



Sabedoria e revelação: apontamentos sobre as origens da “cultura” cristã

Wisdom and revelation: observations on the origins of a Christian “culture”

Élcio Verçosa Filho¹

Resumo: O artigo estuda um importante fundamento na constituição da teologia da história do cristianismo patrístico, a ideia de educação providencial da humanidade e algumas noções correlatas, como *revelação*, *sabedoria* e *areté*, investigando as suas origens no ideal grego de *paideia* ou formação do homem – a acepção original do nosso conceito de “cultura”. O objetivo é contribuir para um entendimento mais preciso do sentido de termos como “história”, “teologia”, “educação” e “cultura” na obra dos primeiros autores cristãos (especialmente os padres gregos), de Irineu de Lyon a Gregório de Nissa.

Palavras-chave: Teologia da História. Revelação. Educação. *Sophia*. Patrística. Irineu de Lyon. Agostinho de Hipona. Gregório de Nissa.

Abstract: This essay studies an important element in the constitution of Patristic Christianity's theology of history, the idea of a Providential Education of Mankind and some related notions, such as *revelation*, *wisdom* and *areté*, investigating its origins in the Greek ideal of *paideia* – the original of our concept of “Culture”. The aim is to contribute to a more accurate understanding of the meaning of terms like “history”, “theology”, “education” and “culture” in the work of the first Christian writers (specially the Greek fathers), from Irinaeus to Gregory of Nissa.

Keywords: Theology of History. Revelation. Education. Philosophy. Wisdom. Irinaeus; Augustine of Hippo. Gregory of Nissa.

Recebido: 26/06/2013

Aprovado: 19/08/2013

.....
¹ Doutor em Ciências da Religião pela PUC-SP e professor do Departamento de Humanidades da Faculdade de Comunicação da Fundação Armando Álvares Penteado (FAAP-SP). E-mail: vercosafilho@gmail.com.br.

Introdução

Ainda que uma utilização sistemática da noção de *paideia* para ilustrar o modo divino de ação só tenha sido levada concretamente a termo em meados do século III, no contexto da obra especulativa de Orígenes, é possível perceber que a teologia da história, entendida como contemplação ordenada ou metódica das diversas facetas, fases ou estágios da ação da Providência no cosmos e no tempo, tem já, desde o princípio, e em seus diferentes modelos e formulações, uma reconhecível inspiração educativa. Com efeito, uma maior ou menor tonalidade pedagógica parece ser inerente a uma boa parte do pensamento articulado sobre a Providência divina, ou, como gostava de referir-se a ela o cristianismo primitivo, à própria noção de uma *economia*, entendida como o plano de Deus para o homem na dinâmica própria do seu desdobramento histórico-temporal.²

Destaca-se como notório exemplo dessa inspiração o embrião de teologia da história presente em Lucas, nos Atos dos Apóstolos, notadamente o discurso de Paulo no Areópago, que fala das diferentes estratégias através das quais Deus veio conduzindo os homens de todos os tempos e lugares a conhecê-lo sucessivamente através do cosmos, da Lei e dos profetas; e, finalmente, na intimidade divino-humana da Encarnação.³ Este é o caso também, e ainda mais notoriamente, da doutrina da revelação de Irineu de Lyon, que já estudei, em outra sede, sob outro aspecto, e que fala de uma adaptação progressiva da divindade, em suas sucessivas iniciativas de manifestação, à pobreza da condição humana, a qual, sem o cuidado expresso nessa autolimitação, não seria capaz de receber o divino, que ao homem se revela gratuitamente com a finalidade de resgatá-lo da miséria de sua condição para elevá-lo ou conduzi-lo à integridade que lhe pertencia na origem, expressa escatologicamente pelas ideias conexas de incorruptibilidade, vida eterna e visão de Deus.⁴ Na visão de Irineu, a essa adaptação divina corresponde, da parte do homem, uma “acomodação”, e o homem, ao mesmo tempo em que dá forma e, de certo modo, limite ao ilimitado (o que acontece desde quando Deus faz uso da palavra, instância propriamente humana, para se comunicar, até quando, *in extremis*, Ele assume a forma da natureza do homem – a “condição humana” – na pessoa de Jesus Cristo), é por ele também moldado, tendo a alma transformada, expandida, dilatada pela visitaçao do divino.⁵ Assim, há sempre dois movimentos simultâneos, de ação e reação, implicados nessa relação “econômi-

² Cf. SESBOÛÉ, B. *História dos dogmas, I: o Deus da Salvação (Séculos I-VIII)*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 143.

³ Para mais informações sobre a teologia da história implícita nos Atos dos Apóstolos, ver MOREIRA, Gilvander Luís. *Lucas e Atos: uma teologia da história*. São Paulo: Paulinas, 2004.

⁴ “Pois Deus tudo pode: visto outrora por intermédio do espírito segundo o modo profético, depois visto por intermédio do Filho segundo a adoção, ele será visto novamente no Reino dos céus segundo a paternidade – o Espírito prepara de antemão o homem para o Filho de Deus, o Filho conduz ao Pai, e o Pai lhe dá a incorruptibilidade e a vida eterna, que resultam da visão de Deus para aqueles que o veem” (IRINEU DE LYON. *Adversus Haereses*. IV, 20, 5 – grifo meu).

