



UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS CHAPECÓ (SC)
CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA

GEFERSON GUISSO

A NEGAÇÃO DO PENSAMENTO DE PLATÃO SOBRE
A IMORTALIDADE DA ALMA POR SÃO JUSTINO DE ROMA

CHAPECÓ (SC)

2018

GEFERSON GUISSO

**A NEGAÇÃO DO PENSAMENTO DE PLATÃO SOBRE
A IMORTALIDADE DA ALMA POR SÃO JUSTINO DE ROMA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul, *Campus* Chapecó (SC), como requisito para a obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Juliano Paccos Caram

CHAPECÓ (SC)

2018

Guisso, Geferson

A negação do pensamento de Platão sobre a imortalidade da alma
por São Justino de Roma / Geferson Guisso. -- 2018.

80 f. : il.

Orientador: Juliano Paccos Caram.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) –
Universidade Federal da Fronteira Sul, Curso de Filosofia,
Chapecó, SC, 2018.

1. Filosofia Patrística. 2. São Justino de Roma. 3. Alma. 4. Imortalidade.
I. Caram, Juliano Paccos, orient. II. Universidade Federal da Fronteira Sul.
III. Título.

GEFERSON GUISSO

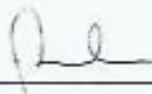
**A NEGACÃO DO PENSAMENTO DE PLATÃO SOBRE
A IMORTALIDADE DA ALMA POR SÃO JUSTINO DE ROMA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul, *Campus* Chapecó (SC), como requisito para a obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Este Trabalho de Conclusão de Curso foi defendido e aprovado pela banca examinadora em:

21 / 08 / 2018

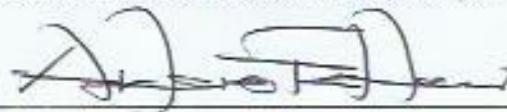
BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Juliano Paccos Caram (UFFS)
Orientador



Prof. Dr. Ediovani Antônio Gaboardi (UFFS)



Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)

Dedico este Trabalho de Conclusão de Curso à minha avó materna, Edit Radavelli Cunico (*in memoriam*), por me ensinar valores morais que ultrapassam todo o esforço racional de filósofos e filósofas, pois estão carregados de intensas experiências vitais e profundo amor puro por mim e, também, pelos meus familiares.

AGRADECIMENTOS

- ✓ A *Deus*, fonte da verdadeira sabedoria, por inspirar o meu interesse na Filosofia Patrística;
- ✓ À *Diocese de Chapecó (SC)*, por me conceder a oportunidade de estudar na Universidade Federal da Fronteira Sul;
- ✓ À minha *Família*, principalmente aos meus *Pais*, pelo constante incentivo e apoio aos meus estudos acadêmicos;
- ✓ Aos meus *Amigos*, pela amizade construída ao longo dos últimos cinco anos da minha vida;
- ✓ À *Universidade Federal da Fronteira Sul*, por disponibilizar a estrutura física, econômica e, especialmente, humana para a realização da minha graduação em Filosofia;
- ✓ Aos *Professores do Curso de Filosofia*, na Universidade Federal da Fronteira Sul, pela responsabilidade e pelo compromisso no ensino de Filosofia nesta instituição de ensino superior;
- ✓ Ao *Prof. Dr. Juliano Paccos Caram*, pela seriedade no ensino da filosofia medieval e pela dedicação na orientação do meu Trabalho de Conclusão de Curso.

“Quanto a ti, antes de tudo, roga que as portas da luz te sejam abertas, pois estas coisas nem todos as podem ver e compreender, a não ser aqueles a quem Deus e seu Cristo concedem o dom de compreender.” (*Diál. 7,2*).

RESUMO

O período do protocristianismo representa a passagem da filosofia grega para a filosofia patrística, principalmente sobre temas como a imortalidade da alma. São Justino de Roma, em meados do século II d.C., foi pioneiro ao estabelecer uma relação entre a filosofia pagã e a fé cristã. Este trabalho apresenta uma contextualização histórica dos primórdios do cristianismo, as influências da filosofia grega na filosofia cristã dessa época e as peculiaridades no desenvolvimento da filosofia patrística, abordando a temática da imortalidade da alma no pensamento de Platão e a sua negação por São Justino de Roma. A análise das obras platônicas e das obras justinianas evidencia a proximidade e, também, o distanciamento no pensamento desses filósofos, demonstrando objetivos específicos no momento em que foram escritos. A pesquisa histórica e filosófica amplia a compreensão sobre essas correntes filosóficas, eliminando preconceitos e ressaltando as contribuições intelectuais para a história da filosofia.

Palavras-chave: Filosofia Patrística. São Justino de Roma. Alma. Imortalidade.

ABSTRACT

The period protocrisianism features the passing greek philosophy for patristic philosophy, mainly about subjects as immortality of the soul. San Justine of Rome in mid the century II d.C. (after Crist) was a pioneer in establishing a relations between pagan philosophy and faith crist. This work features a historic contextualization of the beginnings of christianity the influences greek philosophy in christian philosophy, this time and particularities in development patristic philosophy approching immortality thematic of the soul in Plato's thought and his negative by San Justine of Rome. The analysis of the Platonic's works and the Justine's works evidence of proximity and also distance in though these philosophers demonstrating specific objetives in the moment was write. The historic and philosophical search broadens understanding about these philosophical currents, eliminating prejudices and highlighting the intelectuais contributions by philosophy history.

Key words: Patristic Philosophy. San Justine of Rome. Soul. Immortality.

LISTA DE ABREVIATURAS

A.C. – Antes de Cristo.

Banq. – *O Banquete*, de Platão.

Cf. – Conforme ou conferir.

CH – *Contra as Heresias*, de Santo Irineu de Lião.

D.C. – Depois de Cristo.

Diál. – *Diálogo com Trifão*, de São Justino de Roma.

Ed. – Edição.

Êx – *Livro do Êxodo*.

Féd. – *Fédon*, de Platão.

Fedr. – *Fedro*, de Platão.

HE – *História Eclesiástica*, de Eusébio de Cesareia.

Idem – Do mesmo autor.

In – Em.

Lc – *Evangelho de São Lucas*.

Mén. – *Ménon*, de Platão.

MG – Minas Gerais.

Mt – *Evangelho de São Mateus*.

Op. cit. – Obra citada.

P. – Página.

Rep. – *A República*, de Platão.

RS – Rio Grande do Sul.

SC – Santa Catarina.

SP – São Paulo.

Tim. – *Timeu*, de Platão.

Vol. – Volume.

I Ap. – *I Apologia*, de São Justino de Roma.

II Ap. – *II Apologia*, de São Justino de Roma.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. PRIMEIRO CAPÍTULO: CONSIDERAÇÕES SOBRE “FILOSOFIA CRISTÃ”, “DEUS” E “NATUREZA DA ALMA” NAS FILOSOFIAS GREGA E PATRÍSTICA	16
2.1. O ENCONTRO DO CRISTIANISMO COM A FILOSOFIA GREGA PAGÃ	16
2.2. O SURGIMENTO E O DESENVOLVIMENTO DE UMA FILOSOFIA CRISTÃ	17
2.3. AS CONCEPÇÕES DE “DEUS” NA FILOSOFIA GREGA E NA FILOSOFIA PATRÍSTICA	21
2.3.1. A concepção de “deus” na filosofia grega.....	21
2.3.2. A concepção de “Deus” na filosofia patrística	24
2.4. AS COMPREENSÕES DE “NATUREZA DA ALMA” EM PLATÃO E EM SÃO JUSTINO DE ROMA	27
2.4.1. A compreensão de “natureza da alma” em Platão	27
2.4.2. A compreensão de “natureza da alma” em São Justino de Roma	30
3. SEGUNDO CAPÍTULO: PARA PLATÃO, A ALMA É IMORTAL	33
3.1. <i>TIMEU</i> : A CRIAÇÃO DA ALMA IMORTAL	33
3.2. <i>O BANQUETE</i> : O AMOR É UM DESEJO PROFUNDO DE IMORTALIDADE	35
3.3. <i>FÉDON</i> : A ALMA É NECESSARIAMENTE IMORTAL	38
3.3.1. Morte: a separação entre a alma imortal e o corpo mortal	41
3.3.2. Purificação: o cuidado da alma imortal	43
3.3.3. Teoria da Transmigração da Alma	44
3.3.4. Teoria da Reminiscência	46
3.3.5. Teoria das Ideias	48
3.3.6. Teoria da participação da alma na Ideia de Vida	50
3.3.7. Mito do Destino das Almas	51

4. TERCEIRO CAPÍTULO: PARA SÃO JUSTINO DE ROMA, A ALMA PODE SER IMORTAL	54
4.1. <i>I E II APOLOGIAS</i> : A DEFESA PÚBLICA DA FÉ CRISTÃ.....	54
4.2. <i>DIÁLOGO COM TRIFÃO</i> : O CONFRONTO ENTRE O JUDAÍSMO E O CRISTIANISMO	56
4.3. FILOSOFIA: UM CAMINHO PARA DEUS	57
4.4. LIVRE-ARBÍTRIO: A ESCOLHA ENTRE O BEM E O MAL	61
4.5. MORTE, JULGAMENTO, RESSURREIÇÃO E INFERNO: A PASSAGEM PARA A VIDA ETERNA OU O CASTIGO ETERNO	63
4.6. NEGAÇÃO DA TEORIA DA TRANSMIGRAÇÃO DA ALMA	69
4.7. NEGAÇÃO DA TEORIA DA REMINISCÊNCIA	70
4.8. A ALMA PARTICIPA DA VIDA	71
5. CONCLUSÃO	74
REFERÊNCIAS	79

1. INTRODUÇÃO

Todo contexto histórico revela, além de lugares diferentes, pessoas distintas e motivações próprias. Quando alguém se propõe a estudá-lo, precisa levar em conta todos esses fatores. A filosofia não fica distante dessa preocupação. É extremamente complicado dividir a história em períodos, tentando marcar o início e o fim de uma era, pois isso sempre é arbitrário. A história não deve ser condicionada e muito menos aprisionada em livros. Mas, ela necessita ser estudada e compreendida no tempo em que foi vivida. Quando essa sinceridade histórica é colocada em prática, aumenta-se a possibilidade de se ter um olhar crítico para a história da humanidade, deixando de lado os seus preconceitos e reconhecendo, além das incoerências, as suas inúmeras contribuições. Na história da filosofia, por sua vez, a filosofia medieval (patrística e escolástica) é tachada de ser mais teologia do que filosofia. Essa visão é profundamente contrária à verdade dos fatos, porque a religião cristã dos seus primórdios utilizou profundamente a filosofia grega em seu benefício, ampliando os próprios horizontes da filosofia em geral. O fundamento, além de ser religioso, também foi racional. A filosofia patrística, por exemplo, começou a se desenvolver no final do primeiro século depois de Cristo. A interação dos primeiros cristãos com outras culturas foi importante para que a fé cristã ganhasse um impulso teórico e, assim, fosse melhor compreendida pelos seus contemporâneos. Não é de se espantar que os temas tratados filosoficamente nesse período girem em torno da vida religiosa daquele povo e da compreensão dos pressupostos de sua fé. Além disso, grande parte da história posterior foi influenciada pelas bases lançadas pelo protocristianismo, deixando esse contexto cada vez mais complexo e mais interessante de ser estudado. Dessa maneira, principalmente a sociedade ocidental deveria conhecer as origens do cristianismo, pois teve a sua inspiração nele.

Este trabalho é um singelo subsídio, desenvolvido com muito zelo histórico-filosófico, sobre a passagem da filosofia platônica para a filosofia patrística no que tange à imortalidade da alma, sendo intitulado de “A negação do pensamento de Platão sobre a imortalidade da alma por São Justino de Roma”. Cabe ressaltar que a temática da imortalidade da alma perpassa toda a história da filosofia, sendo descrita de várias formas. Basta pensar que os filósofos antigos trataram do assunto diferentemente dos medievais, assim como os modernos em relação aos contemporâneos, por exemplo. Por isso, o objetivo principal deste trabalho é analisar algumas obras de Platão (428-347 a.C.)¹, a saber: *Timeu*, *O Banquete*, *Fédon*, *Fedro*,

¹ Platão nasceu por volta do ano 428 a.C., em Atenas, na Grécia. Foi discípulo de Crátilo e, depois, de Sócrates. No ano 387 a.C., após a morte de Sócrates, fundou e dirigiu uma escola filosófica, chamada Academia, com o

Mênon e *A República*, na tentativa de compará-las com algumas obras de São Justino de Roma (100-165 d.C.)², como: *I Apologia*, *II Apologia* e *Diálogo com Trifão*, enfatizando a temática da imortalidade da alma. Isso, sem dúvida, requer muita atenção. Esse tema e esses filósofos foram escolhidos porque, algumas vezes se aproximando e em outras se distanciando, é perceptível a relação entre ambos. Platão, certamente, ganhou mais destaque na história da filosofia. São Justino, contrariamente, passa quase despercebido nos manuais filosóficos. No entanto, as suas obras podem ser mais exploradas e aprofundadas, tanto na filosofia quanto na teologia. Aqui, dá-se muito crédito a ele, buscando compreender as suas motivações em escrever sobre determinados temas. O seu pioneirismo em tratar de alguns assuntos, embora sem muito rigor filosófico, deve ser destacado: a defesa de uma “filosofia cristã”, a relação entre os filósofos gregos e os profetas, o aprimoramento da doutrina do *Logos*, as controvérsias entre o judaísmo e o cristianismo, a analogia entre Maria e Eva, a virgindade de Maria, a descrição do primeiro culto cristão... Aliás, nos estudos sobre a filosofia cristã, é reconhecível a contribuição do seu pensamento, inclusive com reflexo em grandes pensadores, como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Ainda, como apologista cristão, ele defendeu a sua crença com a própria vida, tornando-se mártir, dando mais força e vigor à sua incansável busca pela verdade.

Por outro lado, esse contexto apresenta várias dificuldades de compreensão. A distância temporal de quase seiscentos anos que separa esses filósofos aumenta a complexidade do assunto trabalhado, pois são inegáveis os acréscimos e os decréscimos sobre o seu pensamento ao longo do tempo. As culturas em que cada um dos autores compôs as suas obras também são diferentes, porque Platão tem a influência do mundo grego e São Justino a do mundo greco-romano, tendo concepções divergentes em vários aspectos. A vivência religiosa destoa entre eles, sendo que Platão se aproxima da religião pagã e São Justino da religião cristã, mudando a própria percepção do divino, embora o primeiro tenha um fundamento mais racional do que religioso em relação ao segundo, respectivamente. A visão de natureza da alma e a intenção de escrever sobre isso é abrangente nessas obras, tendo em vista que Platão, na maioria das suas obras, trata da imortalidade da alma na tentativa de

objetivo de ensinar e desenvolver os ensinamentos socráticos. Morreu no ano 347 a.C., em Atenas, com oitenta anos.

² Justino nasceu por volta do ano 100 d.C., em Flávia Neápolis (atual Nablusa), na Síria Palestina. Frequentou as escolas filosóficas dos estoicos, peripatéticos, pitagóricos e platônicos. Insatisfeito com essas correntes filosóficas, converteu-se ao cristianismo por volta do ano 132, após se encontrar com um ancião (símbolo da tradição judaico-cristã). No ano 138 d.C., indo para Roma, fundou e dirigiu uma escola filosófica, com o objetivo de ensinar a nova “filosofia cristã”. Acusado de ser cristão pelo filósofo cínico Crescente, foi decapitado no ano 165 d.C., com sessenta e cinco anos, juntamente com seis companheiros, por ordem de Junio Rústico (prefeito de Roma entre 163 e 167 d.C.).

fundamentar a Teoria das Ideias e São Justino na busca por negar a reencarnação e defender a ressurreição dos mortos. Também, mais obras platônicas do que obras justinianas chegaram à contemporaneidade, fazendo com que a compreensão do pensamento de Platão seja maior do que de São Justino.³ De repente, a falta de algumas das fontes originais possa ser um empecilho para que São Justino seja estudado. Dessa forma, existem poucos comentadores sobre o assunto, ao menos na língua portuguesa. Percebe-se que, através das referências bibliográficas lidas e examinadas, a literatura francesa é muito mais vasta nos estudos patrísticos. Não obstante, como em todo trabalho, é preciso fazer um recorte teórico dentre a bibliografia examinada. Porém, todo recorte teórico corre o risco de apresentar um pensamento vago, desconexo e anacrônico acerca de determinado assunto. Na tentativa de não cair nessa armadilha, algumas considerações se tornaram necessárias.

À vista disso, os três capítulos de desenvolvimento deste trabalho visam ser um caminho que leva à compreensão da imortalidade da alma nas doutrinas platônicas e justinianas. No primeiro capítulo – “Considerações sobre ‘filosofia cristã’, ‘Deus’ e ‘natureza da alma’ nas filosofias grega e patrística” – tratar-se-á: a) do contexto histórico do encontro entre o cristianismo e a filosofia grega pagã; b) do surgimento e o desenvolvimento de uma filosofia cristã, com as suas influências e os seus problemas; c) da diferença na concepção de “deus” na filosofia grega e na filosofia cristã; e d) da divergência na compreensão de “natureza da alma” para os gregos e para os cristãos. Nele, destacam-se alguns pontos de conflito entre essas correntes filosóficas. Certamente, outros temas paralelos podem ser relevantes à discussão. Porém, com esses quatro pontos principais, já é possível entender a contextualização e a complexidade do assunto abordado. Note-se que os próprios títulos dos dois capítulos seguintes são sugestivos. No segundo capítulo – “Para Platão, a alma é imortal” – faz-se uma análise de algumas obras de Platão, a fim de entender: a) a criação da alma imortal; b) a imortalidade da alma a partir da prática do amor nesta vida; e c) o modo como a imortalidade da alma se dá nas obras platônicas, da sua criação até a vivência no Hades ou a reencarnação. A utilização do termo “é” indica que não há possibilidade de ser diferente, ou

³ Platão escreveu aproximadamente trinta e seis obras filosóficas, algumas delas consideradas apócrifas ou duvidosas, mas que, dentre elas, várias tratam da imortalidade da alma, ajudando na melhor compreensão do tema. São Justino de Roma, segundo Eusébio de Cesareia (265-340), escreveu nove obras: *I e II Apologias*, *Diálogo com Trifão*, *Discurso aos gregos*, *Refutação*, *A monarquia de Deus*, *Psalmos*, *A alma* e *Contra Marcião*. Apenas as três primeiras obras citadas sobreviveram ao tempo. É digno de nota que São Justino escreveu um manual intitulado “*A alma*, onde, tratando de diferentes pontos sobre proposição do problema, inclui as opiniões dos filósofos gregos. Propõe-se discuti-las e expor sua própria opinião em outro trabalho” (HE IV,18,5). Realmente, é uma pena que essa obra não tenha chegado até aqui, principalmente para o desenvolvimento deste trabalho. De repente, seja por isso que não há muitas explicações sobre a natureza da alma em suas obras, por exemplo. (Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica*. Tradução das Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria de Cristo. São Paulo, SP: 2000, p. 202-204. (Coleção Patrística, vol. 15)).

seja, que para Platão, a alma é imortal e não pode não-ser imortal. No terceiro capítulo – “Para São Justino de Roma, a alma pode ser imortal” – apresenta-se um exame das obras de São Justino de Roma, com a intenção de compreender: a) a defesa pública da fé cristã em meados do século II d.C.; e b) a importância da filosofia para o protocristianismo, enfatizando as influências platônicas; e c) o modo como a imortalidade da alma se dá nas obras justinianas, da sua criação até a ressurreição ou o castigo eterno. O uso do termo “pode” sugere que há possibilidade de ser diferente, isto é, que para São Justino de Roma, a alma não é imortal pela sua própria natureza, mas pode vir a ser imortal. A condição de possibilidade nesse terceiro capítulo já aponta para a principal diferença no pensamento desses filósofos sobre a imortalidade da alma, pois cada um deles tem uma intenção própria ao desenvolver as suas teorias, como ficará claro a seguir.

Destarte, este trabalho apresenta um panorama de como a filosofia se desenvolveu durante os primeiros séculos do cristianismo, com as suas influências e as suas consequências. Essa história, que tem a sua gênese na filosofia patrística e culmina na filosofia escolástica, contribuiu para a ampliação dos horizontes de temas até então pouco desenvolvidos na história da filosofia. Tem-se a consciência de que estabelecer algumas conexões, principalmente entre uma filosofia pagã e uma filosofia cristã, trata-se de uma ousadia. Dada a complexidade de ambas as correntes filosóficas, aumenta-se ainda mais a responsabilidade com a análise das fontes históricas e filosóficas, que se aproximam e se complementam. Todavia, como se quer aprofundar os estudos sobre esse período, optou-se por correr os possíveis riscos advindos no decorrer da pesquisa, sem a pretensão de encerrá-los neste trabalho. Alguns aspectos expostos são uma construção conjunta entre filósofos e seus comentadores, enquanto que outras questões são novidades, como é o caso da imortalidade da alma em São Justino de Roma e a sua relação com o médioplatonismo. De fato, este trabalho é uma introdução ao assunto, que poderá ser desenvolvido e aprofundado num próximo trabalho. Espera-se que essas páginas de pesquisa sirvam para aguçar a curiosidade sobre o assunto, despertando o interesse para que ele seja mais estudado, mais compreendido e menos prejudicado. Pretende-se contribuir para que a filosofia patrística, sobretudo a contribuição filosófica de São Justino de Roma, ganhe a devida relevância nos livros e nos currículos acadêmicos da filosofia.

2. PRIMEIRO CAPÍTULO: CONSIDERAÇÕES SOBRE “FILOSOFIA CRISTÃ”, “DEUS” E “NATUREZA DA ALMA” NAS FILOSOFIAS GREGA E PATRÍSTICA

2.1. O encontro do cristianismo com a filosofia grega pagã

Antes de adentrar nas discussões filosóficas propriamente ditas, precisa-se estudar – ainda que brevemente – o contexto histórico do encontro entre o cristianismo e a filosofia grega pagã. Note-se que não se trata ainda de “filosofia cristã”, mas especificamente do cristianismo nascente.

Já no final do primeiro século da era cristã, principalmente com a expansão do Império Romano sobre a Ásia Menor e o Egito, os primeiros cristãos se deparam com novas culturas e, provavelmente, com novas visões de mundo. Surge, então, uma profunda necessidade de aculturação, conforme especifica Claudio Moreschini (2013)⁴. Aculturar significa adaptar-se a uma nova cultura e dela retirar aquilo que lhe convém. Foi isso que o protocristianismo fez, primordialmente no contato com a cultura grega, tentando harmonizá-la à propagação da mensagem do Evangelho. Logicamente que, para o entendimento da doutrina cristã por parte dos gregos, era preciso aproximar as linguagens, sem perder a sua identidade própria. Moreschini (2013, p. 12) conta como tudo isso aconteceu:

O primeiro encontro entre filosofia grega e cristianismo apresenta-se no bem conhecido discurso de Paulo no Areópago, diante dos atenienses, narrado em At 17,17ss. Tem ele algo de emblemático, dado o lugar em que se deu, ou seja, na cidade símbolo da *paideia* greco-romana, e sobretudo (símbolo, porém, da fé cristã), a ressurreição dos corpos.

Nesse período, o mundo grego era considerado um mundo pagão, ou seja, um lugar de pessoas não-batizadas na religião cristã e que, na leitura dos novos cristãos, precisavam de conversão. A mensagem cristã também carecia chegar até os gregos, tendo em vista a sua salvação. Moreschini (2013, p. 12) afirma que,

A partir do século II, embora não se possa falar mais, como se fazia no século XIX, de helenização pura e simples, há de se lidar, afinal, com uma adaptação da mensagem cristã às novas exigências de uma sociedade fortemente aculturada e especificamente caracterizada e, portanto, com uma transformação dessa mensagem.

