófico.

Se o que o filósofo tem a propor de mais elevado é o modo de vida, a filosofia torna-se uma terapêutica. Com efeito, pode-se dizer que o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo aspiram de diferentes maneiras a uma terapia da alma. A procura racional do prazer; o gozo da liberdade como o conhecimento da necessidade; a suspensão de juízo como caminho para a serenidade: em todas essas propostas está presente a idéia da harmonia como a apropriação que cada um deve fazer de si na construção da sua identidade. O modo de vida deve expressar essa harmonia, embora sendo ao mesmo tempo a forma de alcançá-la. Essa circularidade apenas mostra que a vida teórica é feita da harmonia entre o desejo de ser e o desejo de conhecer e que tudo se resume na convergência entre o conhecimento de si e a prática de si numa mesma experiência, que teria sido privilegiadamente – ainda uma vez – a de Sócrates. A escolha de um caminho de conhecimento é também a escolha de uma via da libertação das paixões que é finalmente um itinerário de edificação de si. Para atingir esse resultado ético é que o epicurismo e o estoicismo, aparentemente retornando ao programa “sistemático” aristotélico, preconizam o conhecimento da lógica e da física. Não se trata de um sistema, porque esses diferentes conhecimentos não se integram distributivamente. A lógica e a física valem apenas como meios para a construção ética da identidade humana. Até porque os três tipos de conhecimento apresentam pelo menos uma diferença notável. Enquanto na física e na lógica trata-se de conhecer os modos como o ser é e como o representamos, na ética trata-se de conhecer tanto o que somos quanto o que devemos ser. Este caráter prescritivo, a ética é o que produz a relação entre a possibilidade de conhecer e a liberdade de ser. Assim, é a predominância da ética que não torna impossível nem contraditória a convivência entre contemplação e ação, ou a continuidade entre o ser e o fazer, na verdade simples consequência da inseparabilidade entre contemplação e modo de vida. Se fôssemos até o extremo do helenismo, o neoplatonismo de Plotino, veríamos também a continuidade entre a presença a si e a presença desse si à Presença como unitotalidade: mesmo a experiência, que nesse caso chamaríamos de mística, a presença à Presença como união inexprimível com o Uno, seria ainda algo ligado ao modo de vida. É a atenção a si como tarefa ética rigorosamente cumprida que pode eventualmente propiciar a experiência da totalidade enquanto êxtase unitivo.

A questão das relações entre teoria e modo de vida no âmbito do pensamento cristão habitualmente é colocada a partir do que nos é relatado nos Atos dos Apóstolos acerca da pregação de São Paulo em Atenas. A estratégia de apresentar o Cristo como o Deus Desconhecido figurado por um lugar vazio nos templos atenienses mostra-se primeiramente promissora e em seguida frustrante. Promissora porque apostava no interesse dos atenienses pela pluralidade de deuses e pela possibilidade de novas divindades; frustrante porque ao identificar o Deus desconhecido como homem/Deus, encarnado, crucificado e ressurgido da morte, Paulo expôs-se ao deboche dos seus ouvintes no areópago. Razão pela qual, na Primeira Epístola aos Coríntios, o apóstolo assume posição bem diversa, e não poupa à sabedoria pagã, isto é, à filosofia, principalmente, a mais veemente censura.

Os judeus, pois, reclamam sinais, e os gregos buscam a sabedoria; nós, porém, anunciamos um Cristo crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os não-judeus. Mas para os eleitos, judeus ou gregos, Cristo é o poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois a loucura de Deus é mais sábia que os homens [...] (I Cor 1, 22-25)

A oposição entre sabedoria cristã e filosofia pagã é radical e a distância é intransponível qualquer que seja o lado pelo qual a consideremos. A sabedoria cristã é loucura para os gregos, portanto não seria possível conciliar a loucura cristã com a razão grega. Mas essa desrazão cristã é a loucura de Deus, infinitamente mais sábia do que a sabedoria humana: não seria o caso de julgar a sabedoria de Deus, o próprio Cristo, pelos padrões do saber mundano. À reprovação da sabedoria mundana, entenda-se grega, junta-se a opção de São Paulo por pregar aos simples: em vez do areópago, o porto de Corinto, onde as pessoas poderiam receber a mensagem cristã sem filtrá-la pelos parâmetros da tradição culta. Por mais opostas que sejam essas duas atitudes de São Paulo, elas configuram, de certa maneira, uma duplicidade que vai percorrer por muitos séculos a história do cristianismo. Pois a decepção de São Paulo em Atenas não desencorajou tentativas posteriores de pensar o cristianismo como a consumação da filosofia pagã. Um século depois de estabelecidas as primeiras comunidades cristãs, Justino e Clemente esforçam-se por fazer uma apologia filosófica do cristianismo, contrapondo-se aos mesmos que São Paulo mencionara em I Coríntios: judeus e gregos. (Cf. Pépin, in Châtelet, 1974)