⁵ Algo que Irineu exprime nestas palavras admiráveis, que serão continuamente retomadas pela tradição posterior e que deverão, inclusive, ser citadas por Hölderlin: “Não ser encerrado pelo maior [Deus], mas contido pelo menor, eis algo divino” (apud SESBOÛÉ, 2002, op. cit., p. 151). O tema da “visitação” divina como termo do processo pedagógico da Providência faz sua primeira aparição no Livro da Sabedoria, já nos albores do cristianismo. Ver esp. Sb 2,20–3,7.

ca” entre homem e Deus: uma *condescendência* que indica a descida e o esvaziamento (a *kenose*) do Deus que se revela e um processo de *acoutumance*, de “habituação” progressiva que essa descida enseja na natureza do homem, que desse modo é aberta, glorificada, projetada ao infinito, num processo que ganha seu arremate na *theosis* (*deificatio*, divinização), implicada já no advento da Encarnação.⁶

Essas iniciativas transformadoras, a um só tempo reveladoras e salvíficas, são o que Irineu chamou de as “economias” divinas, que, assim, no plural, indicam principalmente o *padrão* da ação da Providência, aquilo que, seguindo o filósofo da religião judaica Abraham Joshua Heschel, pode-se chamar de os “costumes” de Deus, o conjunto múltiplo de iniciativas e realizações históricas concretas que tornam reconhecível, senão o desígnio específico (que, como Ele, permanece na escuridão), pelo menos algo da sua misteriosa e, em última análise, incompreensível maneira de agir (a face de Deus virada “para nós”), revelando, enfim, algo capaz de se tornar, justamente, o objeto de uma *teologia*.

Revelação e Sabedoria em Santo Irineu de Lyon

Para os propósitos deste estudo é deveras significativo que desde o primeiro momento essa teologia que assim se constituiu sobre os rastros deixados pelas múltiplas iniciativas de Deus na história dos homens tenha reconhecido nessas pegadas os sinais de uma conduta animada não apenas pelo simples cuidado, mas por um cuidado de um gênero específico, que, além da “preocupação” que o inspira, envolve também a Sabedoria, entendida, aqui, como a completa ciência dos limites e necessidades do objeto de cuidado (o ser criado); algo que resulta, em última análise, numa adequação perfeita dos meios à realização dos fins. É assim que, segundo Irineu, Deus, pelo seu Verbo (que é ao mesmo tempo a sua Sabedoria), “dispõe” na sucessão da história as suas economias “ao modo de uma melodia harmoniosamente composta”, desdobrando todas as suas ações “no tempo oportuno (*kairós*) para o proveito dos homens”.⁷

Pois foi para eles que ele [Jesus] cumpriu tão grandes “economias”, mostrando Deus aos homens e apresentando o homem a Deus, salvaguardando a invisibilidade do Pai para que o homem não viesse a desprezar a Deus e tivesse sempre algo para onde progredir, e, ao mesmo tempo, tornando Deus visível aos homens por múltiplas “economias”, por receio de que, totalmente privado

⁶ A dupla doutrina da condescendência e da acoutumance em sua tonalidade intensamente pedagógica é enunciada por Irineu em diversos textos: “Desde o começo Deus preparou as núpcias do seu filho” (IV, 36,5); “Pela Lei e pelos Profetas, Deus prometeu tornar sua salvação visível para toda carne, de sorte que o Filho de Deus se tornaria Filho do homem para que, por seu turno, o homem se tornasse filho de Deus” (III, 10, 2); “Esta é a razão pela qual o Verbo se fez homem, e o Filho de Deus, filho do homem: para que o homem, unindo-se ao Verbo e recebendo assim a adoção filial, se torne filho de Deus” (III, 19, 1). E, finalmente: “O Verbo de Deus [...] habitou no homem e se fez Filho do homem para habituar o homem a compreender Deus e acostumar Deus a habitar no homem, segundo a vontade do Pai” (ibid. III, 20, 2. Cf. Tb. SESBOÛÉ, 2002, op. cit., p. 148).

⁷ IRINEU. Adv. Haer. IV, 20, 7.

de Deus, o homem perdesse até mesmo a existência. Pois a glória de Deus é um homem vivo, e a vida do homem é a visão de Deus.⁸

“Para que”, “a fim de que” abundam no texto as imagens que sugerem a intencionalidade da ação divina. A exemplo do que diz a Sabedoria de Salomão a respeito da criação, essa intencionalidade relativa ao mundo dos homens Deus a concretiza com “peso, medida e proporção”, e seus caminhos, ainda que para nós incompreensíveis, correspondem ao padrão da mais perfeita ordem e inteligência (cf. Sb 11,20). Como mais tarde dirá Tomás, a Providência divina é *suavis*.⁹ Segundo essa doutrina, que é, com efeito, a doutrina de fundo da literatura sapiencial da Antiga Aliança (que abordei num outro estudo), em contraste com o que acontece nas coisas humanas nada no agir divino é brusco ou improvisado,¹⁰ nada escapa à excelência da sua previsão e é assim que Ele procede em suas “economias”, nas relações que livremente decide travar com o gênero humano. Às crianças Ele fala como a uma criança, aos homens feitos ele revela o que deve ser revelado ao homem, e à humanidade a cada momento e lugar de acordo com o seu respectivo contexto e condição, substituindo progressivamente, como disse Irineu, ao modo de um sábio provedor, os alimentos “moles” próprios dos primeiros estágios da vida (o “leite” da revelação profética) por alimentos cada vez mais nutritivos e difíceis de digerir (chegando até a “carne” do Cristo), sempre ajustando, em todos esses momentos, a mensagem à capacidade própria do receptor.¹¹ No que diz respeito à palavra (o *logos*) em particular, algo que no contexto bíblico se refere antes de mais nada à revelação, o procedimento de Deus é análogo àquele que distingue o orador filosófico no *Fedro* de Platão: saber o que dizer a um e a outro segundo seu contexto, sua maturidade, natureza e capacidade, de modo a conduzir o interlocutor ao entendimento que lhe é devido e que, ao fim e ao cabo, é aquele que ele pode suportar.¹² Porque a verdade integral, finalidade última de todo discurso, deve falar direto à alma do receptor, ao seu centro divino, levando-o a encontrá-la dentro de si, sendo esse, basicamente, o seu potencial de formação. Ainda neste sentido mais alto, que visa à formação da alma, Platão contrapõe filosofia e retórica, entendendo a primeira como o discurso que busca agradar a Deus (*theois karizestai*), ao passo que a segunda, não tendo como fim próprio a ver-

.....
⁸ Ibid. IV,11,2.

⁹ Com o que ele quer dizer que todas as causas intramundanas movem e são movidas inapelavelmente em função da sua própria natureza, que, como reza o finalismo aristotélico, as dirige para o bem (cf. AQUINO, S. T. Summa Theologica. Ia, 103, 8, ad. Resp).

