

Helenismo e cristianismo

Jean Brun



Muitos historiadores da filosofia pensam que a filosofia grega teria contribuído para “preparar” o cristianismo; não deixam de ressaltar o papel do platonismo, do aristotelismo, do estoicismo e do plotinismo entre os Pais da Igreja e entre teólogos como São Tomás de Aquino e tantos outros. Portanto, afirma-se naturalmente que, do helenismo ao cristianismo, existe uma continuidade na qual seria fácil de localizar os diferentes marcos.

Tal ponto de vista equivale a fazer do cristianismo um fenômeno socio-cultural cujas fontes podem ser encontradas no movimento das ideias ou no ambiente socioeconômico que lhe teria dado o início. Afirmações dessas retiram do cristianismo a Revelação, que lhe constitui o coração, e o situam no mesmo plano de mitologias ou religiões cujos especialistas praticam a fenomenologia ou a história. Além e acima de tudo, explicações assim não veem que, do helenismo ao cristianismo, há uma ruptura e não continuidade, e que o cristianismo nada tem a ver com uma filosofia que seria um produto da história, da qual ela comporia um momento.

Gostaríamos de sublinhar esquematicamente os diferentes pontos que permitem compreender que, do helenismo ao cristianismo, existe uma solução de

continuidade posta em evidência, aliás, pelo fato de que os gregos viram na mensagem cristã a invenção de um deus insano adorado por charlatães.

1. Uma primeira oposição fundamental se encontra no centro de todas as reflexões que gravitam em torno da noção de Verdade. As filosofias gregas são filosofias do desvelamento que permitem ao discípulo aplicado um acesso à verdade possibilitado por um saber ascensional que, no decorrer de diferentes etapas, conferirá a quem o tiver adquirido a contemplação da verdade. Repete-se com frequência, com o inoportuno Heidegger e a partir dele, que *alétheia* significa desvelamento e implica um ato intelectual que traz à tona o que estava oculto. Todo o problema consiste, pois, em eliminar as cortinas que nos mascaram a verdade e tirar os véus que nos impedem de vê-la. Para Platão, as duas principais cortinas que nos impedem de ter acesso à verdade são a sensação e a opinião, das quais devemos nos desfazer. Para Aristóteles, são os vícios de raciocínio e os sofismas que nos detêm no caminho que conduz à verdade, caminho sobre o qual Parmênides cantara em termos líricos. Quer coloquemos a ênfase nos erros de juízo, como fizeram os estoicos, quer a coloquemos nas superstições, como fizeram os epicureus, de toda maneira a posse ou contemplação da verdade é prometida ao filósofo que lhe poderá ter acesso graças a uma ascese intelectual que o conduz na boa estrada, ao longo de um percurso quase iniciático.

Por isso, estas filosofias do desvelamento têm um ponto em comum: todas afirmam que o homem é capaz de “identificar-se com Deus”, mesmo que seja só por um curto instante. A ideia e a fórmula correspondente se encontram em Platão e em Aristóteles, e mesmo entre os estoicos e os epicureus, para os quais o sábio é como um deus vivo sobre a Terra. Mas esta ideia chega a seu apogeu com Plotino. Seu discípulo e biógrafo Porfírio nos diz que Plotino, em repetidas ocasiões ao longo da vida, “viu”; como observa muito bem Henri-Charles Puech, o plotinismo é uma mística da imanência que se desdobra no contexto de uma metafísica da transcendência. Para Plotino, de fato, no trecho final do percurso ascensional o contemplador se torna semelhante à verdade ou ao Deus que ele contempla. Por isso, Plotino nos exige despojar-nos das escórias que escondem a bela estátua que somos, a fim de nós próprios nos tornarmos o Deus. Em tal filosofia, que teve importância considerável entre os teólogos da Idade Média, sobretudo por intermédio de Pseudo-Dionísio Areopagita, a salvação está presente, só se devendo tomar consciência dela; basta inverter o êxtase catastrófico da

processão, que nos faz passar do Uno ao Múltiplo ao nos precipitar na matéria e no mal, para eliminar esta queda, tendo em vista um êxtase ascensional que conduz à contemplação daquilo que está além da essência e da existência.