Certamente que, apesar desse encontro entre culturas, os cristãos não abriram mão das suas convicções de fé. Por isso que alguns pensadores cristãos se aproximaram mais e outros menos da filosofia grega pagã, embora que os cristãos também tinham algumas incertezas na sua doutrina, que perduraram por muito tempo. É dado que “as exigências da evangelização

⁴ MORESCHINI, Claudio. *História da Filosofia Patrística*. Tradução de Orlando Soares Moreira. 2. ed. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2013.

num mundo de vasta e profunda cultura tornaram cada vez mais urgente a necessidade de uma adequação por parte dos cristãos, embora, no plano teórico, se continuasse a desconfiar dela”⁵. Moreschini (2013, p. 17), aliás, fala de “encontros e desencontros entre cristianismo e filosofia pagã”. A filosofia grega, por sua vez, sempre foi apropriada pelos cristãos.

Assim, nesse vai e vem de compreensões e incompreensões entre o pensamento dos gregos e dos cristãos, surgiram as apologias, nas quais os pensadores cristãos enfrentaram conscientemente alguns problemas filosóficos. O objetivo não era desprezar a filosofia grega, mas interpretá-la a partir da mensagem cristã. Desse modo, começa-se a se desenhar um novo jeito de fazer filosofia. “Esse voltar-se à filosofia não era senão a consequência da inserção do cristianismo na cultura do seu tempo”, como explica Moreschini (2013, p. 70). Ainda, é digno de nota que, primeiramente, a filosofia platônica⁶ foi a mais adaptável à doutrina cristã em desenvolvimento e que, São Justino de Roma, um dos mais conhecidos apologistas ou apologetas cristãos, foi pioneiro nessa empreitada. Porém, tudo isso ficará mais claro a seguir.

2.2. O surgimento e o desenvolvimento de uma filosofia cristã

Existem várias correntes filosóficas que negam a “filosofia cristã”, pois afirmam que ela não é nada além de teologia. Mas, é somente a partir do contexto exposto há pouco, do encontro do cristianismo com a filosofia grega pagã, que se consegue entender o surgimento da filosofia cristã. Sempre se tem como base a iminente necessidade de adaptação da mensagem cristã às diversas culturas que os primeiros cristãos tiveram contato. Sem dúvida que existem muitos problemas de ordem filosófica nas obras dos pensadores cristãos. Contudo, o pensamento cristão se desenvolveu, tendo grandes filósofos como baluartes.

Partindo do pressuposto de que a religião cristã é uma religião revelada, a sua filosofia (enquanto pensamento racional) também é desenvolvida à luz dessa Revelação⁷. Mas isso não significa necessariamente que uma exclua a outra. Contra as acusações de que não existe

⁵ Idem, p. 17.

⁶ Os primeiros cristãos não conheciam todas as obras platônicas, mas conheciam parte delas e, ainda, com algumas interpretações dos neoplatônicos. Em São Justino de Roma, dada a formação intelectual que teve numa escola platônica antes da sua conversão ao cristianismo, não foi diferente. É o que defende Moreschini (2013, 2013, p. 72): “[...] Justino, quando se refere a Platão, retoma não tanto a doutrina de Platão, quanto a dos medioplatônicos a ele contemporâneos”. Não é de se espantar que em suas obras São Justino cite apenas o *Timeu*, de Platão, que parecia ser um dos livros mais adaptáveis à doutrina judaico-cristã da Criação do mundo.

⁷ Entende-se a “Revelação Cristã” no sentido de que, para os crentes, é o próprio Deus quem se revela ao ser humano a fim de se comunicar com ele e lhe transmitir uma mensagem. A religião cristã é revelada porque o próprio Deus, em Jesus Cristo, revelou-se aos seres humanos ao habitar temporariamente entre eles e lhes comunicou a sua mensagem. Nesse contexto, os filósofos cristãos se esforçaram muito para dar fundamentação teórica às manifestações de Deus no mundo, principalmente a partir da Revelação Cristã.

filosofia cristã, Étienne Gilson (2006, p. 9)⁸ explica: “Ora, é um fato que houve, entre os filósofos gregos e nós, a Revelação Cristã e que ela modificou profundamente as condições nas quais a razão se exerce”. De fato, é reconhecível a influência da filosofia cristã na História da Filosofia. Alguns filósofos, então, tentaram desqualificar a fé dos cristãos em defesa da filosofia. No entanto, Gilson (2006, p. 16) atesta que “a Bíblia continha uma multidão de noções sobre Deus e o governo divino, que, sem ter um caráter propriamente filosófico, estavam apenas à espera de um terreno favorável para se explicitar em consequências filosóficas”. Outra afirmação de Gilson (2006, p. 17): “Não há razão cristã, mas pode haver um exercício cristão da razão”, é extremamente importante para compreender toda a filosofia cristã. Há um fim no uso da razão pelos filósofos cristãos: eles estavam profundamente empenhados em entender a filosofia grega para utilizá-la em defesa da fé cristã. Com isso, a razão passa a ser um auxílio para fé. A razão consegue esclarecer vários aspectos da fé e, logicamente, torna-se mais compreensível às pessoas. O contato entre a filosofia grega e o cristianismo abriu possibilidades de reflexão ainda não descobertas naquele contexto. Inegavelmente, essa relação entre razão e fé mudou as perspectivas de análises filosóficas ao longo da história. Aliás, posteriormente à filosofia patrística, a filosofia escolástica norteou o desenvolvimento da filosofia moderna, conforme explica Gilson (2006, p. 17): “a Idade Média talvez não tenha sido, do ponto de vista filosófico, tão estéril como se diz, e talvez seja à influência preponderante exercida pelo cristianismo no decurso desse período que a filosofia moderna deva alguns dos princípios diretores em que se inspirou”. Assim, fica mais entendível que, durante a filosofia medieval (patrística e escolástica), a razão foi basilar para fé, mas principalmente na expansão do cristianismo sobre o mundo greco-romano. A fé ganhou consistência na interação com a razão e, por que não, o contrário também foi possível.

São Justino de Roma – que é considerado o primeiro filósofo⁹ e o primeiro teólogo¹⁰ cristão, além de ser o mais importante apologista do século II d.C.¹¹ – narrou no *Diálogo com Trifão*¹² o que deve ser a filosofia e qual o seu objetivo: “De fato, a filosofia é o maior e mais precioso bem diante de Deus, para o qual somente ela nos conduz e nos associa” (*Diál.* 2,1) e,

⁸ GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2006. (Coleção Paideia)

⁹ Cf. MEIER, Celito. Filosofia Medieval: da fé e da razão, do destino e da liberdade. In: *Filosofia: por uma inteligência da complexidade*. 2. ed. Belo Horizonte, MG: PAX Editora e Distribuidora, 2014, p. 176.

¹⁰ Cf. HAMMAN, Adalbert-Gautier. Justino, teólogo leigo. In: *Para ler os Padres da Igreja*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo, SP: Paulus, 1995, p. 28.

¹¹ Cf. LOPES, Geraldo. O Cristianismo desafia o paganismo e o judaísmo: martírio e apologias. In: *Patrística Pré-Nicena*. São Paulo, SP: Paulinas, 2014, p. 124.

¹² SÃO JUSTINO DE ROMA. *Diálogo com Trifão*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Balancin. São Paulo, SP: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, vol. 3)

depois, acrescenta: “Filosofia é a ciência do ser e do conhecimento da verdade, e a felicidade é a recompensa dessa ciência e desse conhecimento” (*Diál.* 3,4). Havia uma discussão na época a respeito de qual a importância da revelação para a razão e vice-versa. Ele, assim, enfrenta esses problemas atestando que o homem não pode buscar a Deus apenas pela razão, pois fracassaria; antes deve encontrá-lo pela fé que, depois de aceita, poderia vir a ser justificada, tanto quanto possível, pela razão. Isto se torna claro quando o próprio São Justino conta o seu itinerário formativo como filósofo e como, depois de se deparar com um ancião (símbolo da tradição judaico-cristã), encontra a “verdadeira filosofia” e se converte ao cristianismo:

Refletindo comigo mesmo sobre os raciocínios do ancião, cheguei à conclusão de que somente essa é a filosofia segura e proveitosa. Desse modo, portanto, e por esses motivos, sou filósofo, e desejaria que todos os homens, com o mesmo empenho que eu, seguissem as doutrinas do Salvador. (*Diál.* 8,1).

Note-se que primeiro ele aderiu à doutrina cristã, depois a compreendeu plenamente através da razão, dado que não havia encontrado respostas na sua busca constante por compreender a verdade somente pela filosofia. É com São Justino que “o cristianismo aceita a responsabilidade de toda a história anterior da humanidade, mas também reivindica o seu benefício”¹³. Enquanto São Paulo condenava os pagãos por não terem uma revelação natural, São Justino os salva. Utilizando-se da doutrina do *Logos*, ele defende que os filósofos gregos tinham as “sementes do Verbo”, enquanto que os cristãos têm o “Verbo inteiro” (cf. *II Ap.* 10)¹⁴. Gilson (2006, p. 34), citando São Justino, apresenta a visão dele frente à filosofia grega que o antecede:

Heráclito é dos nossos; Sócrates nos pertence, pois conheceu Cristo por um conhecimento parcial, graças ao esforço de uma razão de que o Verbo é a origem; nossos também os estoicos e, com eles, todos os verdadeiros filósofos em que já brilhavam as sementes dessa verdade que a revelação hoje nos descobre em sua plenitude.

Então, eis o que há de verdadeiro na filosofia: a posição racional é a do crente e a posição filosófica autêntica é a do cristão. Não obstante, o cristianismo é um método de salvação, que não dispensa o uso da razão. São Justino, a propósito, procura crer para compreender, ou seja, a fé precede a razão e a razão precisa da fé para se tornar mais clara. Além disso, segundo Gilson (2006, p. 37),

O que parece ter impressionado Justino e seus sucessores não é apenas a incoerência das especulações filosóficas, mas principalmente a coerência das respostas dadas aos

¹³ GILSON, op. cit., p. 33.

¹⁴ Cf. SÃO JUSTINO DE ROMA. *II Apologia*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Balancin. São Paulo, SP: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, vol. 3)

problemas filosóficos por uma doutrina que, em vez de se oferecer como uma filosofia entre tantas outras, se apresentava como a única religião verdadeira.

Para os primeiros cristãos, existe uma relação profunda entre Revelação e razão, que se constitui também como um grande esforço: a verdade acreditada deveria levar sempre à verdade buscada racionalmente. “O que o filósofo cristão se pergunta é simplesmente se, entre as proposições que ele crê verdadeiras, não há um certo número que sua razão poderia saber verdadeiras”¹⁵. Mas, sem delongas, Gilson (2006, p. 45) chama de “filosofia cristã toda filosofia que, embora distinga formalmente as duas ordens, considere a revelação cristã uma auxiliar indispensável da razão”. Aqui está o cerne dos argumentos favoráveis à compreensão correta da filosofia patrística e, posteriormente, da filosofia escolástica, como momentos distintos da mesma filosofia cristã. Contudo, pergunta-se com frequência a razão pela qual a filosofia deva ser considerada necessária ao homem para a compreensão dos desígnios divinos e a resposta é que convém que Deus revele aos seres humanos verdades filosóficas acessíveis à razão quando essas são necessárias à salvação¹⁶. Assim, deve-se ressaltar ainda que, “como a revelação cristã nos ensina somente as verdades necessárias à salvação, sua influência só pôde se estender às partes da filosofia que concernem à existência de Deus e sua natureza, à origem da nossa alma, sua natureza e seu destino”¹⁷. Por isso, a noção de filosofia cristã é tão necessária para este trabalho, que assume uma característica muito mais filosófica que teológica. Essa compreensão levou Joseph Ratzinger (2012, p. 23)¹⁸ a escrever:

Em sua totalidade, a figura e a obra de São Justino marcam a firme opção da Igreja antiga pela filosofia, mais pela razão do que pela religião dos pagãos. Os primeiros cristãos rejeitaram corajosamente qualquer compromisso com a religião pagã.

O filósofo cristão, dessa maneira, tem um diferencial: se tratasse dos mesmos assuntos, nas mesmas perspectivas dos filósofos gregos, seria mais um filósofo na mesma tradição filosófica.¹⁹

Portanto, os problemas filosóficos que os primeiros cristãos enfrentaram estão mais relacionados com o desenvolvimento racional ou teórico da religião do que da própria filosofia. Assim, torna-se extremamente relevante entender, além das noções de filosofia cristã, também as concepções de “deus” na filosofia grega e na filosofia patrística.

¹⁵ GILSON, op. cit., p. 44.

¹⁶ Cf. Idem, p. 48.

¹⁷ Idem, p. 46.

¹⁸ RATZINGER, Joseph. *Os Padres da Igreja: de Clemente Romano a Santo Agostinho*. Tradução de Silva Debetto Reis. São Paulo, SP: Paulus, 2012. (Coleção Catequese do Papa)

¹⁹ Dando continuidade a esse pensamento, Melito de Sardes (?-180 d.C.) foi o primeiro, depois de São Justino de Roma, a defender o cristianismo como filosofia cristã.

2.3. As concepções de “deus” na filosofia grega e na filosofia patrística

O problema “metafísico” é milenar e recebeu diferentes enfoques de acordo com a cultura local. Na filosofia, por exemplo, ele sempre foi motivo de acirradas discussões. Pensar um estudo no âmbito da filosofia patrística, sem ao menos compreender a concepção de “Deus” que tinham os primeiros cristãos, seria perigoso. Aliás, é complexo entender que o “deus” sobre o qual os filósofos gregos escreveram venha a ser entendido como o mesmo “Deus” judaico-cristão. Ambas as tradições tinham as suas peculiaridades, mesmo no modo de compreender quem é Deus. Os primeiros cristãos tentaram demonstrar que, o que os filósofos gregos estavam buscando, era em última instância o Deus judaico-cristão. Mas, para chegar a essa conclusão, é preciso muita leitura e interpretação. Seguramente, vários filósofos gregos e muitos filósofos cristãos trataram do problema metafísico de “deus”. Porém, aqui, será explanado o entendimento sobre “deus” que ambas as tradições tinham e, depois, serão exemplificadas apenas as visões de Platão e de São Justino de Roma sobre o assunto, dado que eles são os objetos de estudo deste trabalho.

2.3.1. A concepção de “deus” na filosofia grega

Segundo Étienne Gilson (2002, p. 21)²⁰, “[...] muito poucas palavras têm uma conotação religiosa tão vincada como a palavra ‘deus’” no período inicial da filosofia grega. Com isso, torna-se difícil chegar a uma única e exata compreensão do termo, o que é comprovado pelas diversas interpretações que recebeu durante a história da humanidade. Ele cita a interpretação racionalista de John Burnet (1863-1928) em contraposição à interpretação sociológica de Francis Cornford (1874-1943) sobre o mesmo assunto, por exemplo. Todavia, ainda que diante de tantos desafios conceituais e hermenêuticos, é possível se aproximar da utilização do termo na cultura grega, que precede a própria filosofia. Os gregos já tinham, na vida privada e na vida pública, uma tendência religiosa natural que perpassava todas as suas relações. Sinal disso é que “um grego de espírito religioso sentia-se um instrumento nas mãos de incontáveis poderes divinos, aos quais não apenas os seus atos, mas também os seus pensamentos se submetiam em última análise”²¹.

²⁰ GILSON, Étienne. *Deus e a Filosofia*. Tradução de Aida Macedo. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2002. (Coleção Textos Filosóficos, vol. 52)

²¹ Idem, p. 23.

É importante destacar, ao menos, três características desses poderes divinos na religiosidade dos gregos antigos. 1) Os deuses gregos têm vida e são imortais: “Seja o que for, um deus grego nunca é uma coisa inanimada; é um ser vivo, como os próprios homens o são, com a única diferença de que, enquanto a vida humana está destinada a chegar um dia ao fim, os deuses gregos nunca morrem”²². 2) Os deuses gregos interagem com os seres humanos: “[...] todos eles estão muito mais relacionados com o homem do que com o mundo em geral. [...] Em suma, todos os poderes imortalmente vivos que regulam a vida dos mortais”²³. 3) Os deuses gregos não são onipotentes, porque têm de abdicar poderes a outros deuses: “Um poder divino que reina supremamente na sua própria categoria pode ter de ceder, em determinados pontos, a outros deuses igualmente supremos na sua própria categoria”²⁴. Além disso, por detrás de todo o mundo religioso grego, perpassava a ideia de Sorte e de Destino, da qual os homens e as mulheres não podiam escapar. “Se isto é verdade, a definição de um deus grego deverá ser então: um deus, para qualquer ser vivo, é qualquer outro ser vivo que ele reconhece como influenciando a sua vida”, assegura Gilson (2002, p. 25). Nisso ganha evidência o politeísmo da religião grega e, também, o modo de agir das divindades na humanidade. Agora se entende porque os gregos eram tão dependentes dos deuses. Antes de ir à guerra, consultavam-se os oráculos para saber se os deuses indicavam vitória ou derrota. Quando se abatia uma doença sobre a população, interpretava-se que era um castigo dos deuses. São apenas alguns exemplos, mas que ilustram a relação intrínseca entre os gregos e os seus deuses.

Os filósofos gregos, por sua vez, enfrentaram muitas dificuldades ao tentarem entender a índole dos deuses e as suas manifestações no mundo. As teorias que surgiram dessa relação foram as mais variadas, algumas apelaram para a mitologia e outras para a filosofia. Por isso, naquele contexto, foi necessário distinguir que “mitologia é religião” e “filosofia é conhecimento”. Gilson (2002, p. 31) explica essa distinção, afirmando que

A mitologia não é o primeiro passo do caminho para a verdadeira filosofia. De fato, nem se trata de uma filosofia. A mitologia é um primeiro passo do caminho para a verdadeira religião, é religiosa em si mesma. A filosofia grega não pode ter emergido da mitologia grega por qualquer processo de racionalização, porque a filosofia grega constituía uma tentativa racional de compreender o mundo como um mundo de coisas, enquanto a mitologia grega expressava a firme decisão do homem de não ser deixado sozinho, de não ser a única pessoa num mundo de coisas surdas e mudas.

²² Idem, p. 23-24.

²³ Idem, p. 24.

²⁴ Idem, p. 24.

Dito isso, a filosofia grega passa a se estabelecer como independente da religião grega, por mais que, às vezes, elas voltam a se confundir. O próprio Platão utiliza algumas imagens míticas para fundamentar o seu sistema filosófico, que são resquícios da mitologia grega. Ao esboçar a sua “Teoria das Ideias”, ademais, ele afirma que as Ideias precisam ser imateriais, imutáveis, necessárias e inteligíveis, que são predicados do ser divino na sua cultura. Todavia, “as Ideias eternas e inteligíveis constituem a própria realidade”²⁵. Assim, todas as Ideias eternas participam da Ideia de Bem, que é soberana a elas. Mas, a Ideia de Bem é divina e não é um deus. Aliás, para o filósofo ateniense, as Ideias são superiores aos deuses: “Em suma, um deus platônico é um indivíduo vivo dotado de todos os atributos fundamentais de uma Ideia. É por esta razão que uma Ideia platônica pode ser mais divina do que um deus, não sendo no entanto um deus”²⁶ e “o atributo principal de um deus platônico é, tipicamente, o fato de ser uma providência para o homem”²⁷.

Quando se entende o ser humano como formado apenas de corpo e de alma – comum no pensamento da época – percebe-se que há uma dicotomia: o corpo, que é mortal e corruptível, não é um deus; pelo contrário, a alma que dá vida ao corpo, tem natureza inteligível e imortal, é um deus. Entretanto, a alma humana é um deus, mas não é uma Ideia. Gilson (2002, p. 36) interpreta que, “cada vez que vemos uma coisa viva e uma coisa viva que se mexe sozinha, animada por dentro por um poder de funcionamento espontâneo, podemos ter a certeza de que essa coisa tem uma alma; e uma vez que cada alma é um deus, cada coisa viva é habitada por um deus”. Aqui se entende porque as almas podem reencarnar em animais, por exemplo. “Por outras palavras, a alma é para Platão o verdadeiro padrão que os homens escolheram para formar a sua noção de Deus”²⁸. Porém, essa interpretação gilsoniana parece equivocada, porque dá margem para se pensar em panteísmo, que não é o caso para esse filósofo.

Por outro lado, Paul Ricoeur (2014)²⁹ faz algumas considerações mais contundentes quanto a relação entre “deus” e “divino” em Platão. Segundo o filósofo, “o problema do ‘divino’ está acima do problema de ‘Deus’ no platonismo. Foi por essa integração do ‘divino’ à filosofia que a religião pôde ser retomada na filosofia”³⁰. É assim que a filosofia ganha um caráter divino. Aliás, entre os filósofos gregos antigos, há uma oposição entre a tradição helênica (que reflete sobre o divino) e a tradição semítica (que reflete sobre deus ou deuses).

²⁵ Idem, p. 32.

²⁶ Idem, p. 34.

²⁷ Idem, p. 35.

²⁸ Idem, p. 36.

²⁹ RICOEUR, Paul. *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles*. Tradução de Rosemary Costhek Abilio. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2014.

³⁰ Idem, p. 123.

Na filosofia, a ideia de “divino” remonta à Escola de Mileto (século VI a.C) ao analisar a natureza e perceber a sua perfeição. Com isso, a filosofia transfere o predicado “divino” dos deuses tradicionais para a natureza, tentando entender o princípio do ser. Torna-se compreensível, também, porque a filosofia reflete mais sobre o divino que sobre os deuses. Todavia, o que não convém ao “divino” é recusado aos deuses, tanto que muitos filósofos foram acusados de ateísmo, mesmo sem o ser de fato. O exemplo mais emblemático disso é o julgamento e a execução de Sócrates, em Atenas. Já em Platão, as “Ideias/Formas” abarcam as concepções de “Infinito” de Anaximandro, “Uno” de Parmênides, “Logos” de Heráclito e “Inteligência” de Anaxágoras. “A Ideia vem ocupar um lugar e uma dignidade já circunscritos pelos pensadores anteriores: o lugar e a dignidade do que é Uno, do que permanece, do que é por si, do que é real e verdadeiro”³¹ e “o divino, no platonismo, precede Deus, porque as Ideias são o próprio ser do divino; é por isso que elas são o que ‘o pensamento de um deus’ contempla (*Fedr.* 247d)”³². Os deuses, por sua vez, não são incorporados ao divino, porque não pertencem ao discurso filosófico, mas ao mito. Nesse contexto, o papel dos deuses estava mais relacionado ao destino do homem, tendo como fundamento o julgamento das almas após a morte. Assim, os deuses não contribuem para a doutrina do ser, mas para o conhecimento da alma.

2.3.2. A concepção de “Deus” na filosofia patrística

“A primeira característica do Deus judeu era a sua unicidade”, segundo Étienne Gilson (2002, p. 41). Dado que Jesus Cristo era judeu, antes de falar do “Deus cristão”, é preciso entender a tradição judaica. Hoje, até mesmo se fala em “Deus judaico-cristão”. Ao contrário dos gregos, que tinham uma religião politeísta, os judeus e, posteriormente, os cristãos, têm uma religião monoteísta. E isso faz toda a diferença no modo de compreender o mundo. Quando um filósofo grego precisava explicar a realidade, necessitava também ajustá-la à multiplicidade dos deuses que a compunha. Um judeu, no entanto, deveria acordar o seu princípio religioso com o seu princípio filosófico num único Deus. Não obstante, usa-se letra maiúscula para designá-lo porque, em si, já tem todos os predicados da divindade que representa: onipotência, onisciência, onipresença...

