

A recepção cristã do platonismo

Joaquim José de Moraes Neto¹

RESUMO

A expansão do cristianismo nos seus primeiros séculos não foi de forma alguma um processo unilateral, pois ao mesmo tempo em que ocorreu a sua expansão, ele foi também reinterpretado pelas categorias da cultura daquele entorno, em especial as categorias derivadas da tradição platônica. Este artigo destaca a importância desta tradição e sua influência nas discussões trinitárias e cristológicas dos primeiros séculos do cristianismo.

PALAVRAS-CHAVES

Platonismo, Neoplatonismo, Trindade, Cristologia.

ABSTRACT

The process of expansion of Christianity in the first centuries wasn't in any way a unilateral one. At the same time Christianity spread out it was also reinterpreted by the categories of that environment, especially those platonic ones. So, this article highlights the relevance of the platonic tradition and its influence in Trinitarian and Christological debates of the first centuries.

KEYWORDS

Platonism, Neoplatonism, Trinity, Christology.

¹ Joaquim José de Moraes Neto é bacharel em teologia e maîtrise pelo Institut Catholique de Paris – Centre d'Études et Recherches, doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor de Filosofia Antiga e Medieval na Universidade Estadual de Londrina (UEL).

Entre as diferentes filosofias que existiram na Antiguidade, o platonismo é o referencial que mais impôs uma marca para a teologia cristã. Não podemos falar da influência do platonismo sobre o cristianismo, mas sim de um processo de recepção e assimilação que formam a história da influência das ideias platônicas no cristianismo.

Desde o segundo século de nossa era, o pensamento cristão primitivo sentiu-se mais próximo do platonismo do que qualquer outra escola filosófica da Antiguidade. Isto acabou acontecendo porque a ideia de um Deus “espiritual” único, que sendo diferente do mundo sensível, é ao mesmo tempo criador deste mesmo mundo. Por outro lado, o estoicismo, que foi a escola filosófica de grande influência no mundo cultural romano-helenístico do segundo século, concebia Deus como sendo o logos que de certa maneira anima o mundo material. Além do mais, este logos seria imanente ao mundo. Entre seus ensinamentos poderíamos encontrar a ideia de providência. Só que a concepção de providência estava vinculada com a noção de destino, porque os estóicos não conheciam uma divindade transcendente ao mundo, e também não conheciam a ideia de criação. Já a escola de Epicuro polemizava tanto contra a ideia de providência quanto contra a ideia de destino. Afirmava que os deuses entregavam-se inteiramente ao desfrute de sua felicidade, alheios a toda preocupação em relação ao homem e ao mundo material. Diversamente desta concepção os platônicos concebiam Deus, afirmando-o como sendo um ser espiritual e eterno, deram a Deus a característica de um espírito elevado acima do mundo sensível e que poderia muito bem acoplar-se à ideia de providência desenvolvida pelos estóicos. Esta concepção aproximava-se muito da ideia bíblica de um Deus criador. Além disso, a filosofia platônica oferecia a oportunidade de encontrar-se novamente com a ideia de criação presente na narrativa mítica que o Timeu oferecia do processo do Demiurgo. Demiurgo que dava a forma ao universo, configurava o mundo visível a partir da matéria informe. Na Idade Média os pensadores cristãos e judeus, ao lerem as passagens sobre o Demiurgo, achavam-nas muito parecidas com o relato bíblico da criação, resultando daí as dificuldades para transpor as diferenças e as contradições de uma leitura ideológica tanto de Platão quanto do texto bíblico.

O caso do *Timeu*

Platão supõe como existente desde sempre três classes de entidades reais e distintas: (1) O Mundo das Ideias que é perfeito e imutável (*Timeu* 27 d). Debaixo das ideias existe o Demiurgo, ser divino, inferior às ideias e contemplador destas idéias. (2) Mas existe também a Matéria, que por sua vez é mutável. Nela, agitam-se os elementos em completa desordem (*Timeu* 27 d, 28 a-c, 29 a-b). (3) Entre as duas primeiras classes, separando-as, existe o espaço, lugar vazio que servirá para o Demiurgo colocar e distribuir suas obras segundo seu ato criador e modelador da massa caótica. Esta breve explicação nos deixa entrever que no *Timeu* existe o conceito de uma criação ex-nihilo, muito embora trate-se simplesmente de uma ordenação de elementos já existentes e eternos. Grosso modo poderíamos dizer que a função do Demiurgo seria introduzir uma ordem na desordem do elemento material, modelando-o conforme a imagem da Ideia.