¹⁰ Cf., entre muitos outros, Sb 9,14ss.

¹¹ “Por isso, o Verbo de Deus, embora fosse perfeito, se fez criancinha com o homem, não para si mesmo, mas por causa do estado de infância em que o homem estava, a fim de ser compreendido na medida em que o homem era capaz de compreender” (IRINEU. Adv. Haer. IV, 38,2). A analogia da infância e da adaptação do ensinamento divino como o provimento dos alimentos apropriados a cada uma das “idades” do interlocutor se encontra presente também, além de Irineu (cf. cap. III), em alguns textos de Paulo, como, por exemplo, 1Cor 3,2-3 e Hb 5,12-14 (ver tb. 1Pd 2,2). Reconhece-se facilmente nesta concepção evolutiva da economia divina as origens remotas da filosofia da história que está na base da modernidade, formulada especialmente por Lessing (nesse caso, com amplo conhecimento de causa no que diz respeito aos padres gregos) e Kant (cf., entre outros textos, G. E. LESSING. “Observações sobre as Conversações Filosóficas de Joachim Heinrich Campe”, de 1778, editadas por Augustin Andrei em LESSING, G. E. Escritos filosóficos e teológicos, Madri, 19902: p. 425ss.

¹² Cf. PLATÃO. Fedro 275 E, onde se trata do tema no contexto da crítica à Escritura.

dade ou a busca dela, dirigir-se-ia à bajulação dos homens.¹³ Esse modo de falar próprio do filósofo ou dialético é o que faz, no entender de Platão, com que o sábio (ou aquele que procura a sabedoria, o *philosophos*) seja o único verdadeiro educador. Refletindo sobre uma célebre frase das *Leis*, além de tudo aquilo que está envolvido na ordem da construção do cosmos, na “justiça” sobre a qual sua existência é fundada, na perfeição dos movimentos estelares etc., é por isso também – e quiçá, principalmente por isso – que para o filósofo ateniense Deus deve ser dito como “o educador de todo o mundo”.¹⁴

Platão e o conceito grego de *paideia*

Sabedoria e educação (ou, em todo caso, a “verdadeira” educação, a educação para a excelência) sempre estiveram estreitamente ligadas no imaginário do povo grego. Se Homero ocupou durante quase mil anos (grosso modo de VI a.C. a IV d.C.) o posto indiscutível de “educador da Grécia”, era principalmente por ser tido como a figura paradigmática do sábio,¹⁵ dentre todos os homens o mais excelente, assim como, paralelamente a ele, ocuparam em maior ou menor grau este posto os poetas (particularmente Hesíodo) e os demais mestres de sabedoria (os sete sábios, os *phúsikoi* milésios e, no limiar da filosofia das coisas humanas, os sofistas, a nova casta de professores). Para resumir uma história que facilmente se tornaria longa demais, a sucessão de todas estas fases do espírito grego colocou, na época clássica, o que hoje conhecemos como a “questão do homem” no centro da noção da *paideia*.¹⁶ Pois a quem interessa a educação do homem senão ao homem mesmo?

Sendo assim, uma verdadeira educação deve forçosamente orientar-se pelas perguntas que verdadeiramente lhe concernem: qual é o bem do homem? De que ele serve? Qual é o fim (e, eventualmente, também a origem) dele? Onde reside a perfeição ou excelência que lhe é própria e como é preciso viver para atingi-la? Trata-se, como o tom interrogativo da discussão não pode deixar de sugerir, precisamente de uma “questão”, de um “problema”, sendo o homem algo que pela primeira vez na história do pensamento carece de ser destrinchado, esclarecido

¹³ Cf. Fedro 273 E e JAEGER, W. Cristianismo primitivo e paideia grega. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1995. n. 77, p. 996.

¹⁴ Esta é a tradução de Werner Jaeger para ho theos paidagogei ton kosmon, em *Leis* X, 987b (cf. JAEGER, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998. p. 97). Vale observar que, além disso, a dialética assim considerada é uma comunicação de divino para divino, de alma para alma, consistindo assim numa espécie de logos divino em si mesma.

¹⁵ Que os poetas, e Homero em particular, gozavam em toda a Hélade da reputação de mestres de sabedoria, mostra-o a incessante discussão que o Sócrates de Platão empreende com eles para fundar a sua nova concepção de conhecimento, assim como a utilização sistemática da poesia pelos sofistas e mesmo pelos escolarcas de tempos posteriores (notadamente no estoicismo) para “ilustrar” as lições e servir de autoridade nos mais diversos temas, da ética à teologia. Sobre a reputação de Homero, cf. República, 606 E e JAEGER, 1995, op. cit., pp.48ss; para a utilização posterior dos “ensinamentos” da poesia (homérica em particular), ver República 598 E e JAEGER, 1995, op. cit., p. 272: “Homero era para os sofistas uma enciclopédia de todos os conhecimentos humanos, desde a construção de carros até a estratégia, e uma mina de regras de prudência para a vida”.

¹⁶ Bem entendido, a preocupação com o homem e sua formação sempre estiveram no centro do pensamento grego, cujo espírito Jaeger denomina de “antropocêntrico” ou “antropoplástico” (cf. JAEGER, 1995, op. cit., p. 11). A “questão do homem”, entretanto, o homem como “problema”, é algo que diz respeito mais especificamente à época clássica e seu atribulado contexto espiritual.

e que, em última análise, não é conhecido, pelo menos não integralmente. Essa parece ter sido uma das primeiras conclusões a que chegou a investigação socrática, costumeiramente tão avara delas: era desse caráter com toda evidência problemático do homem em primeiro lugar, e, por conseguinte, da missão educativa que o tinha por objeto, que, antes de toda consideração ulterior, derivava para Sócrates a estreita correlação entre educação e sabedoria, uma vez que a resolução dessa questão era a própria expressão do ofício do sábio, que através dela se definia a si mesmo (donde a paradoxal confissão socrática de ignorância).