Também, para os judeus, Deus é uma pessoa e não uma coisa. A chave de leitura para essa compreensão está no *Livro do Êxodo*, em que o próprio Deus se revela a Moisés como

³¹ Idem, p. 135.

³² Idem, p. 138.

“Eu sou aquele que sou”³³. Com isso, o Deus judaico estabelece relação com o seu povo: “o seu relacionamento com Ele fora sempre um relacionamento pessoal, ou seja, um relacionamento entre pessoas e outra pessoa”³⁴. Com certeza que, conforme o autor em questão, “se Deus é ‘Ele que é’, também é ‘aquilo que é’, porque ser alguém é também ser alguma coisa. Contudo, o contrário não é verdadeiro, porque ser alguém é muito mais do que ser alguma coisa”³⁵. Desse modo, para os judeus e para os cristãos, o “Eu sou” é o “primeiro princípio e a causa suprema de todas as coisas, mesmo na filosofia”³⁶.

A antiquíssima pergunta: “Qual é a causa primeira de tudo o que existe?”, foi respondida de várias maneiras ao longo da história humana. Os gregos, ao estabelecerem relação entre a filosofia e a religião pagã, não foram muito além da teologia natural. O seu método de explicação racional do mundo encontrou um limite, que foi alargado no contato com a filosofia cristã. “Ao postularem como causa suprema de tudo o que é, de alguém que existe e de quem o melhor que se pode dizer é que ‘Ele é’, a revelação cristã estava a determinar a existência como a camada mais profunda da realidade e supremo atributo da divindade”³⁷. Assim, surge a diferenciação entre “teologia natural ou racional” e “teologia revelada ou bíblica”: uma interpreta a divindade a partir das investigações racionais do universo, de forma natural, enquanto que a outra interpreta o universo a partir da revelação divina, de forma sobrenatural, respectivamente. Com isso, os gregos tentavam entender a essência da natureza e os cristãos tentavam entender a essência do próprio ser. Surge, com isso, um embaraço teórico, pois “explicar o que é” é diferente de “explicar o que significa”. Os gregos buscavam explicar o que é a natureza, ou seja, a sua constituição física, através da razão. Os cristãos, diferentemente, procuravam explicar o que a Criação de Deus significa para o ser humano. Mudam-se, então, as finalidades do universo. Ainda, ao contrário dos gregos que afirmavam que a alma humana é um deus, para os cristãos existe uma diferença entre “o ser e o existir de Deus” e “o ser e o existir dos homens”. Por isso que o homem cristão não participa da ordem do divino: existe um Deus transcendente e um homem imanente. Em outras palavras, por mais que haja relação entre ambos, Deus é sempre Criador e o homem é sempre criatura. O homem é quem precisa entender qual é a vontade de Deus para ele. É o que Gilson (2002, p. 49) chama de “infinito abismo metafísico” entre o Deus

³³ Êx 3,14.

³⁴ GILSON, op. cit., p. 42.

³⁵ Idem, p. 43.

³⁶ Idem, p. 43.

³⁷ Idem, p. 44.

judaico-cristão e o ser humano, no sentido de que a ponte que o suplanta é um ato livre do divino na direção do humano. A Revelação Cristã se dá nessa relação.

Assim, a concepção de ser humano também muda. Para Platão, pela sua capacidade natural para conhecer a verdade, o homem era um deus. Para os cristãos, diferentemente, o homem não é Deus, mas pode conhecer a verdade supremamente inteligível e autossuficiente a partir da graça de Deus. À vista disso, o ser humano conhece a Deus pela sua razão, mas depende em última instância da fé. Aqui, esbarra-se novamente no problema da existência de Deus e na sua compreensão pelo ser humano. Gilson (2002, p. 59) tenta resolvê-lo:

Mais uma vez, a existência não é uma coisa, mas o ato que permite que ela seja e que seja aquilo que é. [...] Anunciar uma coisa cuja essência é um puro ato de existir, ou seja, cuja essência não seja ser isto ou aquilo, mas apenas ‘ser’, é também anunciar o Deus cristão como a suprema causa do universo. Sendo um Deus profundamente oculto, ‘Ele que é’ também é um Deus muito óbvio. Ao revelarem ao metafísico que não podem justificar a sua existência, todas as coisas apontam para o fato de que existe uma causa suprema, na qual essência e existência coincidem.

Essa ideia da transcendência de Deus e da imanência do ser humano – sem excluir a relação entre ambos – é visível em muitos pensadores cristãos dos primórdios do cristianismo. É o caso de São Justino de Roma que, inclusive, influenciará grande parte do desenvolvimento da doutrina cristã posterior a ele. No *Diálogo com Trifão*, ao ser questionado pelo ancião que o levou à conversão ao cristianismo: “A quem chamas de Deus?” (*Diál.* 3,5), São Justino respondeu: “Deus é aquele que é sempre encontrado do mesmo modo. Ele é invariável e também a causa do ser de todos os outros seres” (*Diál.* 3,5). Certamente, essa definição de Deus foi influenciada pelo pensamento platônico corrente da época, como se evidencia na discussão sobre o modo de compreender o próprio Deus: “Mas a divindade, pai, não é visível como os outros seres vivos. Ela é apenas compreensível à inteligência, como disse Platão, e eu acredito nele” (*Diál.* 3,7). Ademais, para mostrar a relação entre a filosofia grega e a filosofia cristã no que tange à concepção de Deus, Fernando Figueiredo (2012, p. 82-83)³⁸ garante que

a concepção de Deus em Justino é influenciada pelo livro *Timeu*, no qual seu autor Platão situa Deus distante do mundo visível. Ele chega a essa concepção graças à tradição do médio platonismo, que se reflete claramente no *Diálogo* 3,5, onde Deus é definido como aquele que é o “mesmo, e da mesma maneira é causa do ser para todos os outros”.

Dessa forma, São Justino assume a posição platônica de que Deus habita os “espaços superiores”, não é apenas a “forma” mais elevada, mas transcende a todas as “formas” existentes. Entretanto, não é um Deus separado do mundo. É, então, um Deus próximo do homem, principalmente na sua relação entre Criador e criatura, manifestando-se na Criação. O

³⁸ FIGUEIREDO, Fernando. *O amanhecer da Igreja*. São Paulo, SP: Lafonte, 2012.

ser humano, por sua vez, é convidado a ultrapassar essa transcendência na busca pela verdade. É o que Figueiredo (2012, p. 83-84) defende: “O próprio Justino aprofundará a ideia de um Deus profundamente presente a nós, ao se referir às sementes do *Logos*, existentes em todos os seres humanos e que orientam a humanidade para a revelação do *Logos* total, Jesus, o Filho de Deus”.

Por conseguinte, é necessário distinguir as concepções de “deus” entre os gregos e os cristãos. Distinguindo-as, principalmente nesse contexto de profundas interações culturais, percebe-se que cada uma tem as suas particularidades. Elas serão importantes para entender o contexto histórico que está sendo estudado e, além dele, as compreensões de “natureza da alma” que ambas as correntes filosóficas desenvolveram.

2.4. As compreensões de “natureza da alma” em Platão e em São Justino de Roma

A alma humana também ganhou várias definições ao longo da história da filosofia. Ela é estudada, geralmente, na sua relação com o corpo. Daí surgem outros questionamentos sobre qual é a composição de cada um deles e como cada um age nessa interação. Sem contar que vários filósofos trataram desse assunto e o interpretaram de maneiras distintas. Atualmente, no entanto, é mais usual o termo “mente” do que “alma”, mesmo que ambas as terminologias tenham características diferentes, principalmente num contexto religioso. Aqui, não é possível entendê-las como sinônimos, por exemplo. Por isso, ainda que sucintamente, é imprescindível não explanar sobre a diferença existente na compreensão de “natureza da alma” para Platão e para São Justino de Roma, ao menos³⁹.

2.4.1. A compreensão de “natureza da alma” em Platão

De antemão, ressalta-se que os gregos utilizavam os termos *psykhé*, para designar a alma, e *sôma*, para indicar o corpo. Aliás, para eles, o ser humano é composto apenas de corpo e de alma. Essa última palavra, nos diálogos platônicos, ganha vários significados. Mas, o objeto deste estudo é, primordialmente, a “imortalidade de alma”. Entender a “natureza da

³⁹ Têm-se consciência que o resumo demasiado pode comprometer a compreensão sobre o assunto e, mais do que isso, limitar o conhecimento de outras concepções acerca do mesmo. Observa-se ainda que, quando se opta por um ou por outro filósofo, pode-se dar a impressão de que todos os filósofos daquele período pensavam do mesmo modo, o que necessariamente não é verdadeiro. As compreensões de “natureza da alma” em Platão e em São Justino de Roma são ressaltadas aqui porque estas circunscrevem o assunto principal deste estudo e estes são os filósofos estudados neste trabalho, respectivamente. Também, nos próximos dois capítulos será explorada apenas a temática da “imortalidade da alma” nos referidos filósofos.

alma”, em Platão, torna-se importante porque vai determinar qual o sentido que ela tem para a posterior “teoria da imortalidade da alma”. A obra platônica que trata, por excelência, a temática da “imortalidade da alma” é o *Fédon*, que servirá de base para o próximo capítulo deste trabalho. Porém, parte-se do pressuposto explicado por Monique Dixsaut (2017, p. 400)⁴⁰: “A questão ‘o que é a alma’ nunca é colocada no *Fédon*. Pergunta-se se, após a morte, a alma existe ou não no Hades [...]”.

No *Fedro*⁴¹, todavia, Platão expõe em diversas passagens qual é a “natureza da alma”, que terá quase a mesma conotação em outros diálogos⁴². As personagens desse diálogo são Sócrates e Fedro (que dá o nome ao diálogo). Fedro, dialogando com Sócrates e querendo saber tudo que o grande sábio ateniense podia ensinar-lhe, deixa claro: “Desde já fica assente que não sairemos daqui sem que antes não tenhas dito tudo o que te vai na alma!” (*Fedr.* 236c). A alma, nesse contexto, ganha um significado: é a sede do conhecimento. Por isso, tudo o que está nela – incluindo o conhecimento – deve ser exposto ao amigo. Sócrates, dando continuidade ao diálogo e explanando sobre a loucura, prossegue: “Nestas condições, a primeira coisa a fazer é tornar explícita a natureza da alma, dos seus estados e atos, assim como indagar se esta natureza é humana ou divina” (*Fedr.* 245c). Assim começa a se desenhar, também, a teoria sobre a “imortalidade da alma”, porque se ela é divina, necessariamente tem que ser imortal. É a consequência a que, de fato, chega nessa obra. O primeiro princípio da “natureza da alma” é o movimento:

a alma é imortal, pois o que se move a si mesmo é imortal, ao passo que, naquilo que move alguma coisa, mas, por sua vez, é também movido por outra, a cessação do movimento corresponde ao fim da existência. Somente o que se move a si mesmo não deixará de mover-se e, sendo assim, constitui também fonte de movimento para as outras coisas que se movem. (*Fedr.* 245c).

Dessa maneira, a alma não é gerada e gera as demais coisas: “Por outro lado, como não proveio de uma geração, não se encontra sujeito à corrupção, pois é evidente que, uma vez o princípio anulado, jamais poderia gerar-se nele, porque ele é o princípio e tudo provém necessariamente desse princípio” (*Fedr.* 245d). Essa explicação de Sócrates apenas esclarece o princípio do movimento. Dela, pode-se concluir que a alma é, simultaneamente, incriada e imortal.

⁴⁰ DIXSAUT, Monique. *Platão e a questão da alma*. Tradução de Cristina de Souza Agostini. São Paulo, SP: Paulus, 2017. (Coleção Philosophica)

⁴¹ PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Pinharanda Gomes. 6. ed. Lisboa, Portugal: Guimarães Editores, 2000. (Coleção Filosofia e Ensaios)

⁴² Por exemplo, na *República*, no *Mênon* e no *Timeu*, com algumas exceções. Essas obras platônicas serão exploradas no próximo capítulo deste trabalho.

Nesse mesmo diálogo, ao indicar a relação entre a alma e o corpo, Sócrates utiliza a “alegoria da parelha dos cavalos alados e do cocheiro”, uma evidência figurativa da “tripartição” da alma, discutida também no livro IV da *República*. O cocheiro, que conduz o carro, representa a parte racional da alma. Um dos cavalos representa a parte irascível e o outro a parte apetitiva da alma. Sócrates, fazendo referência ao ser humano, explicita: “Quanto a nós, somos os cocheiros de uma atrelagem puxada por dois cavalos, sendo um belo e bom, de raça boa, e sendo o outro precisamente o contrário, de natureza oposta. De onde provém a dificuldade que há em conduzirmos o nosso próprio carro” (*Fedr.* 246b). Com isso, há uma oposição: a alma, que é imortal, com o corpo, que é mortal. Ao entrar em contato com o corpo, a alma precisa manter o equilíbrio na sua relação com o corpóreo, certamente que com a razão. A relação com o corpo pode corromper a alma. Note-se: “pode”, porque o corpo – através dos sentidos – pode fazer com que a alma não consiga chegar à sua meta, que é raciocinar e ascender à contemplação das Ideias. Com a razão, todavia, a alma pode estabelecer uma harmonia com o corpo. O próprio Sócrates reconhece a importância da alma na sua relação com o corpo e lhe confere características divinas: “a alma é, de entre tudo o que participa do corpóreo, o que, simultaneamente, mais participa da natureza divina. Ora, a natureza divina é bela, sábia, bondosa, dispo de todos os atributos pertencentes a esta categoria” (*Fedr.* 246de). Outras imagens, como a importância do desenvolvimento das asas para a libertação das paixões terrenas, a explicação do cortejo das almas na direção dos deuses ou qual é o prêmio que as almas de existência digna recebem quando chegam ao céu, não serão apresentadas aqui.

Há uma discussão, antes de terminar o diálogo, sobre a relação entre os gêneros de discursos e os gêneros da alma. Sócrates explica a Fedro que cada alma se deixa persuadir por um gênero de discurso próprio, caso não busque a verdade. Do contrário, todas as almas chegarão ao mesmo argumento racional. O orador, nesse caso, precisa conhecer a natureza da alma dos seus ouvintes com a finalidade de convencê-los. Com certeza, um convencimento filosófico, não sofista, que leve os ouvintes a uma vida justa. Por sua vez, o filósofo é aquele que consegue instruir racionalmente as pessoas ao seu redor, quando se exercita na busca pela verdade. E a busca pela verdade é um imperativo da alma.

Em suma, a alma é incriada e imortal, movimento e princípio de movimento, soberana ao corpo pela inteligência e procura incansavelmente a verdade, que a faz cada vez mais

semelhante ao divino. À vista disso, Dario Antiseri e Giovanni Reale (2017, p. 105)⁴³ asseguram

que a tese de fundo de Sócrates consiste na afirmação de que o homem é sobretudo a sua *psykhé*, a sua alma (no sentido amplo de inteligência, personalidade intelectual e moral), e o corpo é o instrumento do qual ela se serve; a alma não é separada do corpo, mas posta como soberana dele.

2.4.2. A compreensão de “natureza da alma” em São Justino de Roma

Os primeiros cristãos também utilizavam os termos *psykhé*, para designar a alma, e *sôma*, para indicar o corpo. Porém, além de ser composto de corpo e de alma, o ser humano ainda recebe o espírito, que em grego é o *pneuma*⁴⁴. São Justino aceita essa designação, apesar de ser bastante objetivo, principalmente no *Diálogo com Trifão*. Destaca-se, previamente, que “essa concepção tripartite da natureza humana (corpo, alma e espírito ou *pneuma*) é de origem paulina ou estoica”⁴⁵.

São Justino dialoga brevemente com o ancião sobre a “natureza da alma”⁴⁶, que cabe demonstrar agora. Primeiro, o ancião despreza os filósofos ao acusá-los de não serem capazes de dizer o que é a alma. Segundo, São Justino critica os platônicos por considerarem a alma incriada e imortal. Terceiro, o ancião pergunta a São Justino se ele considera o mundo incriado, assim como os platônicos. Depois de São Justino responder negativamente, o ancião concorda e esclarece:

Fazes muito bem. Com efeito, por qual motivo um corpo tão sólido, resistente, composto e variável e que a cada dia morre e nasce, procederia de algum princípio? Todavia, se o mundo é criado, forçosamente as almas também o serão e haverá um

⁴³ ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média, vol. 1*. Tradução de José Bortolini. São Paulo, SP: Paulus, 2017. (Coleção Filosofia)

⁴⁴ Santo Irineu de Lião (130-202 d.C.), em *Contra as heresias* (Livro V, 6), expressa claramente o pensamento dos primeiros cristãos acerca da composição do homem como corpo, alma e espírito: “A alma e o Espírito podem ser uma parte do homem, não o homem todo; o homem perfeito é composição e união da alma que recebe o Espírito do Pai e está unida à carne, plasmada segundo a imagem do Pai. [...] Com efeito, se é eliminada a substância da carne, isto é, da obra plasmada, e só se considera o que é propriamente espírito, isso já não é o homem espiritual, e sim o espírito do homem ou o Espírito de Deus. Quando, porém, este Espírito mistura-se com a alma e se une à obra plasmada, pela efusão deste Espírito, realiza-se o homem espiritual e perfeito, e é este mesmo que foi feito à imagem e semelhança de Deus. Se, porém, falta o Espírito à alma, este homem será verdadeiramente psíquico e carnal, mas imperfeito, porque possuiria a imagem de Deus enquanto criatura modelada, já não teria recebido a semelhança por meio do Espírito. Se este é imperfeito, ainda mais o será, pois tirando-lhes a imagem e rejeitando a obra modelada, já não se pode reconhecer o homem, mas, como dissemos, somente uma sua parte ou uma coisa diferente dele. Tampouco a carne modelada é de per si o homem perfeito, mas é o corpo do homem e uma parte dele; nem a alma, sozinha, é o homem, mas uma parte do homem; como nem o Espírito é homem, de fato, dá-se-lhe o nome de Espírito e não de homem, mas é a composição e a união destes elementos que constitui o homem perfeito. [...] São perfeitos, portanto, os que possuem sempre o Espírito de Deus, guardarão sem repreensão as almas e os corpos, conservando a fé em Deus e cumprindo a justiça para com o próximo.” (SANTO IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. Tradução de Lourenço Costa. São Paulo, SP: Paulus, 1995, p. 530-531. (Coleção Patrística, vol. 4))

⁴⁵ GILSON, op. cit., p. 7.

⁴⁶ Cf. *Diál.* 5-6.

momento em que elas não existirão. De fato, foram feitas por causa dos homens e dos outros seres vivos, ainda que digas que elas foram criadas completamente separadas e não junto com seus próprios corpos. (*Diál.* 5,2).

Dessa forma, começa a se elaborar um conceito do que é alma, no interior da filosofia de São Justino. Na sequência da discussão, inclusive, o ancião testa São Justino ao induzi-lo a pensar que todas as almas são imortais. São Justino entende a armadilha e logo o nega, afirmando que, assim como o mundo, as almas são criadas por Deus. O ancião, por sua vez, novamente explica:

Contudo, eu não afirmo que todas as almas morram. Isso seria uma verdadeira sorte para os maus. Digo, então, que as almas dos justos permanecem num lugar melhor e as injustas e más ficam em outro lugar, esperando o tempo do julgamento. Desse modo, as que se manifestarem dignas de Deus não morrem; as outras são castigadas enquanto Deus quiser que existam e sejam castigadas. (*Diál.* 5,3).

Essa concepção de que nem todas as almas morrem vai dar sustentação à doutrina da ressurreição e, conseqüentemente, da “imortalidade da alma” defendida posteriormente por São Justino. Então, utilizando-se do seu restrito conhecimento do *Timeu*, de Platão, São Justino pergunta ao ancião se ele está querendo dizer que o mundo foi criado por Deus, assim como a alma e todo o resto, pois somente Deus é incriado e incorruptível. O ancião, ainda, clarifica:

Com efeito, além de Deus, tudo o que existe ou há de existir possui natureza corruptível e sujeita a desaparecer e deixar de existir. Apenas Deus é incriado e incorruptível e, por isso, ele é Deus; mas, além dele, todo o resto é criado e corruptível. Por esse motivo, as almas morrem e são castigadas. De fato, se fossem incriadas, elas não pecariam, nem estariam cheias de insensatez, nem seriam covardes ou temerárias, nem passariam voluntariamente para os corpos de porcos, serpentes ou cães, nem seria lícito obrigá-las a isso, caso fossem incriadas. De fato, o incriado é semelhante ao incriado e não apenas semelhante, mas igual e idêntico, sem que seja possível um ultrapassar o outro em poder ou em honra. Daí se conclui que não é possível existir dois seres incriados. De fato, se neles houvesse alguma diferença, jamais poderíamos encontrar a causa dela, por mais que a procurássemos; pelo contrário, remontando com o pensamento até o infinito, teríamos que parar, vencidos num só incriado, e dizer que ele é a causa de tudo o mais. (*Diál.* 5,4-6).

Reafirma-se que – tanto o mundo quanto a alma – são criados por Deus, que é o único ser incriado e a causa de todas as coisas criadas. Se Deus e a alma fossem incriados, ambos seriam deuses, o que não condiz com o ensinamento cristão. Ainda, se a alma fosse incriada, quem quisesse retornar ao seu princípio cairia facilmente num regresso ao infinito e nunca conseguiria encontrá-lo ou até esbarraria num círculo vicioso. Mas, se somente Deus é incriado, não é difícil de encontrar o princípio de toda a Criação, ao menos teoricamente. São Justino, com essa explicação, pergunta-se se isso passou despercebido a Platão, que ele o considerava como que uma muralha e uma fortaleza da filosofia. O ancião, rudemente, responde que não se importa com Platão ou com qualquer outro filósofo. A discussão segue,

porém, ela será analisada posteriormente. Nela, aliás, aparecerá claramente a composição do ser humano como dotado de corpo, alma e espírito. Todavia, foram destacadas apenas as locuções do ancião nesse diálogo, não por acaso. São Justino, até então, estava convencido com as teorias platônicas que conhecia. Nesse momento, o ancião foi extremamente importante no seu processo de conversão, pois se tornou um verdadeiro catequista para ele. Nessa relação, São Justino começou a duvidar daquilo que havia aprendido em algumas escolas filosóficas e se satisfez com os argumentos do ancião, que era a doutrina cristã em desenvolvimento na época.

Logo, a alma não é incriada e imortal em si mesma. Ela é criada por Deus e é corruptível, tanto que existe o pecado. Mas, por vontade divina, nem todas as almas morrem. Algumas delas, as dos justos, viverão eternamente. O principal objetivo de São Justino ao desenvolver sucintamente uma doutrina sobre a “natureza da alma” e, especificamente, sobre a “imortalidade da alma”, contrapondo-se a Platão, era negar a reencarnação e reafirmar a ressurreição.

3. SEGUNDO CAPÍTULO: PARA PLATÃO, A ALMA É IMORTAL

3.1. *Timeu*: a criação da alma imortal

No *Timeu*⁴⁷, impõe-se a pergunta: “Qual é a origem do universo ordenado?”⁴⁸. A resposta mais comum é: “O Demiurgo!”. Porém, existe uma gama de questionamentos que o cercam. O Demiurgo é, de fato, o artífice do universo ordenado. Tudo o que é criado por ele, é feito à sua imagem e semelhança. Dado que ele é bom, o universo criado por ele também o é. Assim, ele criou a alma, moldando-a através da contemplação das Ideias.