Podemos perguntar se realmente existe uma relação entre o Demiurgo do *Timeu* e o Deus criador dos escritos vetero-testamentários. A resposta a esta interpretação deve inicialmente ter como referência os traços que diferenciam o Demiurgo platônico do Deus criador da tradição judaico-cristã. O Demiurgo situa-se diante da matéria com o objetivo de dar-lhe forma. Durante este processo concentra-se sobre modelos primordiais: as ideias, pois é em ressonância a elas que ele irá configurar o cosmos visível (*Timeu* 28 c 5-29 a). O texto do *Timeu* diz que “todas as coisas deste tipo são sensíveis e tudo aquilo que é sensível e aprendido pela opinião é submetido ao devir e ao nascimento” (aitios tinos ananken einai genesthai). A submissão à qual o texto faz referência vem expressa enquanto ananken einai genesthai. A primeira indica uma necessidade da qual provém o esforço para se colocar algo em movimento. A segunda refere-se ao nascimento enquanto ação. Nestes termos ele é muito mais um termo substantivado do que uma variação verbal no texto platônico. Isto significa que estamos considerando a ação de um sujeito. A ação do sujeito aparece na sequência do texto como “autor e pai” do universo. É assim a figura do Demiurgo. Platão especifica que “se o mundo é bom e se o operário é bom, é claro que ele fixa seu olhar sobre um modelo eteno”.

No Fédon 78 c vemos presente a oposição entre as ideias e o mundo daquilo que está por ser conhecido pelos nossos sentidos. Trata-se do ponto de partida das explicações do Timeu sobre a formação do mundo visível pelo Demiurgo (27 d 5-7). Este ponto de partida é o modelo do qual fala o texto do Timeu. A estrutura gramática que Platão utiliza nos demonstra que existe um paradeigmaton. Paradigma (paradeigma) no genitivo representa um complemento possessivo, limitado e circunstancial da ação do Demiurgo. A posse que caracteriza o modelo é a qualidade ideal (a ideia) através da qual será criado um determinado ser.

O nascimento do conceito de ideia em Platão tem suas raízes na noção socrática da areté². Na verdade, a noção de areté vai além do significado que lhe foi dado como virtude. Platão fala da areté de cada elemento, de cada um dos objetos na República 601 dss: “a qualidade, a beleza e perfeição de cada utensílio” [...] “Grande é a necessidade para quem se serve de cada coisa...” Importante nesta concepção de Platão é que a palavra virtude não significa o rendimento do objeto enquanto bondade ou justiça, mas sim a eficácia ou a qualidade que capacita um objeto para desempenhar uma função específica. Trata-se aqui do valor essencial de um objeto, no entanto este valor tem uma função prática e específica. No Górgias temos esta situação quanto Platão fala dos arquitetos e dos construtores de navios (503 e). Cada um deles coloca em lugares determinados as peças, forçando-as a se adaptarem umas às outras até que toda a obra fique composta em ordem e beleza. Isto equivale a definir ou a conhecer o eidos (essência) de cada coisa, pois assim encontraremos a verdade de cada coisa. Mas a referência principal da areté foi o homem como ser social imerso no meio social, ou seja, a polis. Da mesma maneira que enquanto oposta à virtude, a maldade moral significa a negação da essência da alma, a virtude é a realização desta mesma essência. Este princípio oriundo da virtude dá forma à justiça que, segundo a República 433-434, consiste em que “cada um

² Cf. PANNEMBERG, Wolfhart. **Theologie und philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. Quanto ao texto de Julius Stenzel, já bem mais fundamentado que o de Pannemberg, cf. **Studien zur Entwicklung der platonischen dialektik von Sokrates zu Aristoteles**, 1917 (1963).

tenha posse do que lhe pertence e a execução daquilo que lhe pertence”. Podemos aplicar esta noção de justiça às três partes da alma do homem. Segundo Platão, nossa alma tem três partes que agem em íntima união. A harmonia entre elas gera a virtude. Cada uma destas partes está identificada com uma parte do corpo. Assim, portanto, temos a cabeça onde habita o raciocínio; ele atinge sua perfeição na sabedoria. A fogueira reside no peito e encontra sua perfeição na valentia, enquanto o apetite está no ventre e é aperfeiçoado através da moderação. Platão transpõe para a vida na polis esta divisão da alma, identificando os negociantes, os guerreiros e os conselheiros. Cada um deles com suas virtudes específicas e constituindo a alma ética da organização social (República 441-445, 396 b-d). É assim que o conceito de justiça realiza-se como o ápice da realização do indivíduo e da polis.