Essa ideia da educação como “problema” era algo que, não apenas Sócrates, mas os gregos da época clássica de uma maneira geral, tinham como plenamente comprovado pela desanimadora visão da multiplicidade de opiniões acerca da excelência humana (e, portanto, da *paideia* adequada para atingi-la) que a curta história da sua própria civilização já havia testemunhado até ali. Desde a sua primeira formulação, com Homero, onde estava essencialmente associado à aquisição das virtudes guerreiras (o chamado “ideal agonal”), até a “crise” da noção de *areté* que coincidiu com a época e o ensinamento dos sofistas, o ideal grego de *paideia* ou formação do homem não deixou de transformar-se e sofrer sempre novas inflexões. A vitória, o favor dos deuses, a glória mundana, a riqueza pura e simples, a *hegemonia* na Hélade ou na vida política da cidade – tudo isso foi, ao longo dos quatro ou cinco séculos que separam Homero de Platão, sendo sucessivamente apresentado ao homem grego como o seu fim e sua perfeição, aquilo para o qual a sua vida deveria tender se quisesse ele realizar com plenitude todo o potencial humano.¹⁷

Para esses fins diversos (alguns deles inclusive contrastantes entre si), esse homem devia ser “conduzido” (o sentido que se encontra na acepção original do termo *pedagogia* em seu emprego educativo e que indica o ato de conduzir ou levar – *gogein* – a criança – *paidos* – até a escola ou ginásio, o que era geralmente realizado por um escravo doméstico, também chamado de *paidos*), “alimentado¹⁸” (em analogia com o animal), “regado”, “podado” ou “cultivado” como uma planta (daí o nosso termo moderno, grosso modo equivalente à *paideia* grega, de “cultura”); eventualmente, diante de uma ou outra deficiência que no caminho se tornasse manifesta (e que não raro correspondia às vicissitudes da sua própria natureza), ele seria alternativa ou simultaneamente “exercido”, “provado”, “curado”, “restaurado”, “regenerado¹⁹”, “corrigido”, enfim, em todo caso “cuidado” para, “crescendo” (outra imagem pedagógica fundamental) na excelência que lhe é própria, realizar a sua perfeição, a perfeição inerente ao ser humano.

.....
¹⁷ Para toda essa evolução que vai do ideal de nobreza homérico a Platão, ver todo o primeiro livro da *paideia* de JAEGER (1995), pp. 48-369.

¹⁸ A primeira ocorrência conhecida do termo *paideia* (em ÉSQUILO, Sete contra Tebas, 18) tem exatamente esse sentido, sendo utilizado como sinônimo de *trophé*, nutrição, um sentido que ao Sócrates platônico não passará despercebido (cf. JAEGER, 1995, op. cit., 622).

¹⁹ Para a ideia da medicina como *paideia*, ver *ibid.*, p. 783ss, e para a utilização dos termos médicos como metáforas da *paideia* e como modelo ideal da verdadeira *techné paidêutica* em Platão, ver, entre outros, Górgias, 464 A e D, e JAEGER, 1995, op. cit., p. 532.

O uso de todas essas imagens tiradas respectivamente da agricultura, da medicina, do provimento e cuidado dedicado às crianças, ou mesmo daquele evidenciado pelo mundo natural (a chuva que cai para fazer germinar a terra; os animais que, com seu exemplo, protegem e preparam os filhos para a dura vida na natureza etc.), para descrever o modo ou caminho pelo qual o homem é levado do estado incoato em que vem ao mundo até seu *telos* próprio diversamente definido, é o que, de maneira geral, costuma indicar a natureza específica da imensa tarefa da educação.²⁰ Trata-se, como se vê, de metáforas que deixam claro que a educação diz respeito basicamente a meios, a um *processo* de formação (*morphosis*) que atende a um padrão e aponta para um fim que o transcende. Todas essas analogias, ademais de serem naturais no que se refere a algumas das características essenciais do próprio ato formador, apontam para aquela realidade que Sócrates via exemplificada nas *technai* de seu próprio tempo,²¹ a saber, o fato de constituírem o domínio excelente dos meios, sem, entretanto, conter em si mesmas o seu próprio fim.²²

Para usar apenas a analogia mais recorrente nos textos filosóficos da época clássica (em particular o Sócrates platônico e Aristóteles), a finalidade da medicina não é o ato de curar considerado em si mesmo (a prática da medicina), mas a saúde que dele resulta, o “bem” específico que ela existe para conservar ou restituir. Da mesma forma, cada arte, através da excelência que ela exemplifica, conduz ao fim (ou bem) que lhe é próprio.²³ Ora, um exame preliminar mostra que na maior parte das vezes os fins das artes, consideradas enquanto atividades humanas baseadas na excelência (no “princípio do melhor”), se equivalem entre si; isto é, cada uma tem um fim particular que corresponde à sua esfera de atuação e ao qual os outros fins das demais artes não parecem ser reduzidos. Logo, se essa percepção é correta como parece ser, ou bem o homem tem múltiplos fins que são, grosso modo, equivalentes uns aos outros (hipótese na qual a discussão sobre qual é o verdadeiro bem do homem fica completamente esvaziada de sentido), ou bem existe um fim – e, portanto, uma arte que conduziria até ele – hierarquicamente superior a todos os outros que através da história têm sido objeto da opinião; um fim capaz de, talvez não reduzir, mas pelo menos englobar ou *subsumir* todos os outros aos quais visam às múltiplas artes existentes. Assim, através da prática incansável da discussão dialética (que, em seu sentido propriamente técnico, nada mais é que uma *reductio ad unum* da variedade das opiniões existentes sobre um determinado assunto²⁴), Sócrates veio

²⁰ Esta lista de imagens está longe de ser exaustiva. Há, com efeito, uma abundância de outras metáforas para indicar a natureza pedagógica de um ato, plano ou curso de ação, algumas das quais ainda deverão aparecer abaixo, no decorrer do texto.