Essa dupla herança poderia ser pensada nos termos da dualidade teoria/modo de vida que comentamos antes? Para responder a essa pergunta seria preciso verificar em que medida o cristianismo herdou essa relação. Ora, ainda em I Coríntios, São Paulo se manifesta muito claramente a respeito: “E minha palavra e pregação não consistiam em discursos persuasivos de sabedoria, mas em demonstração do Espírito e do poder divino, para que a vossa fé não se apoiasse na sabedoria dos homens, mas no poder de Deus” (I Cor 2, 4-5) Essa oposição entre a sabedoria humana e o poder de Deus visa desencorajar a pretensão de fundar uma relação autêntica com Deus nas possibilidades humanas de conhecimento. A mediação só pode ser o Cristo, que é

sabedoria e poder de Deus, apoio efetivo da fé e demonstração verdadeiramente espiritual, com a qual não pode competir aquela elaborada pelo juízo humano. Trata-se, sem dúvida, de uma rejeição muito explícita da filosofia. Mas a própria escritura sagrada nos oferece o outro lado, quase um pretexto para traduzirmos as verdades fundamentais da fé na linguagem da especulação tradicional. É assim que já alguns neoplatônicos entendiam o Prólogo do Evangelho de São João, como Amélio, neoplatônico citado por Eusébio:

E portanto está aí o Logos, graças ao qual todas as coisas geradas foram produzidas, que é então sempre ele mesmo como disse Heráclito, e também o Bárbaro [São João] diz que ele é “voltado para Deus” e que ele “é Deus”, estabelecido no lugar e na dignidade do princípio [...] (Cf. Hadot, 1999, p.335).

O filósofo pagão, conforme nota Hadot, reconhece o parentesco entre o que João denomina Logos e a Alma do Mundo do neoplatonismo. Foi nessa linha que os primeiros filósofos cristãos se esforçaram por apresentar a doutrina numa forma filosoficamente compreensível no contexto da cultura greco-romana.

Mas a justificativa para isso não é somente a conveniência da discussão teórica para a afirmação do cristianismo, nem a necessidade de impor a doutrina nos meios cultos por via de um debate em que se aceitavam os critérios de plausibilidade racional e as categorias filosóficas da tradição pagã. É possível ver aí também, e como fator talvez mais relevante, a idéia de que, se os antigos conheceram parcialmente o Logos, isto é, a perfeição da razão, os cristãos o possuem devido à sua encarnação em Jesus Cristo. Assim, o ideário cristão, além de crença, é também a filosofia no seu estágio mais elevado, pois a manifestação do divino é a manifestação do Logos. Entretanto, há algo mais que nos interessa particularmente, e que está expresso em Clemente de Alexandria: essa verdadeira filosofia “nos ensina a conduzir-nos de modo a nos assemelhar a Deus e a aceitar o plano divino como princípio diretor de toda nossa educação” (*apud* Hadot, 1999, p. 336). Os cristãos têm algo mais do que o conhecimento parcial do Logos, concedido aos pagãos; os cristãos o possuem, e a própria origem do cristianismo atesta essa posse, já que o próprio Logos encarnou-se para os homens e pelos homens. Essa participação carnal de Deus na História é uma manifestação do Logos que concerne concretamente a cada homem, isto é, à vida de cada um. Além de um conhecimento, portanto, o cristão tem no Logos um critério de conformação da sua vida ao próprio Logos. Eles não apenas conhecem o Logos mas vivem conforme o próprio Logos. Discurso e modo de vida: isso não significa uma conciliação entre a sabedoria mundana e o poder do Espírito de que falava São Paulo. Significa que o discurso humano conformou-se ao poder do Espírito porque a sabedoria humana foi conformada pelo próprio Deus. A síntese misteriosa da encarnação precede como fundamento a possibilidade dessa outra síntese, que é a conformação da razão humana ao Logos divino. Se o conhecimento imperfeito do Logos foi completado pela revelação, então é o próprio Deus que se manifesta na perfeição de um

discurso que tem sua origem no Logos encarnado. A importância da encarnação do Logos é decisiva para a nova relação entre teoria e modo de vida: com efeito, a verdade cristã é igualmente dependente de Deus como espírito e de Deus como homem, já que a instauração dessa verdade deu-se pela vida histórica de um homem que era Deus encarnado. Dessa maneira, Logos, Vida e História apresentam uma relação que justifica a afirmação de que a filosofia cristã é, pelo menos nesse seu início, indissociavelmente discurso e modo de vida.²