Resta detectar no interior desta exposição a origem da virtude, o caráter de separação que existe entre ideia e realidade. Na verdade, este questionamento poderia ser traduzido da seguinte maneira: como posso ter acesso à ideia e como trazê-la para a realidade? Sem querer simplificar a solução podemos pensar que o problema assim formulado desconsidera uma passagem do Fedon 69 bss., onde o problema é colocado na conciliação entre o eterno e o finito, ou seja, aquilo que parece temporalmente. A noção de virtude está presente naquilo que é eterno. Vemos isto no mito da parelha alada (Fedro 246 a-250 c). A alma que vivia uma vida divina entre os deuses, viu-se projetada num corpo em consequência de uma culpa. Neste sentido, o mito traduz a ideia que a alma é semelhante a um carro alado puxado por dois cavalos. Enquanto os cavalos dos deuses são bons, os cavalos das almas dos homens são diferentes: um é bom, o outro é mau. Com isso, o condutor, que é a razão, tem dificuldades para guiá-los.

Neste mito, as ideias ou entes imutáveis são caracterizados como aquilo através do qual os deuses são eternos. O texto fala numa ideia de Deus, vivo e imortal que possui uma alma, que também possui um corpo, mas todos unidos numa eterna duração (Fedro 247 d). A inteligência divina se alimenta do conhecimento daquilo que é verdadeiro. Esta característica é compartilhada com a definição do demiurgo no Timeu (27 c), onde se diz que o criador e pai do universo manteve seu olhar dirigido para aquilo que é imortal quando criou o cosmos (29 a). Aquilo

que se designa como imortal são as ideias da forma das coisas visíveis (28 a). É por isso que a escola platônica posterior identificará o demiurgo³ com a inteligência divina. No Sofista e no Político o esboço do deus-demiurgo toma forma. Ele está situado entre dois mundos: o ideal e o sensível. O demiurgo está no mais alto lugar do mundo físico como uma espécie de governador (Sofista 265 c-266 b). É o ser que ordenou o mundo político (Político 269 a-273 d). Ele age sobre a “substância” do mundo. Conforme o Filebo, este demiurgo é rei dos céus e da terra, governa e utiliza como quer todas as coisas (28 c-d). É assim que podemos deduzir que o Noos é divino. Esta concepção está estreitamente ligada com a teoria das ideias. O mesmo processo acontece com a noção de alma tal qual a encontramos no Timeu 34 b. Fala-se de uma alma do mundo ou alma cósmica que é implantada por Deus eterno no Deus em devir. Isto significa que além de ser a mais antiga de suas criaturas (34 c), é ela quem deve governar o cosmos visível. Não é possível entender a ideia platônica da alma do mundo se não considerarmos que Platão concebia a totalidade do cosmos como um ser animado (37 c-d). Esta consideração está alicerçada na noção platônica de que o movimento corpóreo possui sua origem na alma⁴ porque ela se move a si mesma, enquanto todo movimento corpóreo tem uma origem distinta do corpo em movimento. A consequência disto é que a alma que se move a si mesma também é causa de todo movimento corpóreo. Esta é a razão que nos permite entender porque Platão postula um princípio anímico do movimento cósmico, representado, por um lado, na figura da alma do mundo e, por outro, na figura de uma multiplicidade de almas que

³ Em seus primeiros diálogos Platão conserva, sem modificar, o conceito grego tradicional dos deuses. Nos diálogos da maturidade já aparece o conceito de uma divindade pessoal, dinâmica, inteligente, ordenadora, distinta das Ideias e, de certa maneira, oposta a elas. No Fedro 246 a-d temos a figura de Zeus organizando uma grande procissão dos deuses e das almas. Já na República aparece o demiurgo pessoal, mas sem interferir ou exercer influência sobre o sistema (530 a). É no Timeu que a necessidade de explicar a origem e a ordem do mundo leva Platão a definir as características desse Deus. Ele é inferior às Ideias e organizador do mundo físico. Trata-se de um novo mito inventado por Platão para explicar a existência do Universo sensível carente de razão de ser.

⁴ Cf. **Fedro** 245 c; **Leis** 891c-899 d.

animam os corpos celestes gerando seus movimentos: a alma dos astros ou deuses (Leis 899 d).

O Timeu apresenta o demiurgo como o criador tanto da alma do mundo como do resto dos deuses (40a-41a). Em outras passagens, este princípio carece de fundamentação (Fedro 245 d; Leis 896 a). Esta diferença acabou por dar lugar a diferentes interpretações entre os platônicos. A solução mais comum diz que é necessário distinguir a alma carente de princípio e unir ao Noos a pluralidade de almas unidas à matéria (Leis 897 b). É assim que a alma passou a formar parte do divino, resultando no surgimento da doutrina dos três princípios para todas as coisas: o Noos, as Ideias e a Alma. Esta posição é uma característica doutrinal anterior ao neoplatonismo.