²¹ “A palavra *techné* tem, em grego, um raio de significação muito mais extenso que a nossa palavra ‘arte’ ou mesmo ‘técnica’. Ela se refere a toda profissão baseada em determinados conhecimentos especiais e, portanto, não somente à pintura ou escultura, à arquitetura ou à música, mas também, e quiçá com ainda maior razão, à medicina, à estratégia da guerra ou à arte da navegação” (JAEGER, 1995, op. cit., p. 515).

²² Para Sócrates esse “fim” da prática técnica ou artística era determinado pela lei imanente ao objeto que ela tratava, pela sua “natureza” (evocada pela pergunta “o que é?”), dirigindo-se ao “melhor” dele (cf. Górgias 465 A e JAEGER, 1995, op. cit., p. 517).

²³ Para toda essa discussão, ver o Preâmbulo de ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco (EN), I,1 1094 a 6ss.

²⁴ Ver, sobretudo, República VII, 537 C e JAEGER, 1995, op. cit., p. 485. REALE, G. História da filosofia antiga. São Paulo: Loyola, 1994. p. 75. Sobre esse aspecto técnico da dialética, cf. BERTI, E. As razões de Aristóteles. São Paulo: Loyola, 1998.

a situar este fim último – para ele a vida segundo a *sophia*²⁵ –, aquele para o qual apontariam todos os outros fins da atividade humana, na alma, mais precisamente no *centro divino* da alma, entendido, em analogia com o fim, como a instância superior (o “homem do homem”) à qual devem estar subordinadas todas as outras dimensões da existência humana, conferindo-lhe ordem e unidade, na produção de uma “personalidade total”.²⁶

Isto posto, a arte (*techné*) ou a ciência dos meios que conduzem à consecução desse fim maior, o processo de formação do homem para o seu fim último, que é a vida sábia (entendida como a vida melhor, a vida feliz ou simplesmente “boa”), e, portanto, a *paideia* por excelência, passa a ser não mais, como já o havia sido e conforme alguns em seu tempo ainda pensavam ser, o treinamento do homem para as proezas militares ou esportivas, para a acumulação de propriedades e de poder, ainda que seja por meio da cultura oratória ou científica, mas o exercício da filosofia, desse modo muito justamente definida como *assimilação a Deus*.²⁷ É nessa perspectiva ao mesmo tempo histórica e espiritual que a obra de Platão se apresenta, no entender de Jaeger, como a epítome e a síntese da longa história da *paideia* grega, que eu acabo de esboçar de maneira extremamente tímida. E é principalmente nesse sentido, pela consideração do exaustivo esforço socrático/platônico de *reductio ad unum* de todas as opiniões que no ambiente grego constituíram a “questão da *paideia*” (nesse sentido idêntica à “questão do homem”), que em sua obra monumental sobre a *Paideia e os ideais do homem grego*, o eminente filólogo alemão descreve toda a evolução do conceito no mundo pagão como conduzindo progressivamente à formulação magistral do filósofo ateniense (notadamente na *República*), de modo a levar-nos a pensar que o posto de educador da Grécia teria, a partir da idade clássica, mudado inteiramente de mãos.²⁸

A Paideia no primeiro cristianismo

AAA

É certo que os criadores exemplares da teologia da história cristã mencionados no princípio deste estudo, Lucas/Paulo em primeiro lugar, mas, sobretudo, Irineu, escreviam já em

²⁵ Cf. República 582 A-583 A, onde o Sócrates platônico “reduz” todos os tipos de vida à vida filosófica, à vida do pensamento. Já Aristóteles separava a *sophia* “divina” associada a uma vida de contemplação da *phronesis*, a sabedoria prática (cf. EN X, 1178 a 22ss).

²⁶ Cf. República 588 E-589 B. Nesta passagem da República (mas também em Fedro 253C-256D), essa dimensão central, divina, é, ademais, a única, segundo o Sócrates de Platão, capaz de conferir unidade à hidra de muitas cabeças que é a constituição empírica (mas não “natural”) do homem.

²⁷ *Homoiosis theo* – Teeteto 176 B. O conteúdo propriamente religioso dessa definição platônica da filosofia (assim como do fim buscado pelo seu exercício) é explorado mais extensamente por Andrew Louth no primeiro capítulo do seu LOUTH, A. The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys, 1981 (cf. tb. ARISTÓTELES. Protrepticus, Prólogo).

²⁸ Para a afirmação da “ideia” platônica como a síntese e a coroação da *paideia* grega, ver JAEGER, 1995, op. cit., p. 10.

pleno ambiente do cristianismo helenizado, tendo sido formados, eles também, na “sabedoria das nações”. Por isso é simplesmente razoável esperar que esses autores não estivessem imunes à atração que o alto ideal de cultura vindo da Hélade exercia então sobre todo o mundo conhecido, de modo que muitas das noções pertinentes à sua explicitação da teologia da história num sentido educativo (só para começar a própria ideia de uma *teologia*²⁹) devem, de fato, ser atribuídas à enorme influência que os primeiros cristãos sofreram da civilização helenística tornada hegemônica com as conquistas de Alexandre, o Grande, uma influência que ademais foi trabalhada pelo mesmo Jaeger em seu *Cristianismo primitivo e paideia grega*.

Com efeito, todo esse pequeno, porém precioso, tratado está estruturado sobre uma tese de natureza essencialmente histórica: dadas as condições concretas daquele tempo histórico particular e as contingências inerentes aos dois “fenômenos de cultura”, a fusão entre cristianismo e helenismo era algo simplesmente inevitável. Naquele mundo de ponta a ponta perpassado pelo *éthos* helênico, não havia como o cristianismo realizar a sua vocação de primeira hora (ao menos desde Paulo) de ser uma religião universal sem incorporar, senão o espírito, pelo menos a forma da civilização em que estava inserido, principalmente quando se considera, como faço seguindo Jaeger, que é basicamente a *forma* que assegura a transmissão e a continuidade dos conteúdos espirituais vão se transformando *no* tempo. Daí, entre outras coisas, o papel vital desempenhado pela tradição, que, como quer que seja definida, realiza o seu trabalho de transmissão primordialmente através da forma, e que, em sua essência, *é* forma.³⁰