Apesar de diferenças significativas (entre as quais as apontadas na nota 2) temos de considerar a herança recebida pelo cristianismo, os instrumentos de pensamento tanto quanto as práticas. Pois não há dúvida de que o cristianismo repousa muito especialmente sobre as práticas de si, ou os exercícios ascéticos que desempenharam papel decisivo no monaquismo dos primeiros tempos. São claras as relações entre as práticas cristãs e a ascese socrático-platônica, sobretudo no que diz respeito ao despojamento da materialidade ou à filosofia como preparação para a morte, conforme encontramos em Platão. Em Plotino a separação voluntária do corpo é condição do conhecimento e é exercida pela atenção a si. Algo semelhante encontra-se em alguns textos de instrução monacal, de fortes ressonâncias estoicas, principalmente no que se refere a Epiteto: a anulação da vontade própria, o assentimento à ordem das coisas e a conformação do desejo àquilo que acontece. A ascese é a negação voluntária da união substancial e corresponde a uma possibilidade moral: “Separar o corpo da alma pertence apenas àquele que os uniu; mas separar a alma do corpo pertence precisamente àquele que tende à virtude. Pois nossos Padres denominam anacorese o exercício para a morte e a fuga do corpo”, como diz Evágrio Pôntico (*apud* Hadot, 1999, p.347). Deus tem o poder de separar o corpo da alma porque escolhe o momento da morte; mas está em nosso poder separar a alma do corpo como uma preparação para a morte. Trata-se, no primeiro caso, de uma separação real de duas substâncias ontologicamente definidas; no segundo, procedemos a uma separação ética, isto é, a uma promoção do valor daquilo que é mais real e a uma anulação do valor daquilo que é menos real. A *apathéia*, anulação das paixões, continua sendo o procedimento prévio para a contemplação.

Talvez o primeiro paralelo sistemático entre a filosofia pagã e o pensamento cristão tenha sido aquele proposto por Santo Agostinho no prólogo de *A Verdadeira Religião*. No caso de Platão, que é o autor visado por Santo Agostinho, a procura dos pontos essenciais de sua doutrina nos fará encontrar também o essencial do cristianismo.

[...] que a verdade não é captada com os olhos do corpo, mas com a mente purificada. [...] que ao conhecimento da verdade nada se opõe tanto quanto a corrupção dos costumes e as falsas imagens corpóreas [...] que, pela mesma razão, deve-se cuidar antes de tudo da alma,

² Como diz Hadot (1999, p.336): “Assim como a grega, a filosofia cristã há de apresentar-se a um só tempo como discurso e como modo de vida.”. Talvez se devesse fazer uma ressalva à expressão “assim como a grega”: pois, como procuramos mostrar, é de uma forma bem diferente (a partir da noção de revelação e de encarnação) que a filosofia cristã realiza a união entre teoria e modo de vida.

para que possa contemplar o exemplar imutável das coisas e a beleza incorruptível [...] que tudo mais está sujeito a nascer, morrer, a mudar e a errar; [...] que, enquanto existem, subsistem por terem sido formados pela verdade do eterno Deus; [...] que, entre todos os seres existentes, só foi dado à alma racional o privilégio da contemplação da divina eternidade, de participar dela até poder merecer a vida eterna; que, enquanto a alma espiritual e intelectual deixar-se prender pelo amor e o peso das coisas passageiras e inconsistentes [...] dissipar-se-á em fantasias quiméricas. (Santo Agostinho, 1987, p.36-7)