O neoplatonismo plotiniano irá substituir esta trilogia por outra. Para ele, os três são princípios são: o Uno, o Noos e a Alma. As Ideias desaparecem como magnitudes independentes do ser, mas estarão vinculadas à noção de Noos. O conhecedor e o conhecido são inseparáveis. O resultado é que acima do Noos, que é caracterizado pela distinção entre o que conhece e o que é conhecido, está o Uno. Estamos diante de uma reinterpretação de Platão.

Platão, na última fase de sua obra, deu a seu pensamento uma formulação mais rigorosa, e para isto recorreu a uma teoria matemática do nascimento do mundo. A causa primeira é considerada como sendo a unidade. A partir dela e através da multiplicação os números vão se formando (Fil. 14 c), cada um deles corresponde às ideias. A distinção entre eles é feita pela soma ou pela subtração, ou seja: cada número é o que é por não ser nem mais nem menos aquilo que é. Os números têm sua gênese no aoristo dyas (díade indefinida), transposição do mais e do menos. Esta “díade” tem uma ligação com a matéria informe a partir da qual o demiurgo, no Timeu, ia dando forma às coisas. Por outro lado, a unidade a partir da qual tudo procede é correspondente ao Bem, que é, segundo a República (508 a), a Ideia das Ideias.

Assim, a escola platônica vai se concentrar dividida no que se refere à questão do Uno. Afinal, este Uno além de ser idêntico ao Bem, é também idêntico ao Noos. Esta posição fará com que alguns seguidores de Platão considerem as ideias uma realidade independente do Noos⁵.

⁵ Fedro 97b ss; E 99c.

Esta perspectiva de interpretação será mais tarde recolhida por Plotino. Diante da crítica aristotélica às Ideias de Platão, este posicionamento representará um avanço, pois permitirá solapar a crítica de Aristóteles, segundo a qual a existência permanecia separada das Ideias. A auto-contemplação do Noos por si mesmo seria inconsequente⁶.

Plotino e o platonismo

É assim que o neoplatônico Plotino não é platônico apenas pela distinção, que ele admite, do mundo inteligível e do mundo sensível. Ele é neoplatônico no sentido que se esforça em pensar o impensado do platonismo e recusar os limites disso. Em seu ensinamento não escrito, do qual Aristóteles nos conservou as grandes linhas, Platão não se contentava com engendrar o sensível a partir das Ideias. Segundo Pierre Aubenque, “ele buscava como e a partir do que as próprias Ideias são engendradas e descobria que era preciso colocar dois princípios cuja ação antagônica e complementar desse nascimento aos Números ideais inicialmente, as Ideias em seguida: um princípio formal de unidade e de determinação, que Platão chamava o Uno, e um princípio material denominado Díade indefinida. A dualidade dos princípios servia, parece, para explicar a necessidade que tem o Uno de se desdobrar sob a ação do princípio contrário⁷.”

Mas, para Plotino deveríamos remontar além dessa dualidade, pois só o Uno é primeiro. Mas, então, como compreender que o Uno não permaneça em si mesmo? Por que ele se exterioriza e, com isso, se nega na multiplicidade? Em algumas passagens das Eneadas encontramos uma resposta. Diz Plotino que “o poder de produzir por si mesmo não pertence aos seres perfeitos; o que se produz e se move, o faz à medida que é imperfeito; os seres felizes são imóveis em si mesmos; basta-lhes ser o que são (III, 2, 2, 2.38). Mas, de outro lado, constata-se na natureza que “desde que um ser chega a seu ponto de perfeição, ele engendra;

⁶ Metafísica 1074 b 33-35.

⁷ AUBENQUE, P. **História da filosofia**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1978.

ele não suporta permanecer em si mesmo, mas produz um outro ser” (V, 4. 1. 1. 26). Ora, essa tendência a irradiar, a se propagar, deveria pertencer de antemão ao Primeiro Princípio, que não conhece a inveja.

A gênese do múltiplo a partir do Uno depende, pois, ao mesmo tempo, da dádiva e da privação: profusão alternadamente superabundante ou subtraente segundo se a considera sob o ângulo da potência ou sob o ângulo do princípio gerador. Ora, o Uno não é um ser. Ele está, pois, além do que podemos dele dizer e é impropriamente que falamos a seu propósito de “produção”.

A ação do Uno não é uma ação *ad extra*, ou seja, não é a produção de uma obra exterior ao agente. O Uno se propaga sem sair de si mesmo, ele se desdobra a partir de si. Designa-se geralmente por *emanação*, ou melhor, por *procedência* ou *processão* (*proodos*). Trata-se do caminho através do qual as coisas nascem do Uno. Este processo não se desenrola no tempo, pois o próprio tempo só aparece numa fase final da *processão*. Os seres eternos são em certo sentido “engendrados”, mas não no tempo. Plotino nos adverte dizendo: “Longe de nós a ideia de uma gênese no tempo quando discorremos sobre as coisas que existem desde toda eternidade; se se emprega palavras que parecem implicar a gênese, é somente para explicar sua causalidade e sua ordem” (V, 1. 6. 1.19). A *processão* não é uma relação de dedução lógica que, como mais tarde em Spinoza, uniria segundo um fio contínuo o princípio à série dos seres derivados. Plotino prefere a imagem da irradiação, da iluminação, que sugere ao mesmo tempo a infinidade da potência e a imobilidade geradora da fonte.