Nessa obra, porém, há um diferencial: primeiro, o Demiurgo criou a alma do universo e, segundo, a alma humana. Isso não significa que uma seja parte da outra ou que uma provenha da outra. Cada uma delas tem uma finalidade no conjunto dessa criação. Ambas têm em comum o fato de que foram criadas pelo mesmo ser divino e são princípios de vida e de movimento. Elas são imortais porque foram criadas diretamente por ele e são dotadas de imortalidade porque ele é imortal. Esse é um pressuposto indispensável para a reflexão. A alma do universo foi criada pelo Demiurgo com os princípios pertencentes à ordem das Ideias, dando vida e inteligência ao que dura por todo o tempo. A alma humana foi criada pelo Demiurgo tendo como modelo a Ideia de Ser Vivo, recebendo a incumbência de equilibrar-se, mesmo em meio às coisas corpóreas e visíveis. Cabe ressaltar que a alma precede o corpo na criação. A alma do universo é invisível, enquanto que o corpo do universo é visível. Assim também acontece com o ser humano, ou seja, a sua alma é invisível e o seu corpo é visível. O Demiurgo, por sua vez, criou a parte racional e imortal das almas humanas. No entanto, após criar a alma humana com todos os atributos da divindade – porque ela realmente imita a sua natureza inteligível e eterna – o Demiurgo a entrega aos seus deuses auxiliares para concluir a obra começada:

Portanto, para que possam ser mortais e este universo poder ser realmente um todo, vós deveis, como orientado pela natureza, empreender a tarefa de criar esses seres vivos, tomando como modelo a ser imitado o poder por mim exibido ao gerar a vós. E na medida em que lhe seja adequado possuir algo que partilhe do que designamos imortal, alguma coisa considerada como divina e soberana naqueles entre eles que se predisponham sempre a agir segundo a justiça e segundo vós, começarei por plantar essa semente, entregando-a em seguida a vós. O resto da tarefa compete a vós:

⁴⁷ PLATÃO. *Timeu*. In: *Diálogos V: O Banquete; Mênon; Timeu; Crítias*. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2010, p. 161-264. (Coleção Clássicos Edipro)

⁴⁸ “No que tange a nós, que temos a pretensão de proferir um discurso acerca do universo, de como foi sua origem, se é que a houve, é necessário que invoquemos deuses e deusas – se não quisermos caminhar inteiramente sem rumo – orando para que tudo que dissermos comece por ter a aprovação deles e, em segundo lugar, a nossa.” (*Tim.* 27c).

entremear o mortal com o imortal, moldar e gerar seres vivos, alimentá-los para que cresçam e, ao perecerem, recebê-los novamente. (*Tim.* 41cd).

Esses deuses, a partir do que contemplaram do Demiurgo, criaram o que é visível no universo: o corpo e os demais seres vivos. As almas, que são criadas identicamente umas às outras, ganham um corpo. A relação entre a alma e o corpo pode ser, por vezes, conflituosa. Todavia, a alma tem o dever de se manter equilibrada, representando que a razão não pode ceder plenamente à sua relação com o corpóreo. Aliás, segundo o Timeu, cada parte da alma habita espaços diferentes no corpo: a alma imortal localiza-se na cabeça, que é a parte racional; a alma mortal localiza-se acima do diafragma e participa da coragem e da cólera, ambicionando a vitória, que é a parte irascível e, também, no tronco, apeteendo o comer e o beber para preservação do corpo, que é a parte apetitiva. A alma que não consegue equilibrar as afecções manifestadas pelo corpóreo sofre sérios danos, comprometendo a sua vida inclusive futura. Entretanto, a alma que consegue criar uma harmonia com o corpo, purificando-se através da razão, garantirá a felicidade presente e futura. No diálogo, isso se torna evidente quando o Timeu explica a Sócrates:

Ao contrário, a pessoa que se dedicou seriamente ao aprendizado e aos pensamentos verdadeiros, tendo feito disso seu exercício principal, acima de todos os demais, tal pessoa pensa, absoluta e necessariamente, pensamentos imortais e divinos, na hipótese da verdade ser por ela apreendida. E tanto quanto seja possível à natureza humana participar da imortalidade, não deixará, de modo algum, de atingi-la; e na medida em que essa pessoa se conserva cuidando de sua parte divina e ampliando apropriadamente o *dáimon* que reside no seu interior, deverá realmente ser sumamente feliz. (*Tim.* 90bc).

Quem busca o conhecimento tem pensamentos imortais, pois somente a parte racional da alma é imortal. A parte irascível e a parte apetitiva da alma, que estão intimamente ligadas ao corpo, perecem com o próprio corpo. A inteligência, nesse caso, tem um papel fundamental. É ela quem dá possibilidades à alma de criar harmonia com o corpo. A falta de inteligência, inclusive, é que encaminha as almas dos seres humanos aos corpos dos animais. A alma humana foi feita para contemplar, aqui também, o Inteligível do qual veio e para onde tende a retornar, caso se empenhe na sua purificação constante. O fim transcendente da alma é, justamente, esse regresso. Porém, após a morte do corpo, as almas preservam a sua identidade e a sua individualidade. Elas precisam, dessa maneira, buscar cada vez mais esses pensamentos imortais que lhe permitem voltar à sua essência originária. Só assim se alcançará a desejada felicidade para qual o Demiurgo as criou. Todavia, o Timeu explica que ambas as realidades – mortal e imortal – convivem lado a lado no universo ordenado pelo Demiurgo:

De fato, nosso universo ordenado recebeu os seres vivos tanto mortais quanto imortais, tendo sido com isso ocupado, sendo ele próprio um ser vivo visível que abarca seres vivos visíveis, um deus perceptível criado à imagem do Inteligível, do

prisma do seu vir a ser, maximamente grandioso, maximamente bom, maximamente belo e maximamente perfeito, realmente um universo único do seu tipo. (*Tim.* 92c).

Destaca-se a importância do Demiurgo (como artífice do universo) e do ser humano (como colaborador no ordenamento do universo), dado que a missão de ambos é colocar ordem no caos, cada um com as suas especificidades. Dario Antiseri e Giovanni Reale (2017, p. 141)⁴⁹ explicam o que cada um deles representa na criação:

O Demiurgo emerge deste escrito como a Inteligência que produz o mundo com a transformação da matéria que é caótica em *cosmo*, ou seja, ordem, e sua figura se impõe como modelo aos homens que, em sua vida, deveriam procurar de todas as formas contribuir para transformar aquilo que encontram desordenado (em si mesmos e fora deles) em ordem, ou seja, o caos em *cosmo*.

Em suma, nesse diálogo, a alma é imortal porque foi criada exclusivamente pelo Demiurgo, que é imortal. Ela recebe um corpo, criado pelos deuses auxiliares do Demiurgo, com a finalidade de ser equilibrada, mantendo a sua primazia sobre o corpóreo. Assim, ela precisa se utilizar da razão para contemplar, no hoje e no amanhã da sua vida, o Inteligível. Retiradas as imagens míticas, destaca-se que os argumentos são notáveis, principalmente no porquê a alma é imortal, a sua relação com o corpo e o papel da razão nesse contexto.

3.2. *O Banquete*: o amor é um desejo profundo de imortalidade

*O Banquete*⁵⁰ é um diálogo em que Platão explicita sete elogios a Eros, o deus do amor, através de várias personagens que participam de um jantar. Vale observar que esse tipo de refeição com debates filosóficos era muito comum na Grécia Antiga, principalmente entre os cidadãos da *polis*. Ressalta-se que, todas as vezes que aparecer a palavra “Amor” nessa obra, trata-se do deus Eros e da sua influência na vida humana e, posteriormente, do Amor como uma afecção da alma humana.⁵¹ Todavia, essa discussão tem o seu auge no discurso de Sócrates, que trará à luz o conceito de imortalidade através da vivência do Amor. O diálogo em questão começa com a reunião de alguns amigos na casa de Agatão. Depois de algumas conversas paralelas, Erixímaco sugere o assunto do diálogo: um discurso de louvor ao Amor⁵². Então, cada um dos presentes faz a sua alocução.

⁴⁹ ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média, vol. 1*. Tradução de José Bortolini. São Paulo, SP: Paulus, 2017. (Coleção Filosofia)

⁵⁰ PLATÃO. *O Banquete*. In: *Diálogos V: O Banquete; Mênon; Timeu; Critias*. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2010, p. 33-107. (Coleção Clássicos Edipro)

⁵¹ No *Banquete*, de Platão, percebe-se que ao longo da discussão, gradativamente, as personagens “desdivinizam” Eros, fazendo-o passar de um deus para uma afecção da alma humana, tendo o seu ápice no discurso de Sócrates.

⁵² “Assim, se o aprovardes, poderíamos consumir satisfatoriamente nosso tempo discursando; de fato, sugiro que cada um de nós – da esquerda para a direita – profira o mais belo discurso em louvor de Eros de que seja capaz, a

Fedro começa afirmando que o Amor, depois da Terra e do Caos, é um dos deuses mais antigos. O Amor é que deve conduzir a vida das pessoas a fim de vivê-la nobremente. Só está disposto a morrer pelo outro quem realmente ama o outro. Então, o Amor tem uma finalidade nesta e na outra vida, que é a posse da virtude e da felicidade.

Pausânias discorda de Fedro ao explicar que o Amor não é uno. Além dele, existe ainda o Amor Celestial e o Amor Vulgar: um age de acordo com a beleza e a justiça eternas, enquanto que o outro almeja sempre a cobiça e os prazeres relacionados ao corpóreo e ao visível, respectivamente. Aqui, faz-se uma alusão ao deus Eros e à deusa Afrodite, ambos da tradição órfico-pitagórica. Com isso, há o bom amante (que é constante por toda a vida) e o mau amante (que ama mais o corpo do que a alma). Logo, o Amor também tem uma intenção, que é conduzir à virtude.

Erixímaco conclui que o Amor se estende de deus a todos os seres criados, incluindo os seres humanos, os animais e as plantas. Através da medicina da época, constatou que o Amor se comporta duplamente: ao sadio e ao doente, mesmo que ambos se amem dessemelhantemente. Também as estações do ano estão repletas do Amor Celestial e do Amor Vulgar que, harmonicamente, trazem saúde aos seres humanos, aos animais e às plantas. O Amor é considerado uma afecção que comanda a vida no universo, orientando os seres humanos para a piedade e a justiça divinas. Dessa maneira, o Amor ainda tem um intuito, que é proporcionar a felicidade plena.

Aristófanes expressa que o ser humano ainda não foi capaz de perceber o poder do Amor, senão teria elevado templos e altares em sua honra. Dentre os deuses, é o que mais ama a humanidade, pois permanece ao seu lado e cura todos os males da sua alma. Para reconhecer esse poderio, faz um longo discurso sobre a história da natureza humana com o “mito dos três gêneros”: o masculino, o feminino e o andrógino. A raça humana se tornaria feliz se realizasse plenamente o Amor, cada um encontrando o seu próprio amado, retornando à sua natureza primitiva. Assim, o Amor possui um desígnio, que é alcançar a felicidade.

Agatão, não por acaso, é o mais jovem dos participantes do banquete. Assegura que o Amor é o mais jovem, o mais belo, o mais feliz e o melhor dentre todos os deuses. Além disso, ele compartilha da justiça e da temperança, pois domina os desejos e os prazeres que se aproximam do corpóreo. Ainda, é um deus delicado, dado que se afasta daquilo que é rude e se aproxima daquilo que lhe é semelhante. Este locutor fez o discurso mais eloquente sobre o

começar por Fedro, que se encontra na parte superior à mesa e, ademais, é o pai do tema da discussão.” (*Banq.* 177d).

Amor, afirmando que esse último está presente em várias ocasiões importantes da vida, por isso merece todo o respeito. Depois, recebeu os aplausos de todos os presentes.

Sócrates faz o mais longo discurso sobre o Amor. Não fará necessariamente um elogio, mas tentará encontrar a essência do Amor. A sua locução é o cerne da discussão sobre como a imortalidade da alma é descrita nessa obra. Ele se utiliza de um diálogo com Diotima, uma sacerdotisa de Mantinea – possivelmente uma invenção de Platão – para fazer a sua predica sobre o Amor. As palavras, geralmente, são dela. Da conversa entre ambos, chega-se à conclusão que o Amor é um grande gênio que está entre um deus e um ser humano, entre o bom e o belo, entre o mortal e o imortal e, ainda, o seu poder é o de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens e aos homens o que vem dos deuses. Diotima, por sua vez, narra a história mítica do nascimento do Amor, que é fruto da relação entre Penia (deusa da pobreza) e Poros (deus da riqueza) numa festa por ocasião do nascimento de Afrodite (deusa da beleza), demonstrando as suas contradições. Ela afirma que o Amor deseja sempre o bem e o belo, sendo adequado a tudo o que é divino e inconveniente ao que lhe é contrário. Na relação amorosa entre um homem e uma mulher há um desejo mais profundo que o prazer sexual: “a natureza mortal busca sempre, do melhor modo que lhe é possível, ser imortal” (*Banq.* 207d). Eis o ápice da discussão para esse trabalho: o Amor é sempre um desejo profundo de imortalidade. Porém, poder-se-ia perguntar: “Como o mortal pode participar da imortalidade?”. Aqui, certamente, não é uma imortalidade pós-morte. Ao analisar a sociedade grega daquele contexto histórico, percebe-se que as pessoas procuravam a fama como um modo de preservar a memória de sua virtude. Nesse caso, a imortalidade se dá já na vida terrena pela vivência do Amor. Os seres humanos amam e procuram, em última instância, a imortalidade. Todavia, existem dois tipos de imortalidade. No primeiro, pela procriação, as pessoas garantem a imortalidade, a memória e a felicidade para si através dos seus filhos. No segundo, pela sabedoria e pela virtude, as pessoas imortalizam a sua alma através das suas obras. Homero e Hesíodo, os magníficos poetas gregos, juntamente com Licurgo, o surpreendente legislador espartano, são exemplos desse último caso. A filosofia – como “amor à sabedoria” – tem o seu espaço nesse contexto. Observa-se que o Amor é o responsável por toda essa busca de imortalidade, para ambos, porque se funda no conhecimento. Diotima, por fim, relata a “alegoria da iniciação aos mistérios” para se contemplar o belo. Sócrates se surpreende com a sua sabedoria e concorda plenamente com o seu ensinamento. Assim, após contar o que aprendeu, ele faz uma exortação:

E estando persuadido, procuro as outras pessoas no empenho de persuadi-las de que para essa aquisição a natureza humana não conta com melhor auxiliar do que o Amor. Esta é a razão de dizer-vos agora que todo homem deve prestar honras ao

Amor, como eu próprio efetivamente honro a toda a arte erótica com particular dedicação, e exorto a todos os outros a agir do mesmo modo. Agora e sempre, na medida do que sou capaz, louvo o poder e a coragem do Amor. (*Banq.* 212b).

Alcibíades, que foi o último a chegar ao banquete já bêbado, faz mais um elogio ao seu Amor por Sócrates do que ao próprio Amor em si mesmo. Os participantes, ao perceberem a franqueza dos seus argumentos, soltaram gargalhadas. O banquete, com isso, encaminha-se para o seu término. Algumas pessoas permaneceram no local e outras voltaram para as suas casas.

Percebe-se, assim, que cada um dos convivas faz um elogio ao Amor e lhe dá uma característica própria. Porém, Marilena Chaui (2002, p. 212)⁵³ faz uma análise explicativa e conclusiva desse assunto:

Que deseja o desejo? Que ama o amor? A beleza imperecível, seu supremo e único Bem. [...] Na contemplação da beleza-bondade – isto é, da Ideia do Bem e da Beleza – os humanos alcançam a ciência ou o saber, por meio do qual concebem, engendram e dão nascimento às virtudes e por meio delas se tornam imortais.

Por conseguinte, a vivência do amor constitui um desejo profundo de imortalidade. Não uma imortalidade pós-morte, como acontece no *Fédon*, de Platão. Aqui, a imortalidade se alcança terrenamente, através dos filhos (que perpetuam a história familiar de geração em geração) e das obras (que eternizam a alma de quem as realiza). Ambas as formas de se conseguir a imortalidade da alma têm como pressuposto a prática do Amor, que conduz à virtude e à felicidade, os objetivos últimos da experiência humana. Por isso, reitera-se que a narrativa de Sócrates consiste no essencial de toda essa discussão, pois ele defende que o ser humano busca intuitivamente a imortalidade de algum desses modos.

3.3. *Fédon*: a alma é necessariamente imortal

O *Fédon*⁵⁴ é a obra em que Platão mais aprofunda o tema da imortalidade da alma. Nesse diálogo, estão presentes apenas Equócrates e Fédon, que conta ao amigo como foram as últimas horas de Sócrates na prisão antes da morte. A narrativa desse fato apresenta Sócrates rodeado de vários dos seus discípulos. Porém, a conversação acontece principalmente entre Sócrates, Cebes e Símiás. Os assuntos tratados entre eles, nada mais justificável, foram a morte, a purificação, o destino e a imortalidade da alma.

⁵³ CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, vol. 1. 2. ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2002.

⁵⁴ PLATÃO. *Fédon*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1972, p. 63-132. (Coleção Os Pensadores, vol. 3)

Sócrates, então, propõe uma discussão sobre a importância do filósofo na interpretação da morte: “E, com efeito, talvez convenha particularmente aos que devem transladar-se para o além a tarefa de empreender uma investigação sobre essa viagem e de relatar, num mito, o que julgamos ser tal lugar” (*Féd.* 61de). É digno de nota que ele parte de um “mito” para fazer a sua explanação sobre a morte e seus afins, o que acontece com frequência ao se tratar de temas escatológicos. Esse recurso teórico foi utilizado por Platão em algumas de suas obras, embora o critique em outras. Por vezes, ele utiliza as narrativas da mitologia grega tradicional e, em outras, ele mesmo as compõe. Alguns comentadores acreditam que Platão faz uma concessão à imaginação e ao sensível porque a filosofia ainda estava se estruturando na *polis* grega. Segundo esses, Aristóteles vai além do seu mestre nesse sentido, desenvolvendo um pensamento menos “alegórico” e mais “científico”. Em Platão, acontece que os mitos são uma “mistura de verdadeiro e falso”, ou seja, expressam sensivelmente algumas verdades inteligíveis. Em síntese, são “histórias verdadeiras” porque, em última análise, querem demonstrar uma verdade por detrás da alegoria contada, referindo-se sempre a realidades. Por isso, o mito nunca é enigmático, pois sempre é possível interpretá-lo a partir da realidade. Geralmente, Platão se utiliza da tradição órfico-pitagórica para fundamentar a sua metafísica. Todavia, não permanece somente na crença religiosa. Em seguida, dá o passo da racionalidade. Por exemplo, o Mito do Destino das Almas, no *Fédon*, pode não ser verdadeiro tal e qual é narrado, mas se pode concluir dele, ao menos que: a morte é inevitável ao ser humano e que, antes dela chegar, é preciso buscar a vivência da justiça, que garante a felicidade para si e para os seus (no presente e, para os crentes, também no futuro além-morte). Os mitos são uma espécie de “pedagogia do ser humano”. Por outro lado, manifestam a instabilidade humana frente a algumas realidades, assim como a morte. Porém, em Platão, eles podem ser um “meio de acesso” à alma de quem os narra e, posteriormente, de quem os interpreta. Monique Dixsaut (2017, p. 384) faz um jogo de palavras entre dever e poder, o que é e como é, para explicar o sentido do mito em Platão:

Os mitos *devem* ser interpretados se eles contribuem para o conhecimento de si do intérprete, e a interpretação é, então, uma autointerpretação. Mas se eles *podem* ser interpretados, é porque eles mesmos são produtos de uma interpretação. [...] Aquele que fala não diz *o que* é, mas *como* é: ele diz *como ele vê e como é afetado pelo que vê* e seu objetivo é de nos fazer vê-lo.

Assim, os mitos têm a função de “fazer ver” uma realidade, embora através de uma alegoria. Entretanto, existe divergência na compreensão desse assunto. Friedrich Hegel (1770-1831) entendia que o mito era um sinal de imaturidade da razão, ou seja, um impedimento ao pensamento. Martin Heidegger (1889-1976), por outro lado, entendia que o mito era um

auxiliar da razão, ou melhor, uma ajuda para explicar a vida que não foi captada pela razão. Seja como for, Dario Antiseri e Giovanni Reale (2017, p. 128) explicam que “Platão confia à força do mito, quando a razão tiver chegado aos limites extremos das suas possibilidades, a tarefa de superar intuitivamente esses limites, elevando o espírito a uma visão, ou pelo menos a uma tensão, que podemos dizer metarracional”. O mito, dessa maneira, ajuda na compreensão de temas que parecem ser incompreensíveis ao ser humano. Aliás, no final do diálogo em questão, Sócrates complementa a sua fala inicial na proposição do tema da discussão:

Entretanto, pretender que essas coisas sejam na realidade exatamente como as descrevi, eis o que não será próprio de um homem de bom senso! Mas crer que é uma coisa semelhante o que se dá com nossas almas e o seu destino – porque a alma é evidentemente imortal – eis uma opinião que me parece boa e digna de confiança. Belo será ter esta coragem! É preciso repeti-lo como uma fórmula mágica e é – palavra! – por tal razão que há muito estou a falar nessa lenda mitológica. (*Féd.* 114de).

É interessante que Sócrates inicia e conclui o diálogo com mitos sustentados pela razão. Primordialmente, ele aceita a doutrina da imortalidade da alma dos órficos e dos pitagóricos e, posteriormente, procura demonstrá-la racionalmente.

Contudo, antes de adentrar nos argumentos favoráveis à imortalidade da alma usados por Platão no *Fédon*, é necessário pontuar que existe uma outra discussão em torno disso. Os antigos comentadores costumavam aceitar cinco provas da imortalidade da alma em Platão, a partir das teorias: dos contrários, da reminiscência, da afinidade, da harmonia e das Ideias. Os modernos, por sua vez, julgavam ser quatro provas: todas as expostas anteriormente, exceto a teoria da harmonia, que já foi descartada pelo próprio Sócrates durante o diálogo. Giovanni Reale (2017, p. 135), no entanto, assume uma posição ternária quanto a essas provas: a lei dos contrários (unida à teoria da reminiscência), o argumento da incorruptibilidade da alma e a teoria das Ideias (unida ao argumento de que a alma participa da Ideia de Vida). Marilena Chaui (2002, p. 301-302), ainda, acredita serem cinco provas: da reminiscência, da simplicidade, da participação da alma na Ideia de Vida, do princípio do movimento daquilo que move a si mesmo e da imutabilidade do incorpóreo. Será quase impossível afirmar, exatamente, quantos são esses argumentos. Mas, contemporaneamente, a maioria dos comentadores admite que são quatro argumentos, que também serão admitidos neste trabalho: da transmigração da alma, da reminiscência, das Ideias e da participação da alma na Ideia de Vida. Essa argumentação, inclusive, é bastante clara no diálogo.⁵⁵ Para essa obra –

⁵⁵ Para aprofundar a questão sobre a quantidade de argumentos favoráveis à imortalidade da alma no *Fédon*, de Platão, ver: SANTOS, Bento Silva. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão: Coerência e legitimidade do argumento final*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 1999. (Coleção Filosofia, vol. 89). Nesta obra, aliás, o autor

independente de quantos são os argumentos, para além do mito e da dialética socrática – o importante é que existe uma defesa favorável da imortalidade da alma. Aqui, muito mais do que apenas descrever a composição do diálogo, tentar-se-á suscitar algumas reflexões acerca da temática abordada.