Seja como for, tendo nascido com a pretensão de ser portadora da verdade sobre as coisas últimas e mais importantes – de ser a verdadeira sabedoria³¹ – e, portanto, do conhecimento sobre o verdadeiro fim do homem, nada mais natural que, no ambiente da cultura helênica do século I, a nova religião fosse assimilada principalmente à filosofia, a mais alta representação que o mundo pagão havia produzido desses mesmos anseios.³² Com efeito, é por esse prisma eminentemente filosófico que Jaeger descreve a paulatina incorporação, pela religião nascente, desde os primeiros apologistas, com Clemente Romano e Justino Mártir, até o refinado platonismo de um Gregório de Nissa, das noções ligadas ao conceito grego de *paideia*, entendido

²⁹ Cf. a esse respeito outro importante estudo de Jaeger sobre o nascimento da teologia, JAEGER, W. *La Teologia de los Primeros Filósofos Griegos*. Cidade do México: FCE, 2000. p. 8ss.

³⁰ “A continuidade da vida depende da forma”, diz JAEGER, 1998, op. cit., p. 73. Com efeito, a “*paideia*” de Jaeger pode ser resumida como o estudo exaustivo do surgimento de novos conteúdos espirituais sempre nas mesmas formas, de Homero a Demóstenes e de fato mesmo além. De certo ponto de vista pode-se dizer que as formas forjadas pela sociedade e pelo pensamento grego são em grande parte as nossas até hoje, mesmo a despeito da imensa transformação de conteúdo que eles sofreram.

³¹ Desde Paulo (“é uma sabedoria que pregamos entre os perfeitos” – 1Cor 2,6), passando pelos apologistas (SÃO JUSTINO MÁRTIR – séc. II –, em *Diálogo de Justino, filósofo e mártir, com Trífão, um Judeu*, esp. cap. 2) até ORÍGENES, *Adv. Cels.* III, 45: “O objetivo do cristianismo é nos tornar sábios”, e Gregório de Nissa e AGOSTINHO. *S. Civ. Dei.* VIII, I: “O nome ‘filósofo’ traduzido para o latim significa ‘amor à sabedoria’. Pois bem, se a sabedoria é Deus, por quem foram feitas todas as coisas, como demonstraram a autoridade divina e a verdade [i.e. a revelação], o verdadeiro filósofo é aquele que ama a Deus”. O mesmo Agostinho diz que, em contraste com a filosofia, a religião cristã é “a única fonte de sabedoria autêntica” (*De Civ. Dei.* XVIII, 37). Ver também *ibid.* XVIII, 41, 3, onde o bispo de Hipona chama os profetas do Antigo Testamento de filósofos, “amigos da sabedoria”, e ainda DIONÍSIO AREOPAGITA, *Ep.* VII, 1080B.

³² Para a autoafirmação do cristianismo como filosofia e sabedoria suprema, cf. também JAEGER, 1998, op. cit., p. 46, 62, 126.

em sua acepção mais ampla, socrático-platônica, como o processo de formação espiritual da personalidade humana em última instância referida a Deus ou ao divino. À *morphosis* platônica e aos instrumentos e estratégias que ela implicava (em particular a obra “purificada” dos poetas tal como se encontra nas *Leis*, a “*paideia* música” e sobretudo o exercício da dialética), os autores cristãos buscaram opor uma *metamorphosis*, a formação do homem para algo “de maior valor” (que Platão nos perdoe a ironia), a ser realizada segundo o molde da palavra revelada, do Verbo do Deus bíblico e a sua Encarnação.

Assim, Jaeger nos mostra passo a passo como as categorias eminentemente (mas não somente) noéticas que constituíam a filosofia de Platão vão adquirindo uma coloração mística, sendo transformadas, na perspectiva da sobrenatureza agora afirmada, numa disciplina que, em essência, se pretendia uma *imitatio Dei*, e que amiúde se expressava em termos concretos como *imitatio Christi* (cf. p. ex. Jaeger, 1998, p. 129). Nesse novo contexto formativo, mudam os paradigmas de autoridade: os modelos a serem imitados deixam de ser os personagens da mitologia e dos poemas épicos ou as figuras não raro mistificadas de sábios, mestres e fundadores de escola,³³ e a filosofia é finalmente incorporada, com Clemente de Alexandria, ao “programa” educativo da nova religião (à sua *didaskalia*) a título de *propaideia* para uma nova disciplina,³⁴ algo que Orígenes, por sua vez, aconselha que faça o jovem discípulo Gregório Taumaturgo,³⁵ acrescentando, naquela que provavelmente é a primeira ocorrência do termo, que a filosofia assim incorporada deve ser vista como *ancilar* à doutrina da sabedoria do Cristo, exatamente da mesma forma que a geometria, a música, a gramática e a astronomia eram, anteriormente, segundo o programa exposto na *República*, ancilares à própria filosofia.

Essa nova disciplina a que a filosofia doravante deveria servir era para o cristão a *paideia* maior, divina – a *teologia* entendida em primeiro lugar como o estudo da Bíblia, um processo ulterior em relação à filosofia de assimilação a Deus. A sua autoridade, e com esta o seu potencial formativo, vinha exatamente daí, de seu caráter revelado, da crença de que o texto se fundamentava numa Sabedoria dispensada do alto, cujo garante era precisamente a ação do Espírito divino, expressamente nomeado no prólogo do Livro da Sabedoria como “O Espírito Santo da Educação”.³⁶ Estrutura-se, assim, sobre esse *axis* da revelação todo um novo universo

.....
³³ O caso de Sócrates, precursor de Jesus, parece ser uma exceção, mas na realidade não o é. Apesar de figurar em alguns escritos patrísticos como justo ou mesmo santo, a dignidade de Sócrates em relação à dignidade de Jesus era claramente inferior. O Sócrates rival ou igual de Jesus é sem dúvida alguma uma criação da nossa própria época, datando mais exatamente do Renascimento.