Não há uma só dessas afirmações que não pudesse ser subscrita por um cristão e, no entanto, a diferença entre platonismo e cristianismo ainda assim é enorme. O motivo, para Santo Agostinho, liga-se ao que estamos tratando aqui como a relação entre teoria e modo de vida. Há uma incoerência no paganismo entre filosofia e religião. Os filósofos gregos “abraçavam publicamente as crenças religiosas [...] mas em particular mantinham crenças diferentes”. Tanto Sócrates quanto Platão mostravam a insensatez do materialismo e do politeísmo, mas não se negavam a compartilhar, pelo menos aparentemente, as crenças do povo. Com isso a filosofia pagã não teria realizado o essencial de sua missão ou vocação para a verdade: levar os povos a alterarem o modo de vida, passando a viver conforme a verdade. Eis a diferença entre o cristianismo e o paganismo, mesmo naquilo que este tem de verdadeiro. No paganismo a verdade não altera o modo de vida e, portanto, não salva. Por isso diz Agostinho que se os grandes filósofos pagãos voltassem à vida e pudessem ver como o cristianismo realiza a comunhão entre a doutrina e o modo de vida, diriam: “Eis o ideal que nós não ousamos realizar: convencer os po-vos. Cedemos mais a seus costumes do que os atraímos às nossas convicções e aspirações” (Agostinho, 1987, p.41). A transformação do modo de vida seria esse o impacto “teorético” do cristianismo para Santo Agostinho. Nesse sentido, o máximo que poderíamos dizer da filosofia pagã (platônica) é que postulou um ideal que permaneceu irrealizado. Assim, no cristianismo, a verdade da filosofia e a verdade da religião se correspondem porque doutrina e modo de vida mantêm total reciprocidade. Por isso tanto a filosofia quanto a religião contêm o fundamento da salvação. Dessa maneira, a adesão, enquanto transformação do modo de vida e aceitação doutrinária (inseparavelmente), é na realidade uma *conversão*. E evidentemente a conversão do pensamento tem de ser também a conversão da vida: a verdade cristã é sempre *encarnada*. Reencontramos aqui o significado *prático* da filosofia agostiniana tão fortemente posto em relevo por Gilson. Importa, contudo, observar que a incoerência que Agostinho vê em Sócrates e Platão pode ser interpretada como um divórcio entre filosofia e religião, quer isso seja explicado como impossibilidade histórica, quer como insuficiência da própria filosofia. Pois o que há de notável na filosofia antiga é que a descoberta da verdade não foi suficiente para que esta fosse sustentada em toda a sua integridade. Essa sustentação somente é possível por via de um mesmo fundamento para a filosofia e para a religião, em que pese a diversidade de instrumentos e de alcance em ambas as dimensões. A verdadeira filosofia nos faz antecipar, na verdadeira religião, a contemplação da ver-

dade no alcance que ela terá quando a visão substituir a fé. Esse prolongamento ou essa continuidade na busca e intelecção da mesma verdade é possibilitado pela conversão – uma mesma conversão, o mesmo voltar-se da razão e do coração para o mesmo Deus.

Observemos que Santo Agostinho vive o fim da Antiguidade. A novidade do cristianismo o absorve inteiramente, mas a filosofia antiga é também uma presença viva. Testemunho disso é a avaliação que faz dos pensadores gregos nos termos da relação entre filosofia e modo de vida; e a acusação de incoerência que dirige a Sócrates e Platão, quer a julgemos pertinente ou não, mostra quanto o próprio Agostinho introjetara essa exigência característica do pensamento antigo. O cristianismo é mais verdadeiro também na medida em que a exigência de identificação entre doutrina e modo de vida é mais forte. Com o passar do tempo, a tradição vai se consolidando de modo documental: isso quer dizer que cada vez mais a assimilação da filosofia antiga se faz como história e análise das *teorias* e cada vez menos como transmissão de um modo de vida. Talvez isso seja inevitável no próprio processo de formação da tradição. Talvez a distância histórica acarrete por si mesma a elevação do nível de exigência da apreciação da *letra*, e somente por meio dela seja possível aproximar-se da *intenção* ou do *espírito*. O fato é que a inspiração recíproca entre modo de vida e doutrina acaba por perder-se no tempo, o que significa também que as doutrinas serão reconstituídas associadas a modos de vida próprios da atualidade em que se reconstituem. Acrescente-se a isso a expansão do cristianismo e sua afirmação como elemento construtor do perfil do Ocidente: na prática isso significa que os modos de vida que as filosofias antigas refletem ou são assimilados ou desaparecem. Esse processo produz efeitos no âmbito histórico do próprio cristianismo. Com os modos de vida filosóficos antigos desaparecem também os modos de vida cristã que mais diretamente herdaram os elementos da Antiguidade. Esse é, em certo sentido, o destino do pensamento agostiniano enquanto herdeiro da relação entre teoria e modo de vida vigente na Antiguidade. Já vimos que em Agostinho essa herança se transfigura na relação entre doutrina cristã e modo de vida segundo Cristo. Atentemos para isso, porque o que se perde não é a relação antiga (pagã) entre teoria e modo de vida; é a relação cristã tal como Agostinho a instaura inspirado pelos antigos e na intenção de tornar a própria relação mais profunda, numa identificação mais autêntica entre o intelecto interrogante, o coração inquieto e a vida aberta à presença da transcendência divina.