3.3.1. Morte: a separação entre a alma imortal e o corpo mortal

A morte é um problema filosófico. Porém, cada filósofo a tratará de uma maneira diferente, com ou sem crenças religiosas. Sócrates, no *Fédon*, está diante da morte iminente. Nada mais natural para um filósofo como tal e na situação em que se encontra, logo no início do diálogo, ele apresenta a Cebes e a Símiias a sua esperança na vida que continua após a morte. Acredita que, ao morrer, existe a possibilidade de se encontrar com os deuses (sábios e bons) e, também, com as outras pessoas que já morreram (justas e boas). Platão, com isso, assume a tradição órfico-pitagórica na crença da vida além da morte. As pessoas, geralmente, têm muito medo da morte. Dentre essas, porém, os verdadeiros filósofos são uma exceção. Dado que são pessoas dedicadas ao pensamento e à sua elevação, quando a morte chega, não se preocupam com aquilo que já pensaram e se conformaram. Os filósofos, assim, são pessoas que estão constantemente se preparando para morrer. Ao passo que, aqueles que não têm o mesmo esforço com o pensamento, desesperam-se diante da morte.

Mas, o que é a morte? O próprio Sócrates responde: “Nada mais do que a separação da alma e do corpo, não é? Estar morto consiste nisto: apartado da alma e separado dela, o corpo isolado em si mesmo; a alma, por sua vez, apartada do corpo e separada dele, isolada em si mesma” (*Féd.* 64c). Esse será o conceito-chave para a compreensão da própria imortalidade da alma, pois estão intimamente ligados. Monique Dixsaut (2017, p. 402)⁵⁶, por sua vez, esclarece essa definição de Sócrates: “Da morte, não podemos propor uma definição verdadeira, somente uma definição que se tem como mais aceitável que outra. Esta oferece a vantagem de ser redutora: ‘a morte não é nada além de’. Se ela não é senão isso, não há nenhuma razão para dela ter medo”. No *Fédon*, é imprescindível não perceber a dicotomia existente entre a alma e o corpo. Por isso, é preciso analisar ambos os lados. A alma dá vida ao corpo. A alma se assemelha ao divino e o corpo se assemelha com o mortal. A alma é invisível e o corpo é visível. A alma é a sede de conhecimento (pois acessa as coisas

destaca: “Segundo os comentadores, o número dos argumentos varia de um a onze, tendo cada posição intermediária não poucos partidários” (p. 56).

⁵⁶ DIXSAUT, Monique. *Platão e a questão da alma*. Tradução de Cristina de Souza Agostini. São Paulo, SP: Paulus, 2017. (Coleção Philosophica)

inteligíveis) e o corpo a sede das paixões (porque possibilita à alma o contato com as coisas sensíveis). A alma é imortal e o corpo é mortal. Se essa superioridade da alma sobre o corpo deixa de existir, a alma sofre e não se eleva à verdade pura, que é a sua missão. Nesse caso, a verdade pura é “tudo o que é”, ou seja, a essência das coisas. O corpo, por dar acesso à alma para aquilo que é sensível, pode impedi-la que chegar plenamente a essa realidade. Para o ser humano, é extremamente necessário se separar do corpo e encarar com a alma em si mesma os entes em si mesmos, mesmo em vida. Dessa maneira, é preciso ter uma purificação constante da alma, impossibilitando-a de se corromper com a desarmonia do que é corpóreo e visível. Somente assim se chegará à sabedoria pura. Essa concepção está intimamente ligada à Teoria das Ideias que será desenvolvida posteriormente no diálogo. Mas, só se obterá qualquer conhecimento puro depois da morte, quando a alma se separa completamente do corpo. Só Deus, através da morte, pode fazer essa separação completa. Dessa maneira, o corpo morre e a alma permanece viva, mas em outro lugar.

Durante o diálogo, Cebes não concorda plenamente com Sócrates no que tange à definição de morte. Ele acredita que a alma, depois de várias reencarnações, morre e se destrói com o corpo. Sócrates, assim, fará um grande esforço para ajudá-lo a compreender que a morte do corpo não é pressuposto para a morte da alma, conforme sistematiza Dixsaut (2017, p. 401): 1) Sócrates faz uma interrogação: “A morte poderia ser outra coisa que uma separação da alma de seu corpo?”; 2) Depois, dá uma possibilidade: “A morte seria uma destruição da alma”; e 3) Por fim, faz uma afirmação: “A Ideia de Morte é o contrário da Ideia de Vida”. Tanto Cebes quanto Símiás, seus interlocutores, não refutam os argumentos socráticos sobre a imortalidade da alma – que se torna evidente com a morte do corpo – somente querem mais provas. Ao longo do diálogo e, também neste trabalho, elas serão demonstradas e aprofundadas.

Portanto, o termo “morte-separação” cabe perfeitamente nesse contexto. A alma imortal, completamente apartada das perturbações que são mediadas pela sua presença no corpo mortal, consegue ser ela mesma. Ela é o “eu-consciente”⁵⁷ que contempla a essência das coisas e alcança a pureza da verdade, da sabedoria e do conhecimento, aqui tratados como sinônimos. Salienta-se que isso acontece plenamente após a morte do corpo, mas também em vida, através da purificação da alma.

⁵⁷ Platão nunca utilizou o termo “consciente”. Esse conceito foi desenvolvido pelo psicanalista Sigmund Freud (1856-1939), somente no início do século XX, para explicar a capacidade humana de perceber e controlar o seu conteúdo mental. Porém, ele faz sentido aqui, pois a alma consegue acessar a essência das coisas através da razão e ser ela mesma, isto é, sem interferências externas.

3.3.2. Purificação: o cuidado da alma imortal

Já se tornou evidente que existe uma relação estreita entre a alma e o corpo, porque ambos necessitam conviver por um determinado tempo. Porém, há mais do que uma coexistência conflituosa, tendo-se de um lado uma alma que busca a sua elevação através do conhecimento e, de outro, um corpo que procura a satisfação dos seus desejos. A alma, antes da morte do corpo, precisa se purificar para encontrar a essência das coisas. Se isso acontecer, ela alcançará a felicidade no Hades, que significa “lugar invisível” ou “morada dos mortos”. Caso contrário, poderá reencarnar em um corpo de animal, por exemplo.

Afinal, o que é purificação? Sócrates, utilizando-se de concepções do orfismo e da arte dialética, também questiona Símiias sobre isso:

Mas a purificação não é, de fato, justamente o que diz uma antiga tradição? Não é apartar o mais possível a alma do corpo, habituá-la e evitá-lo, a concentrar-se a si mesma por um refluxo vindo de todos os pontos do corpo, a viver tanto quanto puder, seja nas circunstâncias atuais, seja nas que se lhe seguirão, isolada e por si mesma, inteiramente desligada do corpo e como se houvesse desatado os laços que a ela a prendiam? (*Féd.* 67cd).

A resposta de Símiias é positiva: “É exatamente isso” (*Féd.* 67d). Note-se que é imprescindível a separação da alma e do corpo, na vida terrena e no além-morte. Assim, surge uma dupla significação do termo “morte”. Os filósofos, na vida terrena, são as pessoas que mais se exercitam para libertar a alma do corpo, porque o corpo pode ser um obstáculo à alma na sua busca pela contemplação da verdade. Entretanto, só conseguem êxito através do pensamento. Com isso, eles vão se preparando para morrer, dado que querem encontrar, no além-morte, a verdade/sabedoria/conhecimento. Essa busca constante por purificação nada mais é do que um “cuidado da alma”. Essa concepção, aliás, perpassa toda a filosofia platônica. Para ser ela mesma e contemplar as coisas mesmas, necessariamente, a alma precisa cuidar de si mesma. Isso significa que ela necessita transcender aos sentidos e se aproximar das Ideias Eternas, retornando à sua contemplação original. Tanto que Luciano Rosset e Roque Frangiotti (2012, p. 55)⁵⁸ afirmam: “Consequentemente, é conhecendo que a alma cuida de si mesma, realiza a própria purificação, se converte e se eleva”.

Todavia, nas entrelinhas das obras platônicas, percebe-se que há várias vias de purificação. No *Fédon* não é muito diferente. Brevemente, eis os meios mais evidentes, que Platão sempre apresenta através de Sócrates nos seus diálogos. O “Amor” impele a alma pelo desejo da verdade na contemplação da beleza eterna, fazendo-a experimentar um anseio

⁵⁸ ROSSET, Luciano; FRANGIOTTI, Roque. *Metafísica: antiga e medieval*. São Paulo, SP: Paulus, 2012. (Coleção Filosofia)

amoroso de retornar à sua verdadeira morada junto às Ideias Eternas. Sócrates, principalmente no *Banquete* e no *Fedro*, deixa essa concepção às claras. A “dialética” é uma técnica perfeita da alma na busca por desenvolver o conhecimento através de perguntas e respostas, conduzindo-a do sensível às Ideias Supremas. Esse é o procedimento preferido de Sócrates, que o utiliza com todos os seus interlocutores em todos os diálogos, tanto que pode ser chamado também de “maiêutica socrática”. A “filosofia” proporciona a purificação das paixões manifestadas pelo corpóreo, libertando a alma para procurar a verdade, além de preparar o ser humano para a morte, ou seja, para a separação da alma e do corpo. Foi a ela que Sócrates dedicou toda a sua vida, inclusive pagando com a condenação e a morte o preço disso, como é expresso no *Fédon*. Através da prática das “virtudes”, a alma pode se aproximar cada vez mais do Bem Supremo, que dá felicidade ao ser humano, sendo alcançada no cultivo da filosofia. Sócrates, especialmente no *Mênon* e na *República*, expõe essa compreensão e ressalta a sua importância para a vida privada e a vida pública. Todos esses métodos para purificar a alma visam o conhecimento, que aqui e no além, ajudam-na no retorno à sua originalidade. Dario Antiseri e Giovanni Reale (2017, p. 157) concluem essa discussão da seguinte maneira: “Portanto, a alma se cuida, se purifica, se converte e se eleva ‘conhecendo’”.

À vista disso, o conhecimento adquirido ao longo da vida – seja através do “amor”, da “dialética”, da “filosofia” ou das “virtudes” – é inevitável às pessoas que querem purificar a sua alma e serem realmente quem são. Esse cuidado da alma, além do mais, é fundamental na sua relação com o que é corpóreo. A garantia disso é uma vida boa neste tempo e para além dele. Nesse contexto, parte-se sempre do pressuposto de que a alma é imortal. Dessa forma, o corpo morre e a alma continua viva, voltando ao lugar de onde veio. Isso conforta aqueles que purificam a sua alma ao passo do conhecimento e fazem da sua vida uma constante preparação para a morte.

3.3.3. Teoria da Transmigração da Alma

No *Fédon*, dando continuidade ao diálogo, Sócrates tenta provar a imortalidade da alma através da “Teoria da Transmigração da Alma”, também chamada de “Lei dos Contrários”. Ela é apresentada através de mitos e aparece de formas diferentes em outras obras. Por isso, foi interpretada de diferentes maneiras ao longo da história, inclusive por algumas seitas religiosas.

Para Platão, o número de almas é limitado, isto é, não aumenta nem diminui.⁵⁹ Caso contrário, se essas almas morressem, não haveria mais vida no *Cosmos*. Dado que o corpo morre e a alma sobrevive, pois é imortal, o argumento central se fixa na reencarnação da alma. Ele novamente segue a tradição órfico-pitagórica ao expressar que as almas dos mortos vão para o Hades e retornam de lá para animar novos corpos. Aliás, dependendo do estilo de vida que tiverem, podem reencarnar em corpos de animais. As almas, logicamente, existem antes de entrar num corpo. Todavia, a mesma alma que dá vida ao corpo, o faz perecer quando sai dele e retorna de onde veio. Assim, os seres humanos (compostos de corpo e de alma) não sobrevivem depois da morte, ou seja, o que sobrevive é o agente animador (a alma). E a alma, além de sobreviver à morte do corpo, vive no Hades e tem existência eterna.

Desse ciclo é que, no diálogo, Sócrates expõe a Cebes e a Símiias: “Sem dúvida, não poderia haver novo nascimento para almas que já não tivessem existência, e para provar esta existência bastaria tornar manifesto que os vivos não nascem senão dos mortos” (*Féd.* 70d). Disso se conclui que os contrários provêm dos seus próprios contrários, por exemplo: vida – morte, bom – mau, belo – feio, justo – injusto, forte – fraco, maior – menor, rápido – lento, melhor – pior... Dessa forma, a morte não é um fim, mas uma possibilidade de recomeço. Sócrates e seus interlocutores, posteriormente, também afirmam isso: “Há, pois, acordo entre nós ainda neste ponto: os vivos não provêm menos dos mortos que os mortos dos vivos. Ora, assim sendo, haveria aí, parece, uma prova suficiente de que as almas dos mortos estão necessariamente em alguma parte, e que é de lá que voltam para a vida” (*Féd.* 72a). É o duplo processo de vida e morte: as almas que nascem neste mundo provêm de outro mundo e retornam para lá, ciclicamente, conforme o modo de vida que mantiveram na sua relação com o corpo. Ele ainda insiste que a sorte das almas boas é melhor que a das almas ruins. Certamente que, quando as almas estiverem totalmente purificadas da sua relação com o corpo, não precisarão mais voltar a habitar novos corpos. Novamente transparece uma concepção moral por detrás do pensamento platônico. É o que Marilena Chaui (2002, p. 302) esclarece:

A essência da alma não é transformada pelo corpo, mas prejudicada por ele, isto é, o corpo pode criar obstáculos para que a alma realize plenamente sua natureza e é por este motivo que está submetida à “roda dos nascimentos”, destinada a libertar-se cada vez mais dos elementos corpóreos para, finalmente, não mais precisar nascer.

Sendo assim, destaca-se que cada alma vive imortalmente mesmo após a morte do corpo. O que influencia na sua futura reencarnação é o estilo de vida que assumiu durante a vida presente. Com isso, fundamenta-se um ciclo que, novamente, precisa passar pela

⁵⁹ Cf. *Tim.* 41e.

purificação da alma. É a lei dos contrários sendo executada: assim como da morte vem a vida e vice-versa, da maldade vem a bondade, reciprocamente. Quando não se teve uma vida boa no presente, ter-se-á uma nova chance de consegui-la na próxima vida, até retornar à sua essência original. Essa concepção é profundamente esperançosa, mas requer um real compromisso com a busca pela verdade.

3.3.4. Teoria da Reminiscência

No diálogo, após ser firmada a Teoria da Transmigração da Alma, assume-se a “Teoria da Reminiscência” ou “Teoria da Anamnese”. Ambas estão intimamente unidas, pois uma depende da outra. Não é de estranhar que alguns comentadores as entendam como uma única teoria. Aqui, porém, elas serão examinadas à parte. De antemão, as palavras “reminiscência” e “anamnese” significam “recordação” ou “lembrança”.

É por isso que, lembrando do argumento da reminiscência que Sócrates costumava falar, Cebes faz a ligação entre as teorias:

Aprender, diz ele, não é outra coisa senão recordar. Se esse argumento é de fato verdadeiro, não há dúvida que, numa época anterior, tenhamos aprendido aquilo de que no presente nos recordamos. Ora, tal não poderia acontecer se nossa alma não existisse em algum lugar antes de assumir, pela geração, a forma humana. Por conseguinte, ainda por esta razão é verossímil que a alma seja imortal. (*Féd.* 72e-73a).

Sócrates realmente afirma no *Mênon*⁶⁰ que “não há ensinamento, mas tão-só reminiscência” (*Mên.* 82a). Essa frase é clichê em algumas teorias pedagógicas. O próprio termo “educação” tem essa conotação, que provém do latim *ex ducere* e significa “conduzir

⁶⁰ No *Mênon*, de Platão, tem-se a gênese da Teoria da Reminiscência. *Mênon*, que dá o nome ao diálogo, começa a interlocução perguntando a Sócrates se a virtude é inata ou é ensinada. Sócrates, para responder a essa pergunta, retoma a Teoria da Reminiscência e, a partir dela, tenta provar a imortalidade da alma. Ele afirma que aquilo que se chama “investigação e aprendizado” é sempre “reminiscência”. *Mênon* não se convence com essa afirmação. Porém, Sócrates é incisivo com ele: “não há ensinamento, mas tão-só reminiscência”. Então, convidou um escravo, iletrado, para fazer uma demonstração acerca da reminiscência. Utilizando-se da conhecida “maiêutica socrática”, fez várias perguntas sobre geometria ao escravo, conduzindo-o a uma solução do problema. *Mênon* entendeu que o escravo estava, dessa forma, rememorando. Aliás, ficou surpreso com a resposta do seu escravo, pois se convenceu de que o conhecimento só transparece nessa busca constante por lembrar aquilo que está registrado na alma. A partir disso, Sócrates também faz uma diferenciação entre “opinião correta” e “conhecimento”. A primeira, não é um saber fixo, pois escapa facilmente da alma humana. Ao contrário, a segunda é um saber fixo da alma humana, pois é constituída através de um raciocínio causal, tornando-se realmente reminiscência. A opinião correta, dada a sua efemeridade, não é conhecimento e muito menos reminiscência. O conhecimento, assim, passa a ter mais valor do que a opinião correta. Logo, no final do diálogo, Sócrates surpreende *Mênon* ao afirmar que a virtude não é nem natural nem ensinada, mas transmitida por distribuição divina. No entanto, ele ainda insiste que essa distribuição divina só acontece quando há uma profunda investigação sobre o que é a virtude. Essa busca garante a certeza do que ela é e de como ela deve ser vivida. Os deuses só distribuem a virtude àqueles que se empenham em rememorar e isso é uma prova da imortalidade da alma para Platão. (Cf. PLATÃO. *Mênon*. In: *Diálogos V: O Banquete; Mênon; Timeu; Crítias*. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2010, p. 109-159. (Coleção Clássicos Edipro))

para fora”. Logicamente, se conduz para fora aquilo que está dentro e, nesse caso, o conhecimento não se adquire pelos sentidos, mas pela recordação das experiências vividas pela alma antes da sua encarnação. Os sentidos fornecem a constatação da existência das coisas, porém, elas nunca são absolutamente iguais às formas que se têm internamente. Sócrates, no entanto, não foi ingênuo de ficar apenas numa crença. Ele exemplifica que, quando o amante vê uma roupa do seu amado, recorda-se do próprio amado a quem ela pertence. Assim acontece também com outros exemplos análogos. É sempre um processo de aprender, esquecer, lembrar... Ao nascer, esquece-se do que se contemplou das Ideias. Mas, pela busca do conhecimento, pode-se ter acesso – ainda que inferiormente – a elas. Sócrates insiste na investigação, ou melhor, no esforço racional para lembrar. Para ele, as noções intrínsecas ao ser humano de beleza, justiça, igualdade..., existem antes da percepção dos sentidos, o que justifica o conhecimento gravado na alma antes do contato com o corpo. A experiência sensível, por sua vez, desperta a visão intelectual das verdadeiras realidades em si.

Sócrates persiste na ideia de reminiscência, até convencer os seus interlocutores. Para isso, utiliza-se novamente da chamada “*maieutica socrática*”, que é um método de investigação que conduz à reminiscência. É o que ele geralmente faz do início ao fim dos diálogos. E torna-se incisivo com Cebes e Símiias:

Por conseguinte, torno a repetir, de duas uma: ou nascemos com o conhecimento das ideias e este é um conhecimento que para todos nós dura a vida inteira – ou então, depois do nascimento, aqueles de quem dizemos que se instruem nada mais fazem do que recordar-se; e neste caso a instrução seria uma reminiscência. (*Féd.* 76a).

Cebes e Símiias não confiam plenamente nos argumentos socráticos e querem mais provas. Sócrates atende aos seus pedidos fazendo reflexões sobre a composição e a decomposição das coisas na busca pela sua essência, sobre a conservação da identidade da alma no contato com o corpo, sobre a semelhança da alma com o divino e do corpo com o mortal, sobre a invisibilidade da alma em contraponto com a visibilidade do corpo, e afins. Com isso, a discussão toma outro rumo. Ainda é digno de nota que a doutrina da alma não existe apenas para responder à pergunta: “Para onde as almas vão quando se separam do corpo?”, mas é uma motivação ética para a vivência terrena. Entende-se que é preciso buscar, cada vez mais, o conhecimento. É essa procura incansável que garante o acesso àquilo que foi esquecido. Para isso, também, é necessário ter uma vida que corresponda a essa vivência anterior, isto é, uma aproximação com o que é em si: o Bom, o Belo, o Justo... Inclusive, em outras passagens, fica claro que somente as almas dos justos serão recompensadas. O aprendizado, nesse caso, acontece através dessa recordação das coisas em si e de uma

vivência que possibilite a contínua elevação da alma à sua essência, apartando-se das inconstâncias corporais. Dessa maneira, Monique Dixsaut (2017, p. 99-100) explica:

Estabelecer a ligação entre a reminiscência e as essências inteligíveis indica que a posição dessas essências decorre do poder ‘que certas almas têm de recordar-se’. De fato, esse poder é um duplo poder de padecer: a alma deve possuir o poder de ser afetada pelo inteligível, e igualmente aquele de ser afetada pela falta de inteligibilidade do sensível. Os dois estão, evidentemente, ligados.

Enfim, enfatiza-se que a alma contempla as Ideias Eternas antes de adentrar no corpo. O conhecimento, assim, fica gravado na alma. Depois, quando consegue se purificar da sua relação com o corpo, a alma consegue recordar aquilo que contemplou originalmente. A filosofia, mais uma vez, ganha importância, pois é ela que ajuda a alma a se elevar até os confins da memória. Com esse movimento é que a alma tem acesso à sua verdadeira identidade. Para lembrar aquilo que se conheceu antes do contato com o corpo, logicamente, é necessário que a alma tenha vivido aquela experiência. Ainda, essa relação entre o conhecimento adquirido e a lembrança acontecerá em todas as reencarnações.

3.3.5. Teoria das Ideias

Sócrates está convencido de que os argumentos sobre a Teoria da Transmigração da Alma e a Teoria da Reminiscência já provam que a alma é imortal, ou seja, que a alma existe antes do nascimento e continua existindo depois da morte do corpo. Tanto que afirma: “Essa demonstração já está feita, Símiias e Cebes – tornou Sócrates; – tê-la-eis neste mesmo instante, uma vez que estejais dispostos a unir, em uma só, esta prova com aquela que a precedeu e a respeito da qual estávamos de acordo; a saber, que tudo o que vive nasce do que é morto” (*Féd.* 77c). De fato, as duas teorias já defendidas por Sócrates poderiam ser uma só, pois têm o mesmo fundamento e a mesma finalidade. Todavia, para atender às indagações juvenis de seus interlocutores, ele desenvolve ainda mais a sua argumentação.