³⁴ Estrômatas I, 20. Para CLEMENTE, a *propaideia* filosófica vem do homem, enquanto a verdadeira *paideia* que é o cristianismo vem de Deus, sendo a teologia uma assimilação ao Deus vivo, não às “ideias” eternas ou qualquer outro princípio inteligível passível de ser plasmado por mãos humanas.

³⁵ ORÍGENES. Carta a Gregório Taumaturgo, I.

³⁶ Hagion pneuma paideias (Sb 1,5). Segundo Jaeger, é pelo fato de ter sido inspirada pelo Espírito Santo assim definido que Gregório de Nissa e muitos outros padres interpretam pedagogicamente a autoridade da palavra revelada, na medida em que, para eles, antes de ser lei (e na medida mesma em que é lei), ela é um instrumento de educação (JAEGER, 1998, op. cit., p. 130). A importância da autoridade de um modelo que se deseja usar como princípio formativo não poderia ser demasiadamente sublinhada. Segundo Jaeger, sem a crença férrea na realidade presente da inspiração divina, Gregório de Nissa (e, de resto, nenhum dos autores patrísticos) jamais teria se lançado ao estudo das Escrituras, uma vez que apenas o espírito é capaz de compreender o espírito.

de representações da *areté*, da nobreza humana e da *kalokagathia*, cuja continuidade em relação ao grande processo histórico da *paideia* grega é, com efeito, inquestionável,³⁷ mas cuja novidade se afirma igualmente com grande eloquência e a todo o momento se deixa ver. É o que acontece, por exemplo, com o Moisés retratado por Gregório de Nissa como *hypodeigma* máximo de virtude e perfeição humana. No que diz respeito exclusivamente ao aspecto lexical, o profeta de Israel é tão portador de *areté* quanto o fora o Aquiles de Homero, depois reinterpretado por Platão na figura idealizada do seu Sócrates; nada pode, entretanto, ser mais radicalmente diferente do que as virtudes que um e outro são, nas suas respectivas tradições, efetivamente levados a encarnar.³⁸ E assim se dava com todas as figuras ideais que faziam autoridade (isto é, que serviam de modelo) na *paideia* antiga, um fenômeno que testemunha de que maneira exatamente o cristianismo foi paulatinamente se apropriando das formas tradicionais do espírito grego para usá-las como receptáculos que deviam, como já disse um autor, ser “enchidos” de conteúdo cristão. De modo que, se o cristão em formação sentia-se obrigado a lançar mão de categorias nascidas num ambiente cultural que não raro lhe parecia hostil, ele ao mesmo tempo impregnava, com a sua nova fé, essas mesmas formas de uma sensibilidade capaz de subverter radicalmente o espírito que originalmente as animava.

De fato, a “estratégia” de conquista da hegemonia cultural – se era, com efeito, disso que se tratava – deu tão certo que este foi um dos principais motivos da perseguição promovida pelo imperador Juliano aos eruditos cristãos, a quem o monarca de triste memória proibiu de ensinar sob a acusação de duplicidade, na medida em que era inconcebível que realmente acreditassem no que estavam ensinando – as narrativas míticas de Hesíodo e Homero em que, à época, (ainda) se baseavam os estudos escolares.³⁹

A teologia da História

Falou-se de uma continuidade formal entre os dois modelos educativos. Com efeito, além de ser absorvida (alguns diriam: rebaixada) como *propaideia*, a filosofia tal como a representaram os gregos foi incorporada pelo cristianismo primitivo ainda de outro modo, no sentido teórico talvez ainda mais fundamental. Os primeiros autores cristãos, e, encabeçando a lista, ninguém menos do que Paulo (Rm 2,14-16), levados por razões incontornáveis de ordem histórica, viram-se na obrigação de prestar contas a todo mundo que os cercava daquilo que para eles era nada menos que um fato: como explicar os inegáveis avanços alcançados pelo espírito

³⁷ Como Jaeger faz, a meu ver com grande propriedade, toda questão de sublinhar. Segundo ele havia, em primeiro lugar, uma continuidade da forma “literária” da educação, garantida pela adoção da Bíblia como modelo, e depois das próprias categorias e metáforas referentes à excelência humana (ver Jaeger, 1998, p. 129).

³⁸ Gregório começa a sua obra definindo a perfeição da *areté* como “progresso”, num sentido radicalmente diverso do tradicional, de modo que a categoria é a mesma, mas o seu conteúdo é totalmente outro (NISSA, G. Vita Moïse. Paris: Éditions du Cerf [SC1bis], 2000, Prefácio, 6ss).

³⁹ Cf. HARL. M. “Église et Enseignement dans l’Orient grec au cours des premiers siècles”. In: Le Déchiffrement du sens. Études sur l’herméneutique chrétienne d’Origène à Grégoire de Nysse. Paris: Institut d’études Augustiniennes, 1993. p. 423.

humano no tempo anterior ao cristianismo e no ambiente exterior à história da salvação (i.e., fora da história de Israel)? Como integrar esse tesouro, que, com efeito, se referia aos primeiros frutos, às “primícias” da *paideia* antiga, à reivindicação de verdade última proclamada pela nova religião? Era possível que o Deus sábio e onipotente que encarnara em Jesus Cristo para trazer salvação ao mundo não tivesse nada que ver com a inquestionável parcela de sabedoria alcançada pelos pagãos?⁴⁰ Para os primeiros cristãos, tratava-se de uma questão e tanto. A solução apresentada por eles nós a conhecemos ao discutir brevemente, como fizemos, o modelo da teologia da revelação de Irineu que fala dos estágios sucessivos da revelação, tendo sido exatamente sob esse prisma que entendemos haver nascido a teologia da história no ambiente do cristianismo: as “verdades” que os autores viam presentes na sabedoria antiga (resultado de uma primeira revelação operada através das criaturas, uma revelação “cósmica”), por mais valiosas que fossem, eram, com efeito, apenas “sementes de verdade” (*logoi spermatikoi*, outra apropriação da *paideia* pagã, nesse caso específico da física estoica), antecipações, penhores da misericórdia divina que, sem jamais abandonar o gênero humano, viria a manifestar-se plenamente, inclusive enquanto sabedoria, apenas com o evento da Encarnação; na visão de Paulo e dos autores que se lhe seguiram, em parte verdadeiros e em parte falsos (ou, mais precisamente, portadores da verdade impura, eivada de falsidades, um *tópos* clássico nos autores dos primeiros séculos⁴¹), esses “avanços” (a palavra é de Jaeger) faziam parte do grande plano educativo da divina Providência, que veio preparando com sabedoria o gênero humano através das sucessivas idades do mundo, dispensando de modo correspondente as suas “economias” de salvação.