À *processão* se opõe um movimento inverso. Trata-se da conversão (*epistrophé*). Mas essa oposição não deve ser entendida no sentido de uma relação mecânica de inversão entre um ir voltar. Devemos considerar a conversão como o ato pelo qual o fluxo se recolhe, “se lembra” de sua fonte e, com isso, se fixa. A conversão da alma se desvia do sensível para se voltar para o inteligível e para o Uno. A conversão estrutura assim a *processão* pelo voltar-se sobre si mesmo da efusão emanada do Uno, que são as hipóstases de Plotino. Ele distingue três delas: o Uno, a Inteligência (Noos) e a Alma. Aubenque diria que a matéria é o termo no qual se estenua a *processão*; mas ela permanece indistinta e não possui suficiente substancialidade para merecer o título de hipóstase.

Diferentemente da Inteligência e da Alma, a matéria é incapaz de recolhimento e de consciência. Como vemos, o dualismo que influenciará a elaboração teológica cristã está se formando.

O que nos interessa nisso tudo é que foi por causa da dualidade epistemológica entre sujeito e objeto contida na conjunção entre as Ideias e o Noos que Plotino realizará a unidade do Uno. O Uno está presente no Noos na medida em que o Noos se conhece a si mesmo. Ele se conhece a si mesmo quando conhece suas ideias formando uma unidade consigo mesmo. Mas, acontece que o Noos não é o Uno, porque contém em si a diferença entre aquele que conhece e o conhecido. Esta diferença só se torna real num estágio da alma em que além de estar orientada para fora, tem seu contrário fora de si mesma, não podendo assim realizar a unidade do Uno. A reunião destas diferenças formaria o Logos. Assim a alma faz parte do tempo, que por sua vez é a forma tanto da separação quanto da reunião do diferente na unidade do Noos⁸.

A união da imagem platônica da Alma do mundo com o conceito estoico de Logos que governa o universo pode ser encontrada Fílon de Alexandria. Para Fílon, o Logos também era parte importante das Ideias. Com a finalidade de interpretar o conceito de Logos do Evangelho de João como uma definição da relação de Jesus com o Pai, ambas as noções foram recolhidas e submetidas a evoluções a partir dos apologistas do século II. A geração do Logos a partir da inteligência divina transcendente converteu-se no tema principal da cristologia do Logos. Isto permitiu ao pensamento cristão conceber Jesus como Deus sem se ver obrigado a identificá-lo com o Pai. Ao mesmo tempo na patrística o Logos se transformou, diversamente da cosmologia estoica, numa grandeza transcendente ao mundo. O mesmo esquema se aplica ao Espírito de Deus (mesmo que ele esteja na mesma situação que o Logos) que está desde a criação presente e ativo nas criaturas. A Trindade cristã não é uma transição gradativa entre Uno, Noos e Alma em direção ao mun-

⁸ Cf. Eneadas III, 7. Detalhes sobre esta passagem podem ser vistos no estudo de Werner BEIERWALTES. **Plotin über Ewigkeit und Zeit. Enneade III, 7.** Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 2010.

do sensível tal qual temos no esquema platônico. Ela se opõe, como causa e criação, ao conjunto das coisas finitas. Esta é a razão pela qual o universo das criaturas finitas, mesmo com sua corrupção, não é resultado da “queda” da alma, mas a consequência de um ato positivo da criação, resultando daí um mundo bom e autônomo desde o momento em que começa a existir.