O homem pode, portanto, produzir sua “salvação” por seus próprios esforços, por causa da aquisição de um conhecimento purificador e salvador; ele não tem nenhuma necessidade de um intermediário, de um Mediador, nem de Graça. Neste ponto, Aristóteles, para o qual Deus move o mundo e o toca, não podendo ser por ele tocado, afirma, porém, que às vezes podemos nos identificar com esse Deus “separado”, nem que seja por um breve momento.

Esta concepção da verdade nada tem a ver com aquela que a mensagem cristã nos traz. Para o cristianismo, a Verdade não está nem no homem, nem fora do homem; é o homem que está na verdade, dela não sendo nem privado, pois foi criado à imagem de Deus, nem possuidor, pois é o ser da queda. Quando Pôncio Pilatos perguntou: “Que é a verdade?”, ele o fez enquanto cético desiludido que sabe que todos os filósofos pretendem dar uma definição da verdade sem, no entanto, conseguirem entrar em acordo entre si. A mesma questão poderia ser encontrada atualmente na pena dos partidários da filosofia analítica ou de algum discípulo de Wittgenstein. De bom grado, eles definiriam, portanto, a verdade como a expressão de uma coerência lógica intra- ou interproposicional; quanto aos positivistas, eles fariam da verdade um sistema de fórmulas dedutivamente demonstradas e experimentalmente provadas.

Mas é possível imaginar que a questão: “Que é a verdade?” foi bradada, à maneira de Nietzsche, como um grito de desespero à espera de uma resposta totalmente diferente daquela proposta pelos lógicos ou pelos eruditos. Quando Jesus falava, costumava utilizar a fórmula: “Em verdade vos digo”; quando nomeou seus discípulos, disse que eram “da verdade”. A verdade é, pois, o que faz o homem, mas o que o homem não pode fazer; o homem não lhe é nem o inventor nem o autor, mas deve ser-lhe a testemunha. Tal mensagem não se encontra em parte alguma nas filosofias gregas.

2. As filosofias gregas são filosofias da interioridade que pensam que a verdade se encontra no homem, mas que ele a esqueceu e não sabe mais como encontrá-la. É preciso, pois, um guia que o leve pela mão para o interior de si próprio, até ao ponto em que ele redescobrirá o que as águas do Lete tinham há muito encoberto. É assim que Sócrates compara seu trabalho ao de sua mãe, a parteira

Fenarete, dizendo que sua tarefa é fazer com que seu interlocutor encontre a verdade oculta que se ocultava em si mesmo. Por isso, Sócrates não cessa de afirmar que “aprender é rememorar” e que o saber é reminiscência; assim, Sócrates pode fazer sua a célebre máxima inscrita no frontão do templo de Delfo: “Conhece-te a ti mesmo”.

As Escrituras, pelo contrário, não cessam de nos alertar contra todas as enganosas aparências do verdadeiro que poderíamos extrair de uma reflexão sobre nós mesmos: “Cuida, então, para que a luz que há em ti não sejam trevas”. Para um Plotino, por sua vez, que se situa explicitamente nas antípodas do cristianismo, trata-se de mergulharmos em nós mesmos, certamente não para nos afirmarmos como indivíduos, mas para descobrirmos a fonte da luz interior capaz de nos ligar ao Uno, que nos libera dessa individualidade. No cristianismo, a luz vem a nós quando Deus ilumina, mas nós somos incapazes de acendê-la por nossas próprias forças e, consequentemente, toda oração é um apelo à libertação. Se o êxtase plotiniano pode conduzir ao iluminismo que leva o indivíduo a pensar que ele, finalmente, tornou-se Deus, a iluminação da mensagem cristã faz nascer um novo homem, e o “caminho de Damasco” nada tem a ver com um percurso iniciático qualquer enchendo o sábio ou o místico com as bênçãos do conhecimento iluminante.

3. A concepção grega da verdade, bem como a ideia segundo a qual o saber é uma reminiscência que nos permite encontrar a fonte perdida, acabam por definir a virtude como saber. Sem dúvida, Sócrates não cessa de denunciar as pretensões dos sofistas, para os quais a virtude era uma habilidade que eles bem fingiam ensinar da mesma maneira que a arte da retórica; contudo, Sócrates repete sempre que “nada é mau voluntariamente”. Se o mau se desvia do Bem, é porque o ignora; basta, portanto, esclarecer-lhe para que, guiado por um saber iluminador, ele se separe desse mal que era apenas a paga de sua ignorância.