A “Teoria das Ideias” ou “Teoria das Formas” também já está pressuposta nas duas teorias anteriores, principalmente na Teoria da Reminiscência. Esse jogo de “ir e vir da alma” está presente como um pano de fundo das teorias platônicas. Na Teoria da Transmigração da Alma, a alma vem habitar um corpo e, depois, retorna para o lugar de onde veio. Na Teoria da Reminiscência, a alma recorda aquilo que contemplou antes de vir animar o corpo. Aqui, o que a alma contemplou anteriormente foram as Ideias Eternas, que comportam toda a essência das coisas. Com isso, desenrola-se uma discussão dialética entre os integrantes do diálogo. Sócrates continua, dizendo: “Refleti que devia buscar refúgio nas ideias e procurar nelas a

verdade das coisas” (*Féd.* 99e). Essas “ideias” são as Ideias Eternas, que são a forma ideal e absoluta para tudo o que existe. Os objetos materiais, por sua vez, são imitações imperfeitas das Ideias Eternas. A partir disso, afirma-se que a alma se assemelha com as Ideias, ou melhor, a alma se assemelha com as realidades em si, enquanto que o corpo se assemelha com as realidades sensíveis. Há uma distinção entre coisas simples (imutáveis) e coisas compostas (mutáveis). As realidades em si são invisíveis, simples, indivisíveis, imutáveis, mantêm eternamente a sua forma e só são compreendidas plenamente com inteligência pura. Os objetos sensíveis, contrariamente, são constituídos de outros elementos, visíveis, mudam de natureza, poder ser divididos, não se conservam como são e só são compreendidos pelos sentidos. Daí, com Sócrates, surge um argumento ontológico: “suponho que há um belo, um bom, e um grande em si, e do mesmo modo as demais coisas” (*Féd.* 100b). Tudo o mais é participação. O belo é belo porque participa da Ideia de Belo, e assim sucessivamente com o bom, o grande... Para perceber essa participação é preciso a ajuda da filosofia. A alma, através da filosofia, desata os nós feitos na sua morada corporal. Os sentidos enganam, enquanto que a filosofia pode elevar a alma às realidades inteligíveis. Sócrates refuta a tese de Símas de que a alma é harmonia, pois ela está sempre em contraste com o que é corpóreo, tentando impor-se através da razão. Novamente aparece a importância da dialética que, através de perguntas e respostas, busca a essência das coisas. Por isso, Margarida Nichele Paulo (1996, p. 111)⁶¹ explica: “A *psychê*, que é conduzida pela filosofia e que aspira, na vida terrena, à pura verdade, vai, depois da separação do *sôma*, ao divino, sem temer que, durante o caminho, possa se dissolver pelo vento (cf. *Féd.* 84ab). Isso significa que a *psychê* preserva a sua identidade”.

Logo, a alma que contemplou as Ideias Eternas é imortal. Ela, ao habitar um corpo, faz o esforço para reconhecer a essência das coisas. Os objetos sensíveis são imitações, ainda que imperfeitas, das Ideias Eternas. Nessa relação, certamente, a alma não é plena harmonia. Mas, busca-se uma constância na vida, que só se alcança por meio da filosofia. Tudo o que é em si (o Bom, o Belo, o Justo...) está presente na concepção de Ideia e dela participa, inclusive a Vida.

⁶¹ PAULO, Margarida Nichele. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 1996. (Coleção Filosofia, vol. 39)

3.3.6. Teoria da participação da alma na Ideia de Vida

Cebes ainda não está plenamente convencido de que a alma é imortal. Ele acredita que, após várias reencarnações, a alma pode ser destruída. Sócrates, por isso, retoma a Teoria das Ideias e a Lei dos Contrários para aprofundar a sua argumentação.

É preciso decidir: “A alma é, de fato, mortal ou imortal?”. As Ideias contrárias não podem coexistir, porque se excluem mutuamente. Sócrates, entretanto, utiliza-se da lógica para provar isso. A alma é que torna o corpo vivo, ou melhor, ela sempre traz vida para uma coisa. Ela nunca vai aceitar o contrário do que traz consigo, isto é, não aceitará a morte. O que não admite a morte é imortal. Então, a alma é imortal. Porém, em outras palavras, esclarece-se mais essa compreensão. A alma, como princípio de vida, é marcada essencialmente pela Ideia de Vida. A alma como Ideia de Vida exclui a Ideia de Morte, assim ela é imortal. O corpo, ao contrário, morre e se destrói. Quando a morte vem ao corpo, a alma parte em retirada. É preciso ainda provar que, além de imortal, ela é indestrutível. Parece-se que “ser imortal” é o mesmo que “ser indestrutível”, ou seja, “sempre vivente” (imortal) é o mesmo que “sempre existente” (indestrutível). Mas, Cebes não entende assim. A lógica, novamente, pode ajudar a se ampliar os horizontes. Tudo o que é imortal é incorruptível. Tudo o que é imortal não perece nunca. Logo, tudo o que é imortal é indestrutível. Eis a diferença entre a alma e o corpo: a primeira é imortal e indestrutível, enquanto que o segundo é mortal e destrutível, respectivamente. Assim, passa-se da lógica para a ontologia: a alma é imortal porque a sua existência é eterna e incorruptível. Além de tudo isso, sendo imortal, a alma guarda consigo a sua identidade e a sua individualidade. Não é somente Sócrates que sobrevive após a morte do corpo, mas o próprio Sócrates com a sua “consciência”. A alma imortal é o “eu” que constitui a personalidade e a dá um nome. Sócrates, após várias discussões durante o diálogo, conclui: “Portanto, meu caro Cebes, a alma é antes de tudo uma coisa imortal e indestrutível, e nossas almas de fato não de persistir no Hades” (*Féd.* 107a). Cebes, diante de tantas provas, acaba por se convencer dos argumentos socráticos. É o que Margarida Nichele Paulo (1996, p. 120) resume:

Uma vez que o imortal não está sujeito a destruição, a *psykhé*, sendo imortal, é imperecível. Por isso, quando a morte sobrevém ao homem, é a sua parte mortal que morre, o *sôma*; a imortal subtrai-se à morte e escapa a salvo, isenta de destruição: com toda a evidência, a *psykhé* é imortal e imperecível. E é um fato que irão para o Hades (cf. *Féd.* 107a).

Desse modo, os termos “vida” e “morte” são antagônicos, enquanto que “imortal” e “indestrutível” são sinônimos. A alma é princípio de vida e não pode acolher o seu contrário

que é a morte: quando esta última chega, a primeira se retira. Certamente, só morre o que é mortal e o que é imortal sobrevive. Assim, mesmo após vários renascimentos, a alma é imortal e indestrutível. Em síntese, pode-se entender essa relação entre a alma e a Ideia de Vida da qual participa: Alma = Ideia de Vida = O que por sua natureza é e dá a vida = Incorrutível = Imortal = Eterna. Todos esses atributos da alma fazem com que, após se separar do corpo, ela continue existindo em outro lugar.

3.3.7. Mito do Destino das Almas

Em dois momentos, no início e no fim do diálogo, Sócrates narra o destino das almas depois da morte do corpo. Primeiramente, trata-se filosoficamente dela. Depois, utiliza-se de um mito para narrá-la. Porém, o sentido é o mesmo: mostrar que as almas boas – que usaram da filosofia e conseguiram manter o equilíbrio na sua relação com o corpóreo – alcançam a felicidade no Hades, enquanto que as almas más recebem o contrário.

No início do diálogo, surge intrinsecamente a pergunta: “Mas, para onde vão as almas após a morte do corpo?”. Novamente, o próprio Sócrates responde:

A alma, aquilo que é invisível e que se dirige para um outro lugar, um lugar que lhe é semelhante, lugar nobre, lugar puro, lugar invisível, o verdadeiro país de Hades, para chamá-lo por seu verdadeiro nome, perto do Deus bom e sábio, lá para onde minha alma deverá encaminhar-se dentro em breve, se Deus quiser. (*Féd.* 80d).

A alma, depois da morte, não leva consigo nada do corpo, pois consegue concentrar-se em si mesma e sobre si mesma. Entretanto, o destino das almas corresponde às semelhanças com o seu comportamento em vida. A concepção moral é profundamente importante nessa teoria. Ter uma vida boa terrenamente parece ser um pressuposto para se viver bem no além-morte. As almas dos maus, por sua vez, precisam de purificação. Elas vagueiam pelo mundo, como castigo pela sua maneira de viverem anteriormente, até entrarem em outros corpos que são, naturalmente, em corpos de animais. Com isso, entende-se que as almas dos justos voltarão em corpos de pessoas justas e as almas dos injustos voltarão em corpos de animais. Somente os verdadeiros filósofos, que são amantes do saber, partem daqui purificados, porque afastam a sua alma da ilusão dos sentidos. A alma do filósofo examina a essência de cada coisa pelos seus próprios meios, chegando ao que é inteligível e invisível. Tanto que, para Sócrates, o maior mal é se tornar inimigo da ciência. É a alma que, aos passos do raciocínio, não se deixa conduzir pelo que é corpóreo. Os sentidos são aguçados somente quando extremamente necessário, pois podem submergir a alma numa ignorância absoluta. A relação entre dor e prazer condiciona a alma ao corpo. Assim sendo, ela jamais atinge o Hades em

estado de pureza e, quando retorna num outro corpo, fica desprovida de participar da existência do que é divino, puro, único em sua forma. Ainda, ao relembrar a alegoria dos cisnes que cantam belamente antes da morte, Sócrates considera a doutrina sobre a imortalidade da alma o seu canto derradeiro. Não é de estranhar que, nessa obra, ele a fundamente no seu próprio leito de morte.

No final do diálogo, enriquece-se de detalhes o Mito do Destino das Almas. Reunidas, cada alma é submetida a julgamento, imposta uma sentença de acordo com o estilo de vida que teve anteriormente e, depois, conduzida ao Hades por um guia. Após permanecerem no Hades o tempo conveniente, outro guia as reconduz para cá. A alma que se apega ao sensível (enquanto corpóreo e visível) oferece resistência e sofre, sendo levada à força, sob violência, para onde se encontram as outras almas. Estas últimas se afastam dela imediatamente, ninguém quer ser sua companheira e muito menos ser sua guia. Assim, a alma erra o caminho para o Hades, durante um tempo, depois é levada a um lugar adequado à sua condição. Existe uma simbologia por detrás da concepção de terra, de céu e de rios, que vale descrever, pois tem um significado para além da mitologia. A terra é situada na abóboda celeste, participa da Ideia de Terra em si mesma e, por isso, é pura. Na abóboda celeste residem os deuses, há templos sagrados, a natureza é perfeita... Quem vive lá, contempla todas essas maravilhas como são em si mesmas e tem o privilégio de uma felicidade plena. O Tártaro é um orifício que perfura completamente a terra, onde corre água de um lado para o outro. Os rios são chamados de: Oceano, que perfaz um círculo ao redor da terra plana; Aqueronte, que é o rio dos lamentos; Periflegetonte, que é o rio das chamas de fogo; Estige, que é um rio transformado em lago; e Cocito, que é o rio das queixas. As almas, ao serem levadas pelos seus gênios ao lugar apropriado a cada uma conforme a sua vida terrena, são julgadas e, depois de compartilharem uma existência comum, são conduzidas ao Aqueronte. Do Aqueronte, são levadas por uma embarcação ao lago Aquerúsia. No lago Aquerúsia, passam a morar e a se purificar. De acordo com a vida que levaram, são punidas ou recompensadas. Para os maiores pecadores, existe o castigo eterno, que é ser lançado no precipício do Tártaro. Após um ano nas profundezas do Tártaro, são arremessados para fora. Os assassinos vão para o Cocito e os criminosos contra pai e mãe para o Periflegetonte. Depois, ambos chegam ao lago Aquerúsia, onde clamam o perdão àqueles que ofenderam. Se forem atendidos, esses últimos saem do rio e não sofrem mais. Caso contrário, voltam ao fundo do Tártaro, por um período de tempo, até se purificarem completamente. Os bem-aventurados, no entanto, são levados às alturas da morada pura e passam a residir na verdadeira terra: esses são os adeptos da religião tradicional, ou seja, os piedosos. Por sua vez, os verdadeiros filósofos que se

purificaram através da filosofia, vivem absolutamente sem os seus corpos, até voltarem a outros corpos. Quem despreza os prazeres relativos ao que é corpóreo e tem a instrução por objeto, consegue as virtudes da temperança, da justiça, da coragem, da liberdade, da verdade..., não teme a morte e aguarda ansioso para caminhar ao Hades. Sócrates, após descrever o destino das almas e antes de morrer, deixa o seu legado no cuidado de si:

Vede: cuidai de vós próprios, e de vossa parte então toda tarefa será feita com amor, tanto a mim e aos meus quanto a vós mesmos, ainda que não tenhais assumido esse compromisso. Suponhamos, pelo contrário, que de vós próprios não tomeis cuidado, e que não queirais absolutamente viver em conformidade com o que foi dito tanto hoje como em outras ocasiões. Então, quaisquer que possam ser hoje o número e a força de vossas promessas, nada tereis adiantado! (*Féd.* 115b).

Em seguida, Sócrates precisa beber a cicuta e conclui a sua jornada nesta terra. Então, Fédon termina o diálogo afirmando a Equécrates que Sócrates foi o melhor, o mais sábio e o mais justo dos homens do seu tempo. Na *República*⁶², também aparece esse mito, mas com algumas diferenças. Para além das imagens figurativas, o Mito do Destino das Almas deixa transparecer o objetivo da filosofia socrática, que é o cuidado da alma imortal. Ele foi esmiuçado aqui porque tem muitas semelhanças com o pensamento judaico-cristão. Isso não significa afirmar que um provém do outro. Todavia, no capítulo seguinte, as semelhanças e as diferenças conceituais ficarão muito mais acentuadas.

⁶² Platão, no Livro X da *República*, também narra o Mito do Destino das Almas. Nele, parte-se do pressuposto que a alma é imortal. Er, após ir e voltar ao Hades sem se esquecer do que contemplou e se tornar o mensageiro das realidades do além junto aos seres humanos, conta a sua experiência. Há algumas diferenças em relação ao mito descrito no *Fédon*. Aqui, a fundamentação moral da cidade e dos seus cidadãos está na prática da justiça. Com isso, ela se torna o fundamento para a vivência terrena e celeste. Depois da morte, a alma sai do corpo e vai ao julgamento, que acontece a partir do modo de vida na terra. As almas dos justos vão para a direita e as almas dos injustos vão para a esquerda. Elas carregam a causa do seu julgamento descrita diante de si. As almas dos justos vão para cima (céu) e as almas dos injustos vão para baixo. As almas que descem do céu estão em estado de pureza, enquanto que as almas que sofriam na terra, gemem e choram. Porém, a responsabilidade da condenação é de quem faz as escolhas. Por isso, é preciso escolher sempre com prudência, isto é, sem excessos. As almas que descem do céu purificadas, antes de reencarnarem, podem escolher qual modelo de vida vão seguir na terra. Elas, geralmente, fazem essa escolha tendo como parâmetro a vida anterior. Ao escolherem, existem trocas entre as almas: algumas que estavam em corpos de humanos vão para corpos de animais, e vice-versa. Toda essa narrativa quer reforçar o apelo a uma vida justa, que é a garantia da felicidade, aqui e no além. (Cf. PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 12. ed. Lisboa, Portugal: Calouste, 2010).

4. TERCEIRO CAPÍTULO: PARA SÃO JUSTINO DE ROMA, A ALMA PODE SER IMORTAL

4.1. *I e II Apologias: a defesa pública da fé cristã*

A *I Apologia*⁶³ foi escrita por volta do ano 155 d.C. Nessa época, os cristãos eram perseguidos pelo Império Romano por professarem publicamente a sua fé. Aqueles que ousavam confessar a fé cristã, geralmente, eram assassinados. Os cristãos, ainda, sofriam muitas acusações injustas. Eram acusados de ateus (pois não confessavam as doutrinas pagãs e não veneravam ao imperador romano) e de desordeiros (porque não levavam uma vida parecida com a maioria dos súditos do Império Romano). Tudo isso incomodou São Justino que, movido por indignação e por coragem, resolveu escrever uma apologia da fé cristã. Têm-se como destinatários: “Ao imperador Tito Élio Adriano Antonino Pio César Augusto, ao seu filho Veríssimo, filósofo, e a Lúcio, filho natural de César, filósofo e filho adotivo de Pio, amante do saber, ao sacro Senado e a todo o povo romano” (*I Ap.* 1,1); como defesa: “Em prol dos homens de qualquer raça que são injustamente odiados e caluniados [...]” (*I Ap.* 1,1); e como remetente: “[...] eu, Justino, um deles, filho de Prisco, que o foi de Báquio, natural de Flávia Neápolis na Síria Palestina, compus este discurso e esta súplica” (*I Ap.* 1,1). São Justino se preocupa em demonstrar aos líderes romanos que a religião cristã não era contrária às leis imperiais e, por isso, os cristãos não podiam ser condenados injustamente à morte somente por se declararem cristãos. Dessa forma, dado o contexto de perseguição que se vivia e o pedido de prudência que se fazia, alguns temas são relevantes nas apologias justinianas. Destacam-se a morte (pois os cristãos realmente morriam somente por carregar esse nome), a ressurreição (porque os cristãos tinham a esperança na vida eterna, que não acaba com a morte), a imortalidade da alma (porém, somente àqueles que se convertiam ao cristianismo e viviam os ensinamentos cristãos) e o castigo eterno (principalmente àqueles que não aceitavam a conversão e não viviam a doutrina cristã). Essas palavras, por vezes, misturam-se e se complementam. Ainda, associa-se o nome de “cristãos” ao nome de “filósofos”, acusando os perseguidores dos cristãos de serem contrários à verdade. E conclui-se:

Portanto, se vos parece que tais doutrinas provêm da razão e da verdade, respeitai-as; mas se as considerais como charlatanice ou coisa de charlatães, desprezai-as. Não decreteis, porém, pena de morte, como contra inimigos, contra aqueles que nenhum crime cometem. De fato, vos avisamos de antemão, que, se vos obstinais

⁶³ SÃO JUSTINO DE ROMA. *I Apologia*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Balancin. São Paulo, SP: Paulus, 1995, p. 19-85. (Coleção Patrística, vol. 3)

em vossa iniquidade, não escapareis do futuro julgamento de Deus. De nossa parte, exclamaremos: “Aconteça o que Deus quiser”. (*I Ap.* 68,1-2).

A *II Apologia*⁶⁴ tem a sua origem duvidosa. Vários estudiosos supõem que se trata de um apêndice da *I Apologia*, com a ampliação de alguns temas já contemplados na primeira obra, tanto que não possui um cabeçalho com destinatário e remetente explícito, pois somente é endereçada aos romanos. Todavia, a partir de alguns indícios, ela deve ter sido escrita entre os anos 155 e 160 d.C. São Justino, para escrevê-la, inspira-se num fato específico que aconteceu no seu tempo: um homem que não cometeu nenhum crime, mas apenas porque confessou ser cristão, foi levado à morte. Com isso, defende-se que os casos sejam julgados de acordo com a razão e não com a ignorância. Além disso, reafirma-se a superioridade da doutrina cristã sobre a filosofia pagã e se fundamenta ainda mais a doutrina do *Logos*. Também alguns temas se repetem, como: o nome de Deus, a encarnação do Filho de Deus para a salvação da humanidade e a revelação dos cristãos como os guardiães da verdade. E finaliza-se:

Feito o que dependia de nós, aqui pomos ponto final. Acrescentamos nossas súplicas a Deus, para que a todos os homens de todo o mundo seja concedido conhecer a verdade. Oxalá também vós, em vosso interesse, julgueis com justiça, de acordo com vossa piedade e filosofia. (*II Ap.* 15,4-5).

Portanto, as duas *Apologias* foram extremamente importantes para o seu tempo, pois ambas se propunham a defender publicamente a fé cristã, num contexto de profundas atribulações sociais, políticas, econômicas, éticas e religiosas. Observa-se que São Justino foi pioneiro no uso desse recurso literário, em que se destaca a passagem da filosofia grega (como uma verdade parcial) para a filosofia cristã (como uma verdade total), principalmente no que se refere às temáticas da morte, da ressurreição, da imortalidade da alma e do castigo eterno.⁶⁵

⁶⁴ SÃO JUSTINO DE ROMA. *II Apologia*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Balancin. São Paulo, SP: Paulus, 1995, p. 91-106. (Coleção Patrística, vol. 3)

⁶⁵ Para evidenciar ainda mais a relação estreita entre a filosofia platônica e a filosofia justiniana, ver: SPINELLI, Miguel. *Helenização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo – Séculos II, III e IV*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2002. (Coleção Filosofia, vol. 145). Nesta obra, aliás, o autor destaca: “Em suas duas *Apologias*, Justino segue aproximadamente o modelo da *Apologia de Sócrates* escrita por Platão, mas sob um contexto bem distinto. Assim como Platão fez em sua *Apologia* uma defesa dos ideais políticos de Sócrates, e sobretudo da Filosofia, Justino sai em defesa da verdade e da sabedoria cristã. Nelas, divulga um ponto de vista que se tornou muito difundido dentro da literatura cristã: o de que os filósofos gregos se inspiraram em Moisés e nos profetas, e tudo que disseram de verdadeiro germinou das sementes da Verdade que o Criador semeou na alma humana, desde o início dos tempos” (p. 27-28).

4.2. *Diálogo com Trifão: o confronto entre o judaísmo e o cristianismo*

O *Diálogo com Trifão*⁶⁶ foi escrito por volta do ano 155 d.C. Ele representa a relação controversa e conflituosa existente entre o cristianismo e o judaísmo desde as suas origens. Certamente, no contexto em que foi escrito, isso era ainda mais acirrado. À vista disso, São Justino estabelece dois pontos principais para que o diálogo aconteça: 1) a relação entre o Antigo e o Novo Testamento, a partir da Revelação Cristã; e 2) o Cristo crucificado, como o Filho de Deus. São Justino, por sua vez, começa a desenvolver uma Cristologia. Ele, no diálogo com o rabino Trifão, julga os judeus por omitirem as partes da Sagrada Escritura que tratam das profecias sobre a morte de Cristo, por não acreditarem nele, por tê-lo matado e pela atual perseguição dos cristãos. Apresentam-se, várias vezes, os temas divergentes entre ambas as religiões, tanto que, metaforicamente, dada a morte injusta que os cristãos estavam sofrendo, São Justino se refere aos judeus como “demônios” e ao Império Romano como “exército do diabo”.⁶⁷ E termina o diálogo exortando os judeus, representados pelo rabino e seus companheiros, que reconheçam o caminho que leva todo ser humano à felicidade, por meio de Cristo.

Dessa maneira, destaca-se a ousadia de São Justino ao desafiar os limites da relação entre o cristianismo e o judaísmo da época, particularmente ao se tratar de temas que envolvem a Cristologia. Também, marca-se uma virada no pensamento cristão em desenvolvimento, dada a aproximação com a cultura greco-romana. Esse diálogo, inclusive, manifesta a busca dos primeiros cristãos por convencer os judeus de que Cristo é o Messias. Para isso, era preciso tratar de várias temáticas transversais, como a visão dos cristãos sobre a imortalidade da alma. No entanto, ela ainda não era consolidada, no sentido de que não havia consenso sobre o assunto nem mesmo entre os pensadores cristãos. Contudo, apesar da falta de rigor lógico-filosófico, mas através da filosofia, havia um grandioso esforço racional para se esboçar a doutrina cristã, tentando fazê-la acessível e compreensível aos demais cristãos e, primordialmente, aos não-cristãos.

⁶⁶ SÃO JUSTINO DE ROMA. *Diálogo com Trifão*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Balancin. São Paulo, SP: Paulus, 1995, p. 109-324. (Coleção Patrística, vol. 3)

⁶⁷ Cf. *Diál.* 131,2.