Estes desacordos provavelmente estejam relacionados com as diferenças doutrinárias existentes entre neoplatonismo e cristianismo. Para Plotino não é concebível um Deus que se revela e, ao mesmo tempo, que fundamenta seja o primeiro e o Uno. Enquanto criador, o Deus da Bíblia não é um Deus que se revela a si mesmo por ter destinado a criatura comunhão com Ele. Este fato considera a Trindade como abertura e não provém de Plotino. O Uno plotiniano, mesmo presente no Noos (e na Alma) é diferente, pois carece de relação com tudo aquilo que não é ele mesmo. Esta circunstância obrigou a teologia cristã a repensar a relação entre multiplicidade e unidade. Esta relação é, na verdade, o substrato sobre o qual a teologia construirá o paradigma da Trindade, pois a partir do Concílio de Niceia (325 d. C.) se falará de um Deus trino em uma única pessoa. A teologia haverá de encontrar uma resposta sem a interferência direta do dualismo plotiniano. A teologia cristã ocidental se servirá de um ponto de partida muito importante, trata-se do conceito platônico de Noos contido na afirmação de João 4,24, onde se fala que Deus é espírito. Se formos considerar uma formulação hegeliana poderíamos dizer que há uma auto-objetivação de Deus em sua auto-consciência. Ou seja: Deus ao mesmo tempo que é em-si, também é para-o-outro. Sua auto-consciência exige uma objetivação. Trata-se da concepção de um Deus que se mostra a partir de sua magnitude. Mas, assim a teologia reincide numa vertente de cunho platonizante que considerava o Noos em sua identificação como Uno, como sendo o primeiro elemento da relação triádica Noos-Uno-Alma. Do seio desta discussão sempre ressurgirá a posição de Plotino que nos alertará que o Noos não pode ser o Uno devido a multiplicidade presente em seu ato de auto-manifestação. O que é preciso esclarecer é que não é possível pensar que o Uno careça de uma relação. A teologia do Pseudo-Dionísio nos demonstrará esta face relacional do Uno, que em Plotino seria impossível de antever. No fundo, o cristianismo ou a interpretação do

Pseudo-Dionísio não farão nada de novo senão reviver a ideia do Uno contida no Parmênides de Platão. Lá Platão nos demonstra que o Uno é e não é; está em todas as coisas e é ao mesmo tempo distinto de todas elas.

Na verdade, a antropologia plotiniana nos diz que podemos experimentar a existência da pluralidade do mundo material através dos sentidos. Esta matéria sensível é o último grau da hierarquia desde a perfeição total (Uno) até aquilo que por degradação se dá a conhecer por nossos sentidos.

A multiplicidade (tò plethos) consiste no afastamento do Uno. A infinitude das coisas numericamente diferentes é um afastamento absoluto que consiste numa multiplicidade inumerável, é necessário que a infinitude (deste tipo) seja o mal e que sejamos o próprio mal enquanto formos múltiplos. Pois a multiplicidade de uma coisa reside na incapacidade de concentrar-se sobre em si, dispersar-se e dissipar-se. Se nesse dissipar-se se encontra absolutamente privado do Uno, chegamos a uma multiplicidade na qual não pode existir união de uma parte na outra⁹.

O primeiro passo até a multiplicidade é um distanciamento que se produz do Uno, cujo produto é o “intelecto”. Diz Plotino que o “Noos é a imagem do Uno... Mas o Uno não é o Noos? Como poderia engendrar o intelecto? Poderia porque ele se vê formando-se sobre si mesmo, esta visão (de si mesmo) é o intelecto”¹⁰. No mundo intelegível (Noos) é onde se forma a distinção e a multiplicidade. O intelecto não se dispersa, permanece consigo mesmo porque está junto ao Uno e procede dele. A audácia de separar-se do Uno é fruto de uma imperfeição, de uma falta. Trata-se, para Plotino, de uma apostasia ou, melhor dizendo, de um distanciamento¹¹. Este distanciamento produz três faltas no homem. A primeira refere-se à originalidade do intelecto e da alma que produz as substâncias inferiores do mundo; a segunda é a alma individual do homem que comete um pecado de origem característica de sua própria

⁹ Plotino, **Eneadas** VI, 6.1.

¹⁰ Plotino, **Eneadas** V, 1, 7.

¹¹ Hegel falaria de uma Entfernung (**Logik** I, I, 1, c).

individualidade. O homem seria um composto individual da alma caída e de um corpo material. Ambos são produtos de uma falta que origina a multiplicidade. O terceiro tipo de falta são as más ações individuais. Estas más ações mergulham o homem cada vez mais na multiplicidade, esquecendo a necessidade de reencontrar-se em si mesmo para recuperar sua unidade¹². Esta visão será logo, ao longo do tempo, passada para o cristianismo dos primeiros séculos e acabará por influenciar o modelo teológico cristão que por primeiro aparecerá no Ocidente.

Como pudemos notar, no neoplatonismo se expressa um movimento circular: o primeiro é o Uno; por degradação e multiplicidade emana o universo complexo, é o segundo movimento. O terceiro movimento acontece por simplificação e purificação e, finalmente, um quarto movimento onde se produz um retorno ao Uno que se encontra idêntico a si mesmo como início do processo. Esta tese da circularidade envolve uma antropologia bem estruturada e também uma moral que terá muita importância em todo o pensamento bizantino e latino-ocidental, como, por exemplo, em Santo Agostinho.