Aqui começa a arraigar-se a ideia segundo a qual *omnis peccans est ignorans* [todo pecador é ignorante], ideia que se acharia em Descartes, para quem bastará julgar bem para fazer bem. Kant virá a adotar por um tempo o mesmo ponto de vista, pensando que uma boa pedagogia e uma boa política devem conseguir livrar os homens dos males que sofrem e que são da competência de uma terapêutica dispensada por um saber corretamente aplicado. Mas, logo em seguida, ele virá, enfim, a abandonar este otimismo que equivale a pensar que a salvação pode

ser produzida pelas obras, daí chegando a considerar o “mal radical” que muitos jamais lhe perdoaram.

Kierkegaard muito admirava a Sócrates, mas repreendeu-lhe este otimismo do saber, totalmente indiferente ao problema da tentação e do mal radical. Encontramos em São Paulo (Romanos 7) uma célebre passagem que Racine admiravelmente traduziu em um de seus *Cânticos espirituais*:

*“Ai! minh’alma contra mim clama,
Onde encontrarei a paz?
Quero, e meu querer se liquefaz:
Ela quer; mas ó miserável lama!
Sem fazer o bem que ama,
É o mal que odeio que faz.” (Trad. Marcelo Consentino)*

O helenismo deixou de lado todo um aspecto da condição humana, tamanha sua confiança no homem e nos recursos do conhecimento. Encontraremos prolongamentos modernos de seu ponto de vista nesses pelagianismos tecnicistas para os quais o mal se reduz a uma doença que é da competência de técnicas salvadoras capazes de exercer sua eficácia no domínio econômico, social, político e pedagógico. Daí, provêm aquelas histerias que tomam os salvamentos por Salvação, que reduzem a Miséria à pobreza e que pensam somente em termos de bens a adquirir ou distribuir.

4. A identificação possível do homem com Deus, graças a um saber que permite desvelar a verdade oculta e devê-la de frente, está no ponto de partida das autodivinizações do homem que secularizará a ideia de Deus, para afirmar com Feuerbach que “não há outro deus para o homem, senão o próprio homem”. Tais deificações da humanidade foram reforçadas pelos sociologismos que levam a uma antropologização implícita do Messias, a uma socialização de Deus e a uma divinização do coletivo. Por razões publicitárias, políticas e epistemológicas, afirma-se de bom grado hoje em dia, segundo e em seguida a Diderot, que “a vontade geral não erra jamais” e que milhões de pessoas não podem enganar-se. Tanto é assim que estes universais modernos que são a Sociedade, a Humanidade, a Raça, o Partido, a Classe, o Plano etc. tornaram-se novos Moloques aos quais os homens são sacrificados nos altares da Economia, da Ciência, da Técnica e do Progresso.

Como bem salientou Kierkegaard, Cristo se dirigia a todos, mas nunca à multidão, pois a multidão grita sempre, e agora mais do que nunca: “Viva Barrabás!”. Kierkegaard especifica justamente que o homem é o único ser vivo do qual se pode dizer que o indivíduo vale mais do que a espécie. Não se trata aí de apelo a um egoísmo insuportável, mas de afirmação inspirada pela parábola da ovelha perdida. Hoje, ninguém se importa com a ovelha perdida; os guias profissionais só se interessam pelo rebanho. Eles afirmam que o rebanho precisa do pastor, quando, na realidade, são nossos modernos pastores que precisam do rebanho.

5. Tal é a razão pela qual se pode opor o helenismo e o cristianismo em outro ponto essencial, como já o fez de modo notável Anders Nygren. O amor (Eros), caro à filosofia grega, nada tem a ver com o amor (ágape) de que nos falam as Escrituras. No Banquete, Platão nos explica claramente que o amor se dirige não a pessoas, mas a qualidades, das quais estas são as depositárias; segundo ele, ama-se alguém por causa de sua beleza, sua inteligência etc. Mas, como dirá mais tarde Pascal, se alguém me ama por causa de minha beleza ou de minha inteligência, será mesmo que me ama? Não, pois a doença pode fazer desaparecer estas qualidades sem matar a pessoa. O amor descrito por Platão é um amor essencialmente desencarnador que não vê no outro nada além de um suporte, convenientemente tido como efêmero, para dádivas preciosas.