[...] pouco a pouco [...] efetuou-se, no seio do cristianismo, especialmente na Idade Média, um divórcio entre o modo de vida e o discurso filosófico. Certos modos de vida filosóficos próprios às diferentes escolas da Antiguidade desapareceram totalmente, por ex., o epicurismo; outros, como o estoicismo e o platonismo, foram absorvidos pelo modo de vida cristão. (Hadot, 1999, p.355-6)

Não se trata, é bom insistir, de absorção de elementos da relação antiga entre filosofia e modo de vida por uma nova relação que se teria instituído na Idade Média

entre discurso filosófico e modo de vida. Não é que a relação tenha sofrido mudanças e se tenha reconstituído sob novas condições. O que se trata de observar é que a própria relação desapareceu: não se pode mais falar de uma pertinência recíproca entre discurso filosófico e modo de vida. Mas há algo nesse desaparecimento que é relevante observar: a projeção no passado da inexistência da relação entre teoria e modo de vida, como se ela nunca tivesse existido. O caso paradigmático citado por Hadot não poderia ser outro: o aristotelismo medieval. A recepção de Aristóteles na Idade Média deu-se por via de um discurso filosófico absolutamente desvinculado de qualquer modo de vida que o tivesse inspirado e que fosse por ele inspirado. Dir-se-á que não poderia ser de outra maneira: como recuperar no século XIII o modo de vida de Aristóteles? Dificuldade real, sem dúvida, mas por outro lado extremamente oportuna. Ela permite que se trate a filosofia de Aristóteles como um discurso teórico que pode ser, sem prejuízo do valor intrínseco, desvinculado de seu contexto histórico-político (modo de vida) e tornado disponível para uma utilização na produção de outro discurso teórico justificador. Assim nasce o novo discurso teórico da filosofia, desligado de um modo de vida, mas inteiramente comprometido com a função justificadora: filosofia serve da teologia. O mesmo se pode dizer acerca do uso do neoplatonismo que, integrado ao aristotelismo, servirá de instrumento conceitual para a construção teológica.

É compreensível que a valorização do *discurso* em si mesmo, no caso de Aristóteles, tenha ensejado a necessidade do *comentário*, isto é, a interpretação e resolução de problemas internos ao texto. Mas certamente não seria descabido associar ao rigor do comentário o viés instrumental de abordagem, levando em conta as finalidades às quais a filosofia deveria *servir*. Para o cumprimento dessas finalidades foi que a filosofia na Idade Média deu o último passo na direção de sua desvinculação de qualquer modo e vida: institucionalizou-se nas universidades. A quem objetasse que essa institucionalização corresponderia precisamente à adoção de um outro modo de vida – de resto tão “peculiar” à corporação universitária – poderíamos responder que a institucionalização da filosofia na universidade corresponde a uma instrumentalização análoga à que foi submetida a filosofia aristotélica tornada discurso-meio para a produção de outro discurso-fim. A institucionalização da filosofia a coloca sob a égide do poder ordenador da universidade, a Igreja. Ao poder interessa a produção de discursos, não de modos de vida: é por isso que o modo de vida de quem vai dedicar-se à filosofia na universidade já está de antemão definido por uma série de regras e condições, impostas de direito e de fato. E nada deve ter a ver com a filosofia. Não apenas desaparece a circularidade entre modo de vida e filosofia / filosofia e modo de vida, como desaparece qualquer relação, porque o modo de vida não é mais da instância da reflexão autônoma. “[...] já não se trata mais de formar no ofício de homem, mas formar no ofício de clérigo ou de professor, isto é, de teórico, detentor de certo saber, mais ou menos esotérico. Mas esse saber não põe mais em jogo a vida, como ocorria na filosofia antiga.” (Hadot, 1999, p.365)

Referências Bibliográficas

BRÉHIER, E. *História da Filosofia*. v. II. São Paulo: Mestre Jou, s/d.

HADOT, P. *O que é a Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 1999.

PÉPIN, J. Helenismo e Cristianismo. In CHÂTELET, F. (org.). *História da Filosofia*, v. 2. São Paulo: Zahar, 1974.

SANTO AGOSTINHO. *A Verdadeira Religião*. Prólogo, cap. 3. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1987.