A recepção do platonismo trouxe, indubitavelmente, grandes influências. Seu desenvolvimento histórico atingirá um segundo grupo platônico de idéias, que junto à teologia terá uma importância decisiva no desenvolvimento cultural do ocidente. Trata-se da significação que existe na fórmula da *homoiosis*. Este adjetivo grego significa semelhante, da mesma natureza, conforme, igual. É um conceito empregado por Platão em muitas passagens de sua obra (*Lísias* 214 b; *Górgias* 510 b; *Banquete* 195 b; *República* 349 c; 425 c; no *Timeu* 67 b e 80 b tem sentido homogêneo). No último livro da *República* existe um trecho onde se diz o seguinte: “[...] não é descuidado pelos deuses aquele que coloca seu zelo no ser justo e pratica a virtude, assemelhando-se a Deus, na medida em que isto é possível a um homem” (613 a). Como pode o homem assemelhar-se a Deus mediante a virtude? Diz Platão que “quem convive com aquilo que é divino e ordenado acaba sendo ele mesmo ordenado e divino, na medida em que isto é possível para o homem” (*República* 500 c). Assim como os deuses são imutáveis por natureza e

¹² Plotino, *Eneadas* IV, 8, 7.

alimentam essa imutabilidade através da contemplação das ideias eternas (Fedro 247 d), a virtude também torna-se presente entre os homens. Mas como os males estão necessariamente ligados à natureza mortal e ao mundo presente, “é preciso evadir-se debaixo para o alto. A evasão é assemelhar-se a Deus na medida do possível”¹³.

Santo Agostinho abraçou esta perspectiva platônica quando diz que todas as coisas aspiram à bondade, ou seja, a Deus. Daí dizer na Cidade de Deus (VIII, 8) que “só participa do sumo bem quem tem conhecimento de Deus e aspira assemelhar-se a ele, está é a única maneira de ser feliz. Por isso Platão diz que filosofar significa amar a Deus, cuja natureza é incorpórea”.

A homoiosis: um elo entre filosofia e teologia

Como podemos notar, a ideia de homoiosis traz de volta para o cristianismo o ideal da governabilidade da vida humana através do caminho ensinado no cristianismo. A comunhão do homem com Deus ao longo da sua vida terrena foi interpretada segundo a fórmula da homoiosis¹⁴. Esta fórmula tem sua história no cristianismo. Será ela que definirá uma das principais características dogmáticas da doutrina cristã definida no Concílio de Niceia¹⁵: a homoiosis ou semelhança. Um dos

¹³ **Teeteto** 176 b.

¹⁴ De homoiōs, substância, essência (latim: consubstantialis). Empregado pela primeira vez, em sentido trinitário, por Dionísio de Alexandria (264 d. C.), que o adota num sentido amplo para significar “do mesmo gênero, da mesma natureza”. Ário não o aceita, julgando estar desta maneira dividindo a substância divina em duas partes. Por causa da elasticidade do significado do termo, que pode indicar ao mesmo tempo a substância genérica e a substância individual, com implicações materialistas, ele permaneceu esquecido desde Dionísio. Foi relançado no Concílio de Niceia e ardorosamente defendido por S. Atanásio, que com S. Basílio Magno conferir-lhe-ão o sentido de única substância, natureza divina comum às três pessoas da Santíssima Trindade.

¹⁵ No Concílio, o termo consubstancial (homoousios) foi imposto sem que fosse estranha a influência de Constantino. O uso que os monarquianistas já faziam dele, bem como a ambiguidade de significados e a conotação materialista que podia

presentes no Concílio de Niceia, Atanásio, foi nos decênios seguintes firme defensor da homoiosis. Contudo, no nível cristológico, parece ignorar o problema da relação que liga o Verbo a seu corpo. Parte, antes, do princípio soteriológico de que só o que foi assumido pode ser salvo e daí chega a estabelecer a assunção da alma humana, embora não mencione expressamente a função da alma e do intelecto de Cristo.

A cristologia atanasiana é do tipo “Palavra-carne”, na qual carne – como esclarece no escrito *Contra os arianos* 3,30 – indica, segundo o uso da Escritura, a humanidade toda de Cristo. Atanásio preocupa-se também em afirmar que “a Palavra não se tornou homem, porque assumiu um homem; que não se tornou carne porque veio para uma carne”. Com relação à doutrina ariana, o bispo insiste no homoiousios. O Deus que entra em contato com o homem produz assim a divinização deste. Persiste, porém, um problema no qual Atanásio não deu suficiente atenção: aquele que se encontra nesse Cristo divinizado é verdadeira e plenamente um homem?