A ágape cristã nada tem a ver com um amor desses; Jesus não ama alguém por este ser amável; o amor que ele lhe traz é um amor-dádiva, um amor gratuito. Como escreve santa Teresa d'Ávila em um belíssimo poema místico onde ela canta o amor divino:

*“O nada, tu unes ao ser infinito
E, sem escamoteá-lo, tu o transformas;
Nele nada achando digno de seu amor, tu o amas.
Por ti, nosso nada vira grandeza”.*

6. Somos, assim, levados a sublinhar uma nova diferença radical entre o helenismo e o cristianismo. Em grego, não existe palavra que permita traduzir exatamente a palavra “pessoa”. A filosofia grega reflete sobre o indivíduo enquanto pertencente a um todo que o engloba, quer este todo se chame a Natureza, quer se chame a Cidade. A física estuda as relações dos indivíduos entre si e as relações

que os ligam aos diferentes conjuntos dos quais fazem parte; por isso, a física aristotélica, assim como a lógica do mesmo filósofo, baseia-se em classificações. Quanto à moral e à política, elas estudam as relações que devem unir os cidadãos, na medida em que cada um pertence a um grupo social definido por uma língua, deuses, monumentos e história. A noção de pessoa, noção eminentemente cristã, não está no princípio das considerações sobre a parte e o todo. A pessoa é da incumbência do sagrado, pois ela carrega em si a assinatura da criação, a imagem de Deus segundo a qual ela foi criada. Quem diz pessoa não diz, portanto, somente leis físicas ou jurídicas, mas respeito e amor, ideias absolutamente desconhecidas dos gregos. Que Jesus tenha dito ao bom ladrão com o qual, e não apenas ao lado do qual, ele morreu, que eles se encontrariam no reino do Pai, era ininteligível para um grego.

7. Atenas e Jerusalém diferem profundamente em outro ponto que Lev Chestov destacou com muita propriedade. Entre os gregos, os próprios deuses são submetidos às leis inexoráveis do Destino, que são impotentes para mudar; então, existem acima deles forças com as quais devem contar e às quais não podem opor-se; encontrar-se-á a mesma ideia no nível da ética, quando, no Eutífron de Platão, Sócrates diz que o santo não é santo porque os deuses o amam, mas que é precisamente porque o santo é santo que os deuses o amam. Uma ideia vizinha, herdada do helenismo, reaparece nos teólogos da Idade Média que afirmavam que a onipotência de Deus não podia, todavia, fazer com que aquilo que havia sido não houvesse sido. Mais tarde, Leibniz racionalizará tal posição, submetendo o teológico a uma espécie de Lógica absoluta: Deus não pode fazer que $2 + 2$ não sejam 4, ele não pode criar vales sem criar, ao mesmo tempo, montanhas; Leibniz chega até a dizer que Deus não é o autor de seu próprio entendimento. Assim, ele tomou explicitamente o contrapé do ponto de vista de Descartes, segundo o qual Deus era o livre autor das verdades eternas: Deus poderia ter feito com que $2 + 2$ não dessem 4, ele teria, pois, criado um mundo diferente e nos teria dotado de um entendimento pelo qual tal proposição fosse verdadeira; Descartes se recusa a sujeitar Deus às leis de um Estige, por mais que fossem de essência racional.

Como o sublinha justamente Lev Chestov, em seu brilhante *Athènes et Jérusalem* (1937), as Escrituras nos mostram que Deus pode fazer que o que foi não houvesse sido: o Senhor dá a Jó todos os filhos e todos os bens que tinha perdido; Jesus ressuscita a Lázaro. Para Deus, não há tempo irreversível, nem

Verdade transcendente à qual ele próprio estaria submetido; a Ressurreição e a Redenção triunfam sobre o tempo, ou seja, triunfam enfim sobre a morte. À luz de Occam, Lutero, Pascal, Kierkegaard e Dostoiévski, Chestov mostra que a Bíblia nos ensina que nada é impossível para Deus.