4.3. Filosofia: um caminho para Deus

Um ponto importante no pensamento de São Justino é a necessidade da filosofia para a religião cristã dos seus primórdios. É certo que ele não a exclui, muito pelo contrário, utiliza-a em benefício da fé. Também, é relevante a influência do médioplatonismo, do estoicismo e do pitagorismo na composição de suas obras. Certamente, o filósofo foi um grande intelectual do seu tempo, fundando até uma escola de filosofia cristã em Roma, por volta do ano 138 d.C. Sendo o precursor na defesa da doutrina cristã como uma “filosofia cristã”, isto é, a única “filosofia segura e proveitosa”⁶⁸, a sua fundamentação teórica foi para além do seu tempo, influenciando outros filósofos cristãos. Aliás, Geraldo Lopes (2014, p. 136)⁶⁹ afirma que o trabalho de São Justino “será retomado por Clemente de Alexandria, Orígenes e levado à perfeição por Agostinho e Tomás de Aquino, dos quais é um modesto precursor”. Todo pensamento precisa de uma gênese, ainda que “modesta”, para poder se desenvolver posteriormente: essa é a contribuição de São Justino para a filosofia cristã.

Na *I Apologia*, notadamente, São Justino faz uma ligação entre a filosofia platônica e a doutrina cristã, algumas vezes de forma positiva e outras de forma negativa. Não obstante, segundo ele, Platão sempre depende de Moisés, afirmando que, para expressarem os seus ensinamentos, os filósofos gregos tomaram os ensinamentos dos profetas e de Moisés. Identifica-se Cristo com a alma do mundo de Platão (*Tim.* 366), que foi extraída do *Livro dos Números* (*Nm* 21,7-8). Também, cita Platão, mas sem dizer de qual obra faz referência: “De modo que o próprio Platão, ao dizer: ‘A culpa é de quem escolhe. Deus não tem culpa’, falou isso por tê-lo tomado do profeta Moisés, pois sabe-se que este é mais antigo do que todos os escritores gregos” (*I Ap.* 44,8). No entanto, São Justino está citando literalmente o que está escrito no Livro X, da *República*, justamente no local em que Platão descreve o Mito de Er.⁷⁰ Essa relação entre os filósofos gregos e os profetas persiste nas obras de São Justino. Aqui, cabe ressaltar que existe uma tentativa de desprezar a filosofia platônica e superestimar a doutrina cristã, principalmente no que tange à imortalidade da alma, que era um tema muito latente nesse período. A natureza da alma, realmente, era um problema filosófico e também teológico. Porém, cada corrente filosófica dava um direcionamento para a compreensão do assunto. Com São Justino não foi diferente:

Em geral, tudo o que os filósofos e poetas disseram sobre a imortalidade da alma e da contemplação das coisas celestes, aproveitaram-se dos profetas, não só para poder

⁶⁸ *Diál.* 8,1.

⁶⁹ LOPES, Geraldo. *Patrística pré-nicena*. São Paulo, SP: Paulinas, 2014. (Coleção Fonte Viva)

⁷⁰ *Rep.* X, 617e.

entender, mas também para expressar isso. Daí que parece haver em todos algo como germes de verdade. (*I Ap.* 44,9-10).

Na *II Apologia*, essa relação é mais modesta, dada a brevidade da obra. Entretanto, São Justino reafirma a doutrina do *Logos*, demonstrando que os filósofos gregos possuem parcelas de verdade, pois a plenitude da verdade só se alcança no conhecimento de Cristo. Desse modo, para que se encontre realmente a verdade, “o platônico se faz cristão”⁷¹.

No *Diálogo com Trifão*, antes mesmo de apresentar o seu itinerário filosófico, São Justino e Trifão discutem sobre a filosofia. São Justino, inclusive naquele momento, trajava o “manto dos filósofos”⁷². Trifão, por sua vez, o questionou: “Os filósofos não falam de Deus em todos os seus discursos, e suas disputas não tratam sempre sobre a sua unicidade e providência? Ou não é objeto da filosofia a investigação a respeito de Deus?” (*Diál.* 1,3). São Justino, então, respondeu:

Sim. Sou da mesma opinião. Mas a maioria dos filósofos nem sequer se propõem o problema, se existe um só Deus ou muitos, nem se cuidam de cada um de nós, pois acham que tal conhecimento em nada contribui para a nossa felicidade. (*Diál.* 1,4).

Aqui já se esboça um panorama do pensamento justiniano sobre qual é o objeto de estudo da filosofia: Deus. Defende-se uma religião monoteísta, apresenta-se um Deus próximo do seu povo e afirma-se que conhecê-lo é pressuposto para a verdadeira felicidade. Além disso, a filosofia conduz e associa o ser humano a Deus. Porém, Claudio Moreschini (2013, p. 77)⁷³ esclarece que

A partir de Justino, percebe-se na doutrina de Deus uma tensão entre um conceito bíblico, pessoal, e uma concepção platônica, helenístico-judaica de Deus como realidade abstrata e impessoal. Essa incerteza foi própria de todo o cristianismo antigo influenciado pelo platonismo, mas, em todo caso, a percepção da “personalidade” de Deus jamais foi perdida.

São Justino explica a Trifão a causa de existirem tantas correntes filosóficas. Os primeiros filósofos se empenharam muito na busca pela verdade. No entanto, os seus discípulos apenas aceitaram as doutrinas dos seus mestres e deixaram de procurar a verdade. Partindo desse pressuposto, somente se repetiu o pensamento dos filósofos primitivos, sem continuar a investigação sobre a verdade. Por isso, cada escola filosófica recebeu o nome do seu fundador. Depois dessa explicação, São Justino narra a sua trajetória formativa como filósofo, até chegar à “filosofia cristã”. Ele mesmo relata como foi a sua experiência com os platônicos e, a partir disso, é possível entender a importância e a influência dessa escola filosófica na sua formação intelectual:

⁷¹ Cf. *II Ap.* 12.

⁷² Cf. *Diál.* 1.

⁷³ MORESCHINI, Claudio. *História da Filosofia Patrística*. Tradução de Orlando Soares Moreira. 2. ed. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2013.

Eu me exaltava principalmente com a consideração do incorpóreo. A contemplação das ideias dava asas à minha inteligência. Eu imaginava ter-me tornado sábio num átimo, e minha estupidez fazia-me esperar que, de um momento para outro, contemplaria o próprio Deus. Com efeito, esta é a meta da filosofia de Platão. (*Diál.* 2,6).

Com isso, fica evidente a inquietação de São Justino perante a filosofia. Porém, Étienne Gilson (2007, p. 4)⁷⁴ observa que “era uma religião natural que Justino buscava na filosofia; portanto, não é de espantar que mais tarde tenha trocado o platonismo por outra religião”. A filosofia – baseada na fé cristã – parece ter encontrado um meio de tentar responder algumas perguntas que os filósofos gregos haviam levantado anteriormente. Certamente, São Justino foi influenciado pela interpretação que os seus contemporâneos faziam de Platão, principalmente a partir da Teoria das Ideias, para afirmar que a meta da filosofia platônica é a contemplação de Deus. Ele repete essa mesma compreensão quando conta sobre o encontro com o ancião, que foi decisivo para a sua conversão ao cristianismo, e reafirma que, segundo Platão, contempla-se a Deus por meio da inteligência:

Platão, de fato, afirma que assim é o olho da inteligência, e que ela nos foi dada exatamente para contemplar com ele, por ser olho puro e simples, aquele mesmo que é causa de tudo o que é inteligível, sem ar, sem forma, sem tamanho, sem nada daquilo que o olho vê, mas que é o próprio ser, indizível e inexplicável, além de toda a essência, o único belo e bom que aparece imediatamente nas almas de excelente natureza, por aquilo que tem de semelhante a ele e por seu desejo de contemplá-lo. (*Diál.* 4,1).

Platão, geralmente, ganha a admiração de São Justino. Todavia, como símbolo da tradição judaico-cristã, o ancião lhe apresenta outros “amantes da verdade” para além dos platônicos, pitagóricos, estoicos, epicuristas... Fala-lhe sobre os profetas, como aqueles que realmente foram fiéis à verdade, pois anunciaram aquilo que Deus lhes inspirava, sem a pretensão de agradar aos homens. Afirma-lhe que os seus escritos são conservados até o momento e são importantes para quem quer conhecer a verdade, ou melhor, a Verdade em pessoa. Nessas obras, descrevem-se as coisas que o filósofo deve saber, ou seja, sobre o princípio e o fim das coisas. Eles nunca fizeram demonstrações em seus discursos, porque testemunharam apenas o que viram e ouviram da verdade plena. Contrariamente, os falsos profetas apenas buscam a honra e a glória pessoais, causando confusão na busca das pessoas pela verdade. A partir disso, entende-se a causa de São Justino insistir em relacionar Platão e Moisés, o que acontece nas três obras do filósofo. Afirma-se que Moisés é mais antigo que Platão e, em consequência, que o primeiro influenciou o pensamento do segundo na composição de suas obras, respectivamente. Moreschini (2013, p. 74) interpreta que, nesse

⁷⁴ GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2007. (Coleção Paideia)

caso, “Justino é certamente dependente da tradição judaico-alexandrina, quando afirma que Moisés foi o mais antigo dos escritores gregos”. Nesse contexto, a filosofia grega e o Antigo Testamento são sempre entendidos como uma passagem para o cristianismo. São Justino acredita ter encontrado a verdadeira filosofia que realmente poderia levá-lo à contemplação do próprio Deus, o que tanto buscava na filosofia platônica e não encontrava plenamente.

Nessa obra, é possível perceber também a passagem da filosofia grega (especificamente platônica) para a filosofia cristã (sob a perspectiva justiniana) no que tange ao conceito de divindade, de Criação do mundo, de destino *versus* livre-arbítrio e, essencialmente, de ressurreição com vistas à imortalidade da alma. Dario Antiseri e Giovanni Reale (2017, p. 417)⁷⁵, a partir do itinerário filosófico descrito no *Diálogo com Trifão*, consideram São Justino como o “primeiro platônico cristão”, ou seja, que “a fervorosa busca da verdade o levou de Platão a Cristo”. São Justino afirma que as obras platônicas (principalmente o *Timeu* e o *Fédon*) são tentativas de compreender a verdade. No entanto, as doutrinas cristãs da Criação do mundo e da possível imortalidade da alma vão além das doutrinas platônicas, de acordo com a doutrina do *Logos* que se defendia. A referência ao *Timeu* é clara, mas ao *Fédon* é camuflada. Existem muitas dificuldades ao tentar compreender a “doutrina da alma” em São Justino, pois ele não esclarece “o que é a alma”, mas apresenta a possibilidade da alma ser imortal. Certamente, isso levou Antiseri e Reale (2017, p. 418) a interpretarem: “O ‘platônico’ Justino, que bem conserva a doutrina da alma do *Fédon*, compreende que ela precisa ser estruturalmente reformada. A alma não pode ser eterna e sequer por sua natureza incorruptível”. Essa “reforma” da doutrina platônica sobre a imortalidade da alma é perceptível nas obras justinianas, sobretudo nas primeiras páginas do *Diálogo com Trifão*. Aliás, é possível fazer uma comparação entre as teorias platônicas sobre a imortalidade da alma e a sua negação por São Justino, que é o objeto central desse estudo.

À vista disso, enfatiza-se que São Justino recebeu muitas influências filosóficas antes da sua conversão ao cristianismo e, por isso, dá tanta importância para a filosofia. Todavia, essa filosofia tem um objetivo, que é proporcionar às pessoas um caminho para Deus. Durante a caminhada, provavelmente, surgirão muitas correntes filosóficas que buscam a verdade. Mas, apesar de todo o seu esforço, somente os profetas são os verdadeiros filósofos. Então, aqueles que entendem o seu pensamento e vivem semelhantemente, estão no caminho que conduz a Deus. A filosofia é um auxílio, quando alicerçada na fé cristã, tendo a mesma meta.

⁷⁵ ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média, vol. 1*. Tradução de José Bortolini. São Paulo, SP: Paulus, 2017. (Coleção Filosofia)

4.4. Livre-arbítrio: a escolha entre o bem e o mal

A temática do livre-arbítrio perpassa toda a filosofia patrística, pois apresenta a tentativa dos primeiros cristãos de responder a algumas questões, como: “Com que finalidade o Criador criou as suas criaturas?”, “Em que consiste a liberdade humana?”, “Quem é o autor do mal?” ou “O que acontece com aqueles que fazem más escolhas na vida?”. São Justino, em suas obras, contribui para o desenvolvimento dessa compreensão. Por vezes, utiliza-se da própria filosofia grega para fundamentar o seu pensamento. Essa concepção, inclusive, é essencial para a composição da doutrina da imortalidade da alma defendida por ele.

Na *I Apologia*, surge a discussão sobre o destino e o livre-arbítrio.⁷⁶ Destaca-se que a fé se utiliza da razão como instrumento para entender a vontade de Deus para os seres humanos. Além disso, o que é chamado de “potências racionais”, é considerado um presente divino aos seres humanos. Surge, dessa maneira, uma diferença entre os homens e os demais seres criados. Deus poderia ter criado os seres humanos sem razão, como fez com os animais e as plantas. Entretanto, dotou-os da capacidade de conhecer, que os leva à compreensão da finalidade com que o Criador os criou: cuidar do mundo, cuidar de si e buscar a salvação eterna. Não é Deus que determina as ações humanas, mas é o próprio ser humano que determina as suas ações (boas ou más). Quando o ser humano chega a esse entendimento, deve se tornar agradecido pela bondade daquele que o criou, confiando na imortalidade e incorruptibilidade que o prometeu após a morte. Porém, essa promessa se cumpre através da graça divina e, também, das obras humanas. Nega-se que exista destino e afirma-se que o ser humano, em posse da razão, precisa escolher viver bem. Isso significa que, para alcançar a eternidade, as pessoas devem se esforçar para viver de acordo com os desígnios divinos.

Na *II Apologia*, retoma-se o relato da Criação do mundo e manifesta-se a benevolência de Deus, dotando os seres humanos com o livre-arbítrio, fazendo-os capazes tanto da virtude quanto do vício.⁷⁷ Quando se vive conforme a vontade de Deus, que é bom, recebe-se a recompensa devida. Caso contrário, ganha-se o castigo necessário. Deus não é suscetível a mudanças e, muito menos, à corrupção. Entretanto, o ser humano pode escolher o modo como vai viver na vida terrena, que será analisado no julgamento e se tornará pressuposto para a vida junto de Deus após a sua morte. Enfatiza-se que os filósofos estoicos não estão totalmente errados nas suas doutrinas sobre os costumes. Porém, a doutrina cristã do livre-arbítrio se choca com a doutrina estoica do destino. Isso gera divergência. Contudo, há uma

⁷⁶ Cf. *I Ap.* 43.

⁷⁷ Cf. *II Ap.* 6.

tentativa de salvar as correntes filosóficas do passado, a partir da doutrina do *Logos*. Busca-se demonstrar que havia germes de verdade no pensamento grego (Verbo seminal), agora iluminado pelo Cristo (Verbo total), e tornado pleno na vivência do ensinamento cristão. Aqueles que não conseguem compreender o Verbo total, não vivem virtuosamente e, facilmente, caem no vício, podendo se afastar eternamente de Deus. São Justino usa esse argumento para acusar os romanos pelas injustiças cometidas contra os cristãos. Ele, várias vezes, afirma a sua crença na justiça eterna, que supera toda a injustiça humana. A justiça eterna vem de Deus e não falha, causando aos cristãos a alegria de viver, mesmo em meio às perseguições. A esperança na salvação eterna, por parte dos cristãos, mais uma vez se manifesta na indiferença perante a condenação e a morte. Depois, menciona-se ainda o “Mito de Hércules”⁷⁸, contrapondo figurativamente a virtude e a maldade. A primeira, apresenta-se com adornos belos e eternos; a segunda, mostra-se com enfeites belos, mas efêmeros. Uma traz felicidade, enquanto que a outra proporciona prazer, respectivamente. A virtude conduz à incorruptibilidade e a maldade ao seu contrário. As pessoas inteligentes, por sua vez, devem buscar viver a virtude. Segundo ele, os cristãos são virtuosos, por isso desprezam e não temem a morte, da qual a maioria das pessoas foge. O martírio, dessa maneira, não lhes desagrada plenamente. Tudo isso se torna evidente quando, no final da apologia, exortam-se os romanos à procura pela prudência, a fuga da injustiça, a conversão e a salvação:

Por sua própria culpa, eles se tornam responsáveis pelo castigo, pois na natureza humana existe a faculdade de conhecer o bem e o mal, e eles, que nos condenam sem saber se praticamos as coisas vergonhosas de que nos acusam, comprazem-se com deuses que as fizeram e ainda exigem dos homens coisas semelhantes. De modo que, pelo fato de nos condenar à morte, ao cárcere e a outra pena semelhante, como se tivéssemos feito tais coisas, eles dão a sentença contra si próprios, sem que sejam necessários outros juizes. (*II Ap.* 14).

No *Diálogo com Trifão*, o ancião mostra a São Justino a compreensão de consciência⁷⁹ que existia na época, que está intimamente ligada ao tema do livre-arbítrio.⁸⁰ As almas, por poderem escolher entre o bem e o mal, têm consciência. Não uma consciência que é fruto de experiências de vidas passadas, mas como resultado da sua aproximação ou distanciamento da verdade. A partir dessa busca pela verdade, que é expressa na doutrina cristã, é possível compreender a existência de Deus e entender o que o Criador espera das suas criaturas. Ainda,

⁷⁸ Cf. *II Ap.* 11.

⁷⁹ São Justino de Roma, diferentemente de Platão, utilizou o termo “consciência”. Certamente, o seu conceito não é plenamente igual ao que foi desenvolvido pelo psicanalista Sigmund Freud no início do século XX. Porém, aqui, ele tem o sentido de ser o conteúdo mental que o ser humano consegue acessar na vida terrena e que leva consigo para a vida eterna, principalmente o conhecimento do bem e do mal cometidos, que são consequências do seu livre-arbítrio.

⁸⁰ Cf. *Diál.* 4.

dado o contexto histórico em que se vivia, percebe-se claramente a intenção de São Justino ao explorar a temática da justiça (tanto humana quanto divina).

São Justino não faz nenhuma referência ao *Banquete*, de Platão, em suas obras. Nelas, também, a imortalidade da alma sempre é pensada no além-morte. Porém, cautelosamente, poder-se-ia estabelecer uma relação entre a concepção de imortalidade da alma que Sócrates apresenta no *Banquete* e a visão moral que São Justino defende na *I e II Apologias*. Em Platão, a alma pode se imortalizar através da geração familiar e das obras dos artistas. Em São Justino, poderia se pensar que a própria vida dos cristãos “imortaliza a sua alma”, fazendo com que outras pessoas conheçam Jesus Cristo através dos seus testemunhos. Um pensamento muito comum na época esclarece essa relação: “O sangue dos mártires rega a terra e faz brotar novos cristãos!”. Assim, é possível entender a alegria dos cristãos ao doarem a vida por Cristo. Não é somente uma confiança individual na vida eterna, mas uma esperança de que a obra de Cristo se perpetua no mundo mesmo após a morte dos cristãos e também com a própria contribuição deles. Aliás, São Justino se tornou mártir. A sua defesa incansável da fé cristã, inegavelmente, foi um impulso para que outros filósofos cristãos se empenhassem na mesma causa. Além disso, mais de mil e oitocentos anos após a sua morte, as suas obras ainda estão sendo estudadas. Com isso, não são apenas livros que são lidos, mas é a vivência de um homem e a experiência de uma geração de pessoas que são analisadas através das suas obras.

Por conseguinte, o pensamento grego sobre o destino – como uma imposição dos deuses – não se adequa ao pensamento cristão de livre-arbítrio. A compreensão de livre-arbítrio que São Justino apresenta nessas três obras se une à sua concepção de imortalidade da alma. Como o ser humano possui a faculdade de escolher entre o bem e o mal, recai sobre ele uma grande parcela de responsabilidade na recompensa ou no castigo que receberá depois da morte. Além de ser dom de Deus, alcançar a imortalidade também depende do modo como se viveu terrenamente, que deve ser contrário à maldade. Ainda, o testemunho de vida dos cristãos pode ser decisivo para que outras pessoas se convertam ao cristianismo e busquem viver como eles, que devem fazer boas escolhas na vida.

4.5. Morte, julgamento, ressurreição e inferno: a passagem para a vida eterna ou o castigo eterno

A compreensão dos cristãos é de que o ser humano vive até que Deus quer. Porém, o modo de vida presente depende mais do ser humano do que de Deus. A morte é natural a todas as pessoas, crentes ou não-crentes. Mas, o que acontece depois dela é diferente para uns

em relação a outros. A filosofia justiniana está impregnada da doutrina cristã em curso no seu tempo. Percebe-se entre os filósofos cristãos, principalmente patrísticos, que existe divergência em vários aspectos da fé. Todavia, há muito esforço para tentar esboçá-los e torná-los acessíveis aos seus contemporâneos. Temas escatológicos são mais recorrentes nesse período, como a morte, o julgamento, o céu e o inferno, que ganham a atenção dos cristãos. São Justino deu a sua contribuição nessas questões, como é perceptível em suas obras. Na *I e II Apologias*, transparece-se mais a relação entre a justiça humana e a justiça divina, dada a perseguição do Império Romano sobre os cristãos. No *Diálogo com Trifão*, evidencia-se mais a relação entre o judaísmo e o cristianismo, com dissenso primordialmente na doutrina da ressurreição, que é essencial para se compreender a imortalidade da alma. Uma análise desses temas, nessas obras, é imprescindível.

Após a vida terrena – em que se escolhe entre o bem e o mal – vem a morte. Para São Justino, a morte acontece com a separação da alma e do corpo. No entanto, o espírito da vida permanece com a alma até que Deus quiser, no céu ou no inferno. Para se alcançar a vida eterna é preciso morrer. Caso contrário, a eternidade se daria aqui e agora, sem a necessidade de desejá-la no futuro. Na *I Apologia*, São Justino escreve que não se importa com a morte, pois, de qualquer modo, um dia haverá de morrer. Mas, reafirma a confiança no Reino de Deus, que se plenifica no além-morte. Segundo ele, se esperasse um reino humano, negaria ser cristão e viveria escondido até conseguir o que se espera. Ele insiste que não teme a morte, pois ela não é, em última instância, ruim aos cristãos. O que é ruim é a injustiça cometida contra os cristãos diante da perseguição e da morte. Percebe-se que, quanto mais matam os cristãos, mais estes proliferam pela região. Assim, como já se tornou evidente, foi a força do testemunho de vida dessas pessoas que fez com que muitas outras pessoas se convertessem ao cristianismo naquela época. Os primeiros cristãos eram tão conscientes da sua crença que aceitavam as piores humilhações – e até mesmo a morte – para defender aquilo que acreditavam. A morte, com isso, assume um caráter de necessidade para a vida plena. Não é de se espantar que tantos homens e tantas mulheres se doaram a essa causa. Isso se aproxima do que é defendido na *II Apologia*. Nela, reafirma-se que, mesmo diante de tantas acusações, os primeiros cristãos não temem ser interrogados e, ainda, morrer por causa de Cristo. Para eles, certamente, as acusações contra os cristãos são injustas. Todavia, ser interrogado e morrer por causa de Cristo é agradável a Deus. Essas pessoas estão tão convencidas de terem encontrado a verdade, que aceitam tudo – até mesmo a morte – para defenderem a sua crença. Inclusive, São Justino pressente o seu martírio e acusa o filósofo cínico que, posteriormente, vai entregá-lo às autoridades romanas para ser julgado e condenado à morte: “Eu mesmo

espero ser vítima das ciladas de algum desses demônios aludidos e ser cravado no cepo, ou pelo menos das ciladas de Crescente, esse amigo da desordem e da ostentação” (*II Ap.* 8,1). As palavras são ásperas, mas representam a convicção de quem defende profundamente o que acredita, demonstrando que não existe medo diante da morte injusta. Crescente acusava os cristãos de ateísmo e iniquidade, causando a indignação de São Justino, que o chama de “amante da opinião”. Ao citar o filósofo cínico, São Justino aproveita para criticar alguns e para admirar a outros filósofos. Insiste-se que os filósofos que não vivem retamente, conforme a virtude, sofrerão o castigo eterno. Por outro lado, aqueles que são “amantes do saber” precisam viver segundo o que ensinam, pois conseguem convencer muitas pessoas através da sua fala e do seu agir. Utilizando-se da doutrina do *Logos*, faz-se um paralelo entre a injustiça cometida a Sócrates e a que os cristãos daquele contexto estavam vivendo. Exalta-se a figura de Sócrates, por ter buscado conhecer a verdade e doado a vida por sua doutrina. À vista disso, retoma-se a ideia de que os verdadeiros filósofos são aqueles que desprezam a opinião, o medo e a morte, porque acreditam em Cristo que ressuscitou dos mortos e que ressuscitará os que nele creem.