A essa interrogação responderão os teólogos antioquenos, como Diodoro de Tarso e Teodoro de Mopsuéstia. Seja contra o apolinarismo, seja contra o arianismo, afirmarão a perfeita humanidade e a plena divindade de Cristo. Nele, os elementos humano e divino, mesmo depois da união, permanecem inalterados em suas propriedades. No pensamento antioqueno chega-se, portanto, a afirmar uma nítida separação em Cristo entre o Filho de Deus e o Filho de Maria. Diodoro de Tarso assegurava, todavia, que essa distinção não significava afirmar “dois filhos”, mas não explicou suficientemente essa unidade. Como vemos, permanece, no fundo, a discussão plotiniana da relação do Uno e a multiplicidade gerada pelo Noos.

assumir, justifica porque depois de Niceia, foi deixado de lado, inclusive pelos antiarianos. Será recuperado por Atanásio, depois de 355, sobretudo no Ocidente. No Oriente, todavia, as polêmicas sobre esse termo só se abrandarão devido ao papel esclarecedor de Basílio de Cesareia e de Gregório de Nazianzo, que interpretaram *ousia* (substância) no significado de substância divina comum à três hipóstases. Será o Concílio de Constantinopla de 381 que, recusando toda expressão de subordinacionismo, sancionará o reconhecimento da consubstancialidade também para o Espírito Santo.

Teodoro de Mopsuéstia, por sua vez, deu um passo além em relação ao mestre Diodoro. Ensinou a unidade inseparável das duas naturezas na única pessoa de Cristo: “Não foi somente Deus, nem sequer somente homem, verdadeiramente ele está por natureza nos dois, Deus e homem”. Na Homilia catequética VI. 3, declara: “Em sua profissão de fé, os nossos ditos Padres (de Niceia) escreveram [...] que seguiam os Livros sagrados que falam diferentemente das naturezas, ensinando haver uma só pessoa (prosopon), por causa da exata conjunção que aconteceu [...]”. Teodoro de Mopsuéstia deu à cristologia um impulso que será retomado pelo Concílio de Calcedônia. Sobretudo, o pleno reconhecimento da humanidade de Cristo o levou a desenvolver o papel ativo que, por meio da obediência, essa humanidade exerceu ao realizar a salvação.

Como podemos ver, a antropologia encontrou um terreno fértil e extraordinariamente rico e crítico entre os padres da Igreja. As adaptações que o cristianismo realizará culminarão, sem dúvida, nos enriquecimento do pensamento teológico nos primeiros séculos d.C. Ao mesmo tempo em que se desenvolve uma adaptação, desenvolver-se-á também uma crítica através da qual os primeiros teólogos cristãos enxergavam as diferenças existentes entre o relato bíblico da criação e a narração do nascimento do cosmos existente no *Timeu*. Os desencontros se manifestarão com maior ímpeto no século IV, no momento em que toma corpo a doutrina da Trindade. Mas, o importante de notar é que as formulações inerentes ao século IV só serão possíveis a partir do desenvolvimento, no século II, da doutrina da criação. Não podemos, portanto, simplesmente negligenciar a filosofia.

Referências

- AST, F. **Lexicon platonicum sive vocum palonicarum**. Leipzig: Weidmanniana, 1958.
- BAUDRY, J. **Le Problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne**. Paris: Belles Lettres, 1931.
- BEIERWALTES, Werner. **Plotin über Ewigkeit und Zeit. Enneade III, 7**. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 2010.

- CORNFORD, F. M. **Plato's Cosmology**. London: Paul Kegan, 1937.
- KUCHARSKI, P. **Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon**. Paris: PUF, 1949.
- MERLAN, P. **From Platonism to neoplatonism**. The Hague: Nijhoff, 1953.
- MORAES NETO, Joaquim José. **Técnica e Demiurgia em Platão**. Londrina: EDUEL, 1999.
- MOREAU, J. **L'âme do monde, de Platon aux stoïciens**. Paris: Alcan, 1939.
- PANNENBERG, W. **Theologie und Philosophie**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Platão. **A República**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.
- Platon. **Oeuvres**. Paris: Belles Lettres, 1949.
- Platon. **Works**. London: Harvard University Press & W. Heinemann Ltd., 1963.
- PLOTINO. **Ennéades**. Paris: Garnier, 1924-1938.
- PLOTINO. **Opera**. Paris/Bruxelas: Henry & Schwyzer, 1959.
- QUASTEN, J. **Patrologia I e II**. Madrid: BAC, 1961.
- SOUILHÉ, J. **La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues**. Paris: Alcan, 1919.
- STENZEL, J. **Studien zur Entwicklung der platonischem Dialektik, von Sokrates zu Aristoteles**. Leipzig: Teubner, 1960.
- TAYLOR, A. E. **A commentary on Plato's Timaeus**. Oxford: Oxford University Press, 1928.