Se isto nos permanece ininteligível, é precisamente porque somente os ídolos que forjamos nos são comprehensíveis, pois eles só repetem aquilo que nós lhes ensinamos; por isso, nós os preferimos à Palavra de Deus: “O saber não liberta o homem, mas o torna escravo, entregando-o ao poder de verdades tão invencíveis quanto o Estige e tão petrificantes quanto o Estige. É somente ao superar em si a soberba (não o orgulho, mas o falso orgulho) — *bellua qua non occisa homo non potest vivere* [essa besta-fera com a qual, enquanto não for morta, o homem não consegue viver] — que o homem adquire a fé que desperta seu espírito adormecido. É o que significa a sola fide de Lutero. Ele, assim como Pascal, vem na linha direta de Tertuliano, que tinha renegado todos nossos *pudet, ineptum, impossibile*, e de Pedro Damião, que, seguindo as Escrituras, teve a audácia de ver na *cupiditas scientiae*, na avidez com a qual nossa razão aspira às verdades gerais e necessárias (isto é, tão inexoráveis quanto o Estige), a fonte de todos os males e de todos os horrores da vida terrena”. Assim, Kierkegaard, para quem a fé ultrapassa todas as evidências, deixa o professor Hegel para ir até Jó e para afirmar que o começo da filosofia não é o espanto, como não cessavam de dizer Platão e Aristóteles, mas, sim, o desespero. Deus triunfa sobre tudo, não por simples poder, mas por amor.

8. É por esta razão que os gregos permaneceram profundamente estranhos à ideia de Criação. O Deus grego é um Demiurgo, um arquiteto que trabalha uma matéria já existente e que a organiza segundo finalidades múltiplas. É por isso que se acha em Aristóteles o esboço de uma filosofia da técnica, ou mesmo de uma filosofia do progresso, pontos que foram muito pouco destacados.

Aristóteles critica, de fato, seu mestre Platão, para quem o homem permanecia o mais desfavorecido dos seres vivos; Aristóteles insiste nesta ideia de que o homem tem sobre os animais o privilégio exclusivo de possuir uma mão que a natureza lhe deu, pois ele era o mais inteligente dos seres. Ora, esta mão lhe permite exercer funções múltiplas: pegar, apertar, modelar, tirar, empurrar — em suma, apropriar-se da natureza para vencê-la e modificá-la; por isso, Aristóteles diz que a mão é “a ferramenta das ferramentas”. Vê-se aí um ponto de vista essencial e novo, pois todos os instrumentos, todas as futuras máquinas, não serão nada

além de projeções orgânicas da mão humana, à qual elas darão funções e poderes amplificados, tão ricos que Descartes nos convidará a “nos tornarmos como senhores e donos da natureza”.

Sendo assim, Aristóteles não vê mais no tempo o que leva todas as coisas rumo à decadência e rumo à morte, ideia familiar aos gregos, que sempre ligavam o devir e a corrupção; com Aristóteles, o tempo se torna o “benévolο auxiliar” das ações humanas, e o Estagirita insiste até mesmo na ideia de que nossas obras vêm se juntar àquelas de nossos predecessores, que, por sua vez, as completarão. O tempo, portanto, não é mais o que desfaz o homem, mas, sim, o que o faz, à sua maneira sendo ele também um demiurgo.

Esta linha de força, que, repetimos, tem sua fonte no aristotelismo, conduz aos prestígios do fazer e à ideia de uma salvação pelas obras, à qual nos submetem hoje todas as tiranias. As aplicações da técnica tornaram-se tão espetaculares e tão tentaculares que pensamos cada vez mais que tudo depende do fazer e que o ser nada mais é do que a soma de suas ações. A pergunta: “O que se deve fazer?” transformou-se não no signo de uma preocupação com a eficácia, mas na marca de uma preguiça intelectual profunda; ela nos leva, com efeito, a pensar que tudo depende de reparadores especializados aos quais resta apenas confiar a nós próprios, pois eles sabem o que deve ser feito. Nós pensamos em termos de “panes” e de “consertos”, esperando passivamente que técnicos habilidosos nos consertem psicologicamente, socialmente, economicamente, existencialmente, ontologicamente.

É por isso que nos lançamos nas mãos dos pilotos do tempo e dos engenheiros da história. Em todos os domínios, esperamos que se nos deem receitas acompanhadas de suas instruções. Vê-se aí uma atitude essencialmente pagã que investe o saber e o poder de virtudes mágicas salvadoras.