Para Jaeger, essa contingência, digamos, cultural e histórica (a saber, a necessidade do cristianismo de absorver e incluir as “verdades” das civilizações que o antecederam na sua afirmação de uma economia geral da salvação), aliada à perspectiva universalista que a nova religião adquiriu principalmente a partir de Paulo, explicaria a um só tempo o nascimento da teologia da história em ambiente cristão, a sua interpretação original segundo a chave da *paideia* e o não florescimento desse gênero de pensamento histórico em solo pagão.⁴²

Conclusão

Em seus aspectos gerais, é forçoso reconhecer que a explicação fornecida por Jaeger se afigura válida; parece, entretanto, haver outras razões concomitantes, também de ordem histórica e cultural, outras influências que dão conta do surgimento e desenvolvimento da noção

⁴⁰ Toda essa questão é levantada por JAEGER em 1998, op. cit., III, p. 56.

⁴¹ Como, por exemplo, em AGOSTINHO, Conf. L. VII e Civ. Dei. X, 3, 28-29; 31-32; XVIII, 41,2 e 3, onde, ademais, Agostinho diz que todas as sementes de verdade presentes na sabedoria pagã já eram do conhecimento do povo eleito, tendo sido “pregadas ao povo na Cidade de Deus [aqui Jerusalém] pela boca dos profetas sem argumentos nem disputas” (cf. também ibid. XIX, 1).

⁴² Jaeger, 1998, p. 93.

de *paideia* na articulação de uma teologia da história pelos primeiros pensadores do cristianismo. Essa segunda linha de influência que, no que diz respeito à formação de uma teologia da história entendida através das lentes do conceito de *paideia*, pode bem revelar-se como primeira em ordem de importância, chega ao cristianismo por meio da incorporação, mais antiga, do universo cultural e linguístico dos pagãos pelo judaísmo bíblico. Refiro-me principalmente à tradução dos livros da revelação hebraica (o Pentateuco) para o grego, levada a cabo pelos judeus helenizados de Alexandria em meados do século III a.C., a LXX ou *Septuaginta*, mas também às obras originais produzidas nesse mesmo ambiente e que posteriormente iriam ser incorporadas ao cânon das Escrituras cristãs.

A discussão da *paideia* como chave da teologia da história da *Septuaginta* deve ficar, entretanto, para outra ocasião.

Bibliografia

A BÍBLIA DE JERUSALÉM (BJ). São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO, S. *A Cidade de Deus*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 2 v.

_____. *Confissões*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

AQUINO, S. T. *The Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas*. Edição de William Benton e tradução dos padres da província dominicana de língua inglesa. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1978.

AREOPAGITA. Dionísio. *Obras Completas del Pseudo-Dionísio Areopagita*. Edição crítica e tradução de Teodoro H. Martin-Lunas. Madri: BAC, 1995.

ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque*. Tradução, apresentação e notas de Richard Bodéüs, Paris: Flammarion, 2004.

BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998.

BRENTON, Lancelot Charles Lee Sr. *The Septuagint Version of the Old Testament and Apocrypha: with an English Translation and Various Readings and Critical Notes*. London: Samuel Bagster, 1900.

DORIVAL, Gilles; HARL, Marguerite (ed.). *La Bible Grecque des Septante. Du Judaïsme Hellénistique au Christianisme Ancien*. Paris: Éditions du Cerf, 1994.

HARL, Marguerite. *Le Déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*. Paris: Institut d'études Augustiniennes, 1993.

IRINEU DE LYON. *Contre les heresies (Adversus Haereses)*. Paris: Cerf, 1984.

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Cidade do México: Fundo de Cultura Econômica, 1995.

JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

JAEGER, W. *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*. Ciudad de México: FCE, 2000.

LESSING, G. E. *Escritos Filosóficos e Teológicos*. Madri: Anthropos, 19902.

- LOUTH, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical tradition*. New York: Clarendon Press, 1981.
- MOREIRA, Gilvander Luís. *Lucas e Atos: uma teologia da história*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- NISSA, Gregório de. *Vita Moïse*. Paris: Éditions du Cerf (SC1bis), 2000.
- ORÍGENES. De Principiis. In: *Ante-Nicene Fathers, Vol. IV. Fathers of the Third Century*. Grand Rapids: W. M. Eerdmans Publishing Company, 2001 (1867 1. ed., 1886, 2 ed.).
- _____. Contra Celsus. In: *Ante-Nicene Fathers, Vol. IV. Fathers of the Third Century*. Grand Rapids: W. M. Eerdmans Publishing Company, 2001 (1867, 1. ed., 1886, 2. ed.).
- _____. Commentarium In Iohannes e Epist. Ad Greg. In: *Ante-Nicene Fathers, Vol. VIII*. Editado por Phillip Schaff e traduzido por Alan Menzies D. D.. W. M. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2001 (1867, 1. ed., 1886, 2. ed.).
- PLATÃO. *Leis (Laws)*. Tradução para o Inglês de Benjamin Jowett. New York: Dover Philosophical Classics, 2006.
- _____. *Gorgias and Timaeus*. Tradução de Benjamin Jowett. New York: Dover Philosophical Classics, 2003.
- _____. *A República*. Traduzida e apresentada por Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 1987.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 1994.
- SESBOÛÉ, Bernard (dir.). *História dos dogmas, I: o Deus da Salvação (Séculos I-VIII)*. São Paulo: Loyola, 2002.
- VVAA. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs (DPAC)*. Petrópolis: Vozes, 2002.