Isto não deve, naturalmente, nos levar a concluir que não devemos fazer nada; devemos somente compreender que, se a ação é necessária, ele não é suficiente e, muitas vezes, permanece até mesmo irrisória. A grande poetisa Marceline Desbordes-Valmore relata um drama em termos bastante simples: “Ele não amava. Eu amava”. O que fazer num caso parecido? Não há nada a fazer; o homem não tem o poder de fazer nascer no coração do outro um amor que ali não se encontra. O que fazer a alguém que chora a morte de um pai ou amigo, que se desespera no remorso aonde o afunda a lembrança de um erro cometido? Não há nada a fazer. Tais situações-limites não são da competência de nenhuma terapêutica

humana, e tanto o saber quanto o fazer não podem constatar nada além de sua impotência fundamental diante da Graça e do Amor.

No fundo, um dos primeiros idólatras do fazer foi Simão Mago, que estava disposto a pagar para que lhe ensinassem a “fazer” milagres; ele estava em busca da receita, do “truque” supremo, e esperava que alguém competente lhe transmitisse o saber adequado. Hoje, o *homo technicus*, herdeiro direto da promessa e do programa: “Vós sereis como deuses”, é ao mesmo tempo o Prometeu e o Sísifo do fazer. Nós podemos e devemos curar doenças de ordem física, econômica ou social, mas não podemos curar a própria existência: não há nada a fazer para nos curar da vida.

Entre os gregos, o prestígio do fazer não se encontrava no cerne de uma técnica ainda balbuciante e deveras elementar, na medida em que ela desconhecia os procedimentos que permitissem desencadear a energia, acumulá-la e transportá-la, na medida em que ela desconhecia o motor; porém, tal prestígio coroa tudo que diz respeito à escatologia na mitologia grega. Um ensinamento mais ou menos secreto tinha, de fato, por pretensão dar a conhecer ao vivo qual deveria ser a sua conduta após a morte, quando entrasse no Reino do Além, devendo-se deixar guiar pelos espíritos psicopompos.

Em conclusão, poderíamos dizer que, se muitos teólogos e filósofos pensaram o cristianismo a partir de moldes intelectuais legados pelos filósofos gregos, assim também, muitas vezes, conceitualizaram e sistematizaram o cristianismo, secularizando-o. Na medida em que o cristianismo traz a Mensagem da Revelação pelas Escrituras e pela Encarnação, ele fala ao mundo e no mundo, mas não com a voz do mundo. Não obstante, o mundo quer dar sua revanche, ao mesmo tempo que, por não recusar pura e simplesmente o cristianismo, tenta domesticá-lo. Neste sentido, o pensamento grego lhe foi útil, mas ele não viu que a Revelação cristã não tinha nada a ver com um desvelamento da Verdade.

A essência da história e da ação, programadas pelo Desejo do homem de refazer o Éden, pode ser condensada nesta fórmula: retiramo-nos rumo a, para esquecermos que fomos retirados de. Retirado do Paraíso, o homem quis dar sua revanche, buscando retirar-se para o Paraíso. É por isso que nós nos empenhamos em angelizar as partidas ao grito de “*Marchons ! Marchons !*”,¹ pois entendemos

¹“Marchemos! Marchemos!”, alusão a verso do refrão d’*A Marselhesa*, o hino nacional da França. [N. do T.]

cada partida como o começo de uma realizadora marcha adiante, plena de promessas salvadoras. Esquecemos, pois, que estas partidas são igualmente egressões ou saídas de... É assim que o homem constrói estradas de todo tipo, a fim de fazer da história a via real rumo ao que está para além da própria história; em outras palavras, exigimos à história que nos livre da própria história e nos conduza ao seu “fim”, invocado como o termo que executará a síntese dos contraditórios e porá termo a todas as alienações. Nem o templo de Delfo nem os Mistérios de Elêusis poderiam nos ensinar os meios de construir essa Jerusalém celestial que nossas mãos humanas são incapazes de edificar.

Traduzido por Djair Dias Filho.

* Originalmente publicado como “Hellénisme et Christianisme”,
Hokhma 41 (1989), pp. 1-11.



Jean Brun

Sobre o autor

Foi professor na Faculdade de Letras e Filosofia da Universidade de Dijon.