Depois da morte – em que a alma e o corpo se separam temporariamente – acontece um julgamento das ações boas ou más feitas pelo indivíduo. Tanto a recompensa quanto o castigo dependerão das suas obras e, certamente, da fé. Vale lembrar que, na *I Apologia*, São Justino atesta não haver destino, no sentido de que Deus impõe as ações aos seres humanos e que eles necessitam cumprir tal e qual as suas ordenações. Isso logicamente incorreria num paradoxo, porque Deus, que é um bom Pai, não pode querer e muito menos fazer o mal aos seus filhos. Caso contrário, o mal estaria nele, o que não convém ao ensinamento cristão. Assim, reafirma-se que existe o livre-arbítrio, através do qual os seres humanos teriam o poder de decidir sobre as suas ações no mundo. São Justino observa: “Afirmamos ser destino ineludível que aqueles que escolheram o bem terão digna recompensa e os que escolheram o contrário, terão igualmente digno castigo” (*I Ap.* 43,2). Diante de tantas acusações contra os cristãos, principalmente da maldade inerente aos cristãos, ele se defende reiterando que “ser cristão” é o mesmo que “ser bom”, dado que os ensinamentos de Cristo são bons e não podem levar à maldade. Alega-se ainda que, aqueles que não vivem de acordo com o que Cristo ensinou, sejam declarados não-cristãos e devem ser punidos pelas suas obras más. Expõe-se que não se deve odiar o que é bom, porque isso não é justo. Na *II Apologia*, São Justino continua na mesma esteira da *I Apologia*, afirmando que os romanos precisam ser mais prudentes na condenação dos cristãos, caso não queiram sofrer tormentos do além-morte.

Posteriormente ao julgamento – em que se analisam as ações terrenas do indivíduo – a alma pode receber a recompensa pela sua bondade (ou seja, viver imortalmente com Deus) ou sofrer o castigo pela sua maldade (isto é, padecer os sofrimentos sem Deus). Na *I Apologia*, São Justino apresenta o seu desejo de vida eterna, que é de viver plenamente com Deus e ser afastado da iminente maldade humana. Ele mesmo escreve:

Todavia, não queremos viver na mentira, pois, desejando a vida eterna e pura, aspiramos à convivência com Deus, Pai e Artífice do universo. E, por isso, nós nos apressamos em confessar a nossa fé, pois estamos persuadidos e acreditamos que esses bens podem ser conseguidos por aqueles que por suas obras demonstram ter seguido a Deus e desejando a sua convivência, onde nenhuma maldade poderá nos atingir. (*I Ap.* 8,2).

Note-se que, mesmo sem se fazer referência direta, a expressão “Pai e Artífice do universo” é emprestada do *Timeu*, de Platão.⁸¹ Tanto que ele cita o próprio filósofo, estabelecendo uma analogia entre os malvados que são castigados por Minos e Radamante com aqueles que sofrem o castigo eterno por não acreditarem e viverem o que Cristo ensinou. Certamente, essa comparação serve apenas para fins didáticos, o que acontece com frequência em suas obras. Ele menciona poucas vezes a palavra “inferno”, como o “lugar” para onde vão as almas daqueles que não viveram o que Cristo ensinou. Geralmente, refere-se a ele com a expressão “castigo eterno”, reservado àqueles que não vivem conforme os desígnios de Deus.

Então, a morte é vista como uma passagem à esperada vida eterna, mas ainda não é a plenitude, que se dá somente a partir da ressurreição. Essa última é o cerne da teoria sobre a imortalidade da alma, ou melhor, a alma só alcança a imortalidade se ressuscita. Assim, a doutrina da ressurreição é um contraponto com a doutrina da reencarnação defendida por Platão. São Justino afirma que, se a morte acabasse na inconsciência, seria uma vantagem para os maus. Depois da morte, com efeito, as almas conservam a sua consciência. Escreve que a doutrina de Platão sobre a morte e a reencarnação é insuficiente para provar a verdade. Ele crê, muito além de Platão, na ressurreição dos corpos. Aqui surge outro diferencial entre os filósofos. Em Platão, a alma precisa da filosofia para se purificar e contemplar plenamente as coisas em si. Em São Justino, a alma precisa ter vivido conforme os ensinamentos cristãos e crer na graça de Deus que, depois da morte, pode ressuscitar os mortos e fazê-los contemplar o próprio Deus. Utiliza-se da frase bíblica: “Pois para Deus nada é impossível”⁸², para justificar a sua crença. Para ele, a ressurreição não é impossível. Cabe ressaltar que São Justino acredita na ressurreição dos corpos, e não somente da alma. Para ele, após a ressurreição, ganha-se um corpo glorioso no céu. Faz-se uma comparação entre a vida e

⁸¹ *Tim.* 29.

⁸² *Lc* 1,37.

morte, na tentativa de ser melhor compreendido: ao olhar uma gota do sêmen humano e depois ver o ser humano adulto, é quase impossível acreditar que um proveio do outro. Da mesma forma, por nunca ter visto um morto ressuscitar, não se pode afirmar indubitavelmente que isso é impossível. Sem dúvida, esse argumento de São Justino é bastante arbitrário. Ele parte da sua fé na ressurreição de Cristo, que é o pressuposto para a ressurreição daqueles que acreditam em Cristo. Ainda, acredita que os mortos ressuscitam cada um ao seu tempo, por vontade de Deus. Alguns já ressuscitaram através da ressurreição de Cristo, outros ressuscitarão na segunda vinda gloriosa de Cristo (*parusia*), onde ocorrerá a separação eterna entre os bons e os maus.

Ao retomar o relato bíblico da Criação do mundo, São Justino afirma que Deus criou o ser humano bom, à sua imagem e semelhança. Essa bondade, aliás, extrapola a vida terrena e se estende à vida eterna. Nesse contexto, dois termos se confundem nos seus significados: “imortalidade” e “incurruptibilidade”. Ambos são tratados como sinônimos em suas obras. A dúvida sobre a possibilidade da alma ser destruída após a morte do corpo, que Cebes tinha no *Fédon*, de Platão, não cabe igualmente aqui. Para São Justino, a alma pode alcançar a imortalidade e, com isso, a incurruptibilidade. Porém, isso acontece apenas para aqueles que são julgados e dignos da recompensa eterna, tendo como pressuposto as obras realizadas na vida terrena. Mas, acredita que as almas vivem até que Deus quer, mesmo após a morte do corpo. Algumas passagens conseguem ilustrar claramente esse pensamento, como:

Também nos foi ensinado que, por ser bom, no princípio ele fez todas as coisas de uma matéria informe, por amor aos homens. Recebemos a crença de que ele concederá a sua convivência, participando do seu reino, tornados incorruptíveis ou impassíveis, aos homens que por suas obras se mostrem dignos do desígnio de Deus. De fato, do mesmo modo como no princípio nos fez do não ser, assim também cremos que àqueles que escolheram o que lhe é grato, concederá a incurruptibilidade e a convivência com ele, como prêmio dessa mesma escolha. Com efeito, ser criados no princípio não foi mérito nosso; mas agora ele nos persuade e nos conduz à fé para que sigamos o que lhe é grato, por livre escolha, através das potências racionais, com que ele mesmo nos presenteou. (*I Ap.* 10,2-4).

São Justino começa a sua defesa manifestando o “desejo de vida eterna” e a conclui com a “confiança na salvação eterna”, que tem o mesmo sentido. Ainda, como os cristãos eram perseguidos, precisavam se esconder para poder celebrar o culto divino. Às vezes, foram acusados de antropofagia, porque repetiam as palavras de Cristo na última ceia: “Tomai, comei, isto é o meu corpo”⁸³. Ele, então, descreve a forma da liturgia que celebravam e o dia em que se encontravam. Nas últimas páginas da *I Apologia*, ao estabelecer uma relação entre a eucaristia e a fraternidade, conta que os cristãos rezavam uns pelos outros e buscavam viver

⁸³ *Mt* 26,26.

os ensinamentos cristãos, a fim de alcançar o que esperavam: “[...] suplicando que nos conceda, já que conhecemos a verdade, ser encontrados por nossas obras como homens de boa conduta e observantes do que nos mandaram, e assim consigamos a salvação eterna” (*I Ap.* 65,1). Com isso, São Justino tenta mostrar aos romanos que os cristãos não são criminosos e que não temem a morte injusta porque confiam na salvação eterna.

No *Diálogo com Trifão*, por sua vez, Trifão interroga São Justino sobre quem se salvará. Havia uma intriga entre os judeus e os cristãos, porque os judeus afirmavam que só se salvaria quem vivesse conforme a Lei de Moisés. O filósofo responde que cada pessoa se salvará por sua própria justiça, ou seja, a partir do modo como viveu aquilo que Deus ensinou através dos profetas. Mas, ele vai além da pergunta que lhe foi dirigida, apresentando a concepção cristã de salvação:

Dessa forma, portanto, os que cumpriram o que é universal, natural e eternamente bom, tornaram-se agradáveis a Deus e se salvarão por meio de Cristo na ressurreição, do mesmo modo que os justos que os precederam: Noé, Henoc, Jacó e todos os que existiram, juntamente com os que reconhecem este Cristo como Filho de Deus. (*Diál.* 45,4).

São Justino aproveita a oportunidade para tentar convencer os judeus de que Cristo é o Filho de Deus e que é por meio dele que se alcança a vida eterna. Mais uma vez, insiste-se na prática da justiça, pois é ela que garante a salvação. Reafirma-se que os cristãos desprezam a morte, dado que acreditam na ressurreição dos mortos e almejam a imortalidade após a morte. Ressalta-se a crença na segunda vinda de Cristo como a última oportunidade de escolha entre o bem e o mal. Nela, Cristo ressuscitará também os corpos daqueles que foram julgados dignos, garantindo-lhes eternamente um corpo glorioso no céu. Essa doutrina cristã também era estranha aos judeus. Todavia, o próprio São Justino complementa:

Na segunda vinda de Cristo ela cessará totalmente nos que acreditaram nele e viveram de modo agradável a ele, e não existirá mais, quando alguns forem mandados ao fogo para serem sem cessar castigados, e outros gozarem de impassibilidade e incorruptibilidade, livres da dor e da morte. (*Diál.* 45,4).

Destaca-se ainda que os cristãos se alegram em sofrer e morrer por causa de Cristo, pois a crença na ressurreição é mais forte do que a injustiça cometida pelos homens. Porém, mesmo aqueles que observam a lei mosaica, mas negam a Cristo e não se arrependem disso antes de morrer, não se salvarão. É somente através de Cristo que se pode ressuscitar, tornando-se incorruptível, impassível e imortal após a morte. O testemunho de São Justino é impregnado dessa confiança em Deus, que ultrapassa a vida presente:

É claro que ninguém é capaz de nos intimidar ou nos submeter à servidão, nós que, em toda a terra, cremos em Jesus. Decapitam-nos, pregam-nos em cruces, atiram-nos às feras, à prisão, ao fogo, e nos submetem a todo tipo de torturas. Todavia, está à vista de todos que não apostatamos a nossa fé. (*Diál.* 110,4).

Aqui, o modo de escrita é muito parecido com o das duas *Apologias*. Ele une os sofrimentos dos cristãos com os sofrimentos de Cristo, inclusive fazendo uma ponte entre o sangue derramado por Jesus para a salvação da humanidade e o sangue derramado pelos cristãos na defesa da sua fé. Ambos os fatos históricos conduzem ao mesmo objetivo: a ressurreição dos mortos. Mas, para que isso aconteça, a vivência da justiça é extremamente necessária. Ela aproxima o ser humano de Deus, nesta e na outra vida, livrando-o do castigo eterno. Dessa maneira, salvar-se-á da morte os que têm fé, que se arrependem dos seus pecados e viverem justamente. Érico Xavier (2014, p. 16)⁸⁴ resume e interpreta que

A vida além da morte física já era afirmada por Sócrates e Platão que compreendiam que existe outra realidade eterna além deste mundo e Justino também demonstra crer nessa realidade, com o diferencial de que o centro da esperança cristã não é a imortalidade da alma, mas a ressurreição do corpo.

Logo, esses temas se entrelaçam, pois um vem em decorrência do outro. Na vida terrena, é necessário escolher entre o bem e o mal. Independente da escolha feita, a morte chega a todos. Todavia, o julgamento depende da opção de vida. Receber a recompensa ou o castigo não é somente um mérito humano, mas é um dom divino. Por sua vez, aqueles que recebem a recompensa, vivem para sempre – com Deus – no céu. Ao contrário, aqueles que recebem o castigo, vivem até que Deus quiser – sem Deus – no inferno. A imortalidade da alma se dá nessa relação, tendo a ressurreição como seu pressuposto. Ao assumir essa compreensão, mais uma vez, as doutrinas platônicas e justinianas se chocam.

4.6. Negação da Teoria da Transmigração da Alma

No *Diálogo com Trifão*, enquanto acontece o diálogo entre o filósofo e o rabino, de forma pouco sistêmica, transparece a concepção justiniana de imortalidade da alma e a sua relação com a doutrina platônica. Primordialmente, apresenta-se uma crítica à Teoria da Transmigração da Alma, em contraposição ao *Fédon*, de Platão. A pergunta e a suposição são retóricas e manifestam a via que há de se percorrer adiante. São Justino, então, concluiu:

Com efeito, como poderiam esperar aqueles que afirmam que eu e tu temos que voltar a viver vida igual a esta presente, sem que tenhamos feito coisas melhores ou piores? Outros, supondo que a alma é imortal e incorpórea, acham que nem mesmo praticando o mal, sofrerão algum castigo, pois o incorpóreo é impassível e, sendo a alma imortal, não precisam de Deus para nada. (*Diál.* 1,5).

⁸⁴ XAVIER, Érico. *Justino Mártir: um filósofo em defesa da fé cristã*. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/download/21517/15766>>. Acesso em: 20 de junho de 2018.

Ele está profundamente preocupado com a recompensa ou o castigo que as pessoas do seu tempo receberão de Deus. Por isso, entende-se a sua obstinação pela vida moral dos cristãos, principalmente diante da tirania a que eram acometidos. Na sua visão, o livre-arbítrio está comprometido. Caso se exclua o temor de Deus na vida das pessoas, facilmente se pode passar da liberdade para a libertinagem. Inclusive, empenhará todas as suas forças para que isso não aconteça com os cristãos do seu tempo. De fato, isso não acontece com eles, pois creem que há apenas uma vida terrena para se agir bem e, depois, receber a vida eterna em Deus. O filósofo sutilmente critica o pensamento corrente que nega a graça de Deus, sendo que, para os cristãos, salva-se pelas boas obras realizadas e pela graça divina. Com efeito, necessita-se viver tendo em vista o bem comum. Num encontro com o ancião, novamente se discute sobre a possibilidade das almas verem a Deus e a vivência do bem para a possível ressurreição futura. O velho sábio orientou-lhe:

Portanto, nem as almas veem a Deus, nem transmigram para outros corpos, pois dessa forma elas saberiam que esse é o seu castigo e temeriam cometer o mais leve pecado no corpo sucessivo. Contudo, também concordo que elas sejam capazes de entender que Deus existe e que a justiça e a piedade são um bem. (*Diál.* 4,7).

São Justino concordou plenamente com o ancião, entendendo que a maldade é um pecado, isto é, um erro grave que impede o ser humano (criatura) de se aproximar de Deus (Criador). Aliás, quando a maldade acontece, desvirtua-se a lógica da própria Criação, que era para ser completamente harmoniosa (sempre boa).

Assim sendo, a partir das duas citações do *Diálogo com Trifão* que foram descritas e examinadas, esboça-se o modo como São Justino “reforma” a doutrina platônica da imortalidade da alma. Nega-se totalmente a Teoria da Transmigração da Alma, pois é incompatível com a doutrina cristã, tanto da Criação como do livre-arbítrio e, ainda, da ressurreição e do inferno, além da concepção moral por detrás de todo o seu pensamento. Com isso, tem-se apenas uma vida, que pode se estender à vida eterna (como recompensa desta vida) ou se extinguir na morte eterna (como castigo também desta vida).

4.7. Negação da Teoria da Reminiscência

Teoria da Transmigração da Alma se une diretamente à Teoria da Reminiscência, pois as duas são complementares. Platão utiliza essas teorias em favor da imortalidade da alma no *Fédon*. Mas, ambas são negadas por São Justino, porque tem o mesmo fundamento: se não é possível conciliar a reencarnação com a fé cristã, também não seria possível conciliar o fato

de que já se nasce conhecendo o mundo e suas teorias, mesmo que através da rememoração. A negação dessa teoria, também, contrapõe-se ao *Mênon*, de Platão.

No *Diálogo com Trifão*, o ancião coloca São Justino à prova, tentando fazê-lo entender as contradições dos filósofos gregos e encontrar a verdadeira filosofia. Numa discussão sobre se o conhecimento é natural ou é adquirido, o ancião explica a São Justino: “Com efeito, há conhecimentos que adquirimos através da aprendizagem ou de algum treinamento; outros, pela visão direta” (*Diál.* 3,6). Essa afirmação é, em última análise, uma confirmação de que a Teoria da Transmigração da Alma proposta por Platão não se sustenta no cristianismo. Deus criou o ser humano sem conhecimentos prévios, mas com capacidade de conhecer. Além do mais, principalmente naquele período, entende-se que o homem é o único ser racional de toda a Criação. Aliás, com o uso da razão, é o único ser que deve dominar a obra criada. O ciclo de nascimentos ou renascimentos não existe na doutrina cristã. O que se conhece, conhece-se na vida terrena, estendendo-se até o julgamento diante de Deus. Lá, a vida do ser humano será avaliada e considerada digna ou indigna de passar a eternidade na presença de Deus. Daí surge a importância da filosofia que, unida à fé, ajuda o ser humano a conhecer os desígnios divinos e viver de acordo com eles. Então, o conhecimento se torna imprescindível, principalmente para os cristãos. Não um conhecimento rememorado de experiências de vidas passadas, mas um conhecimento adquirido perante o esforço racional humano e o dom de Deus. São Justino entende que é preciso conhecer a verdade, por isso se utiliza da fé e da razão, com o intuito de levar as outras pessoas do seu tempo à conversão ao cristianismo. Contrariamente, se as pessoas já conhecessem o Cristo, não seria mais necessário falar sobre Ele. Nesse caso, bastaria a recordação. Porém, verifica-se que essa teoria é falha e precisa ser refutada.

Enfim, a negação dessa teoria é exposta de forma sucinta por São Justino, sendo quase insignificante no diálogo. Todavia, ela não pode passar despercebida, sobretudo quando se almeja fazer um comparativo entre autores, dado que São Justino nega essa teoria de Platão. Poder-se-ia colocá-la conjuntamente à Teoria da Transmigração da Alma, mas se fez a opção de examiná-las separadamente, para a melhor compreensão de ambas as teorias, assim como se fez no platonismo.

4.8. A alma participa da vida

São Justino também é contrário à teoria desenvolvida no *Fêdon*, de Platão, em que a alma é tematizada como princípio de vida e de movimento. Na visão justiniana, a alma tem

vida, porque participa da vida e vive até que Deus quer que viva. Às vezes, parece que a estrutura do pensamento de São Justino se assemelha com a “Teoria da participação da alma na Ideia de Vida”, de Platão. Entretanto, São Justino não deixa isso claro, o que torna essa concepção apenas uma suposição. Em Platão, existe a “tripartição da alma” (racional, irascível e apetitiva) em contraposição ao corpo⁸⁵. Em São Justino, também existe uma concepção tripartite, não da alma, mas da “natureza humana” (corpo, alma e espírito). Desse modo, percebe-se novamente a divergência entre os referidos filósofos. No *Diálogo com Trifão*, pouco antes da conversão de São Justino ao cristianismo, o ancião lhe fundamenta que a alma não é imortal, ao menos não como os platônicos entendiam:

De fato, a verdade é esta e podes compreendê-la com o seguinte raciocínio: a alma ou é vida ou tem vida. Se ela é vida, terá que fazer viver outra coisa e não a si mesma, da mesma forma que o movimento move outra coisa mais do que a si mesmo. Ninguém poderá contradizer o fato de que a alma viva. Portanto, se ela vive, ela não vive por ser vida, mas porque participa da vida. Uma coisa é aquilo que participa e outra aquilo do qual participa. Se a alma participa da vida é porque Deus quer que ela viva. Portanto, da mesma forma, um dia ela deixará de participar, quando Deus quiser que ela não viva. De fato, o viver não é próprio dela como o é de Deus. Como o homem não subsiste sempre e a alma não está sempre unida ao corpo, mas, quando chega o momento de se desfazer essa harmonia, a alma abandona o corpo e o homem deixa de existir. De modo semelhante, chegando o momento em que a alma tenha que deixar de existir, o espírito da vida se afasta dela e a alma deixa de existir, voltando novamente para o lugar de onde tinha sido tomada. (*Diál.* 6).

A citação é extensa e cheia de argumentos que ajudam a compreender a visão justiniana e, conseqüentemente, de muitos cristãos do seu tempo sobre a imortalidade da alma. Em suma, a alma não é vida, pois ela a recebe de Deus. A alma não é imortal de pleno direito, porque dura o quanto de tempo que Deus quiser. As almas dos justos vão para um “lugar” mais feliz, onde não morrem mais, enquanto que as almas dos maus são castigadas, tanto tempo quanto Deus quiser que elas existam. Quando a harmonia entre o corpo e a alma é destruída, a alma abandona o corpo e o ser humano (enquanto composto de corpo, alma e espírito) não existe mais. Assim, São Justino reafirma a ideia da onipotência de Deus, que tem o completo poder de dar e de tirar a vida do ser humano. É Deus quem envia o espírito da vida para dar vida à alma e ao corpo. Por isso que, quando o espírito da vida deixa o corpo, ele deixa de existir (ou seja, não tem mais vida, morre). Aqui, surge outra diferença entre a filosofia platônica e a filosofia justiniana. Para Platão, a alma é vida e tem parentesco com o divino. Para São Justino, a alma participa da vida e provém de Deus. Logicamente, “ser” é diferente de “participar”. Enquanto que, para o primeiro, existe uma relação estreita entre a alma e a vida, para o segundo, existe uma relação estreita entre o ser humano e Deus,

⁸⁵ Cf. *Rep.* IV.

respectivamente. Para São Justino, a vida humana é um dom de Deus. Dessa maneira, a superioridade de Deus é sempre garantida sobre o ser humano, da concepção à morte. Todavia, São Justino não exclui a possibilidade de a alma alcançar a imortalidade. A concepção moral (vida justa *versus* vida injusta) é que vai garantir a imortalidade pós-morte. A filosofia, nesse caso, ajuda o ser humano a encontrar o caminho de Deus. Depois da morte, a alma se apresenta diante de Deus para o julgamento que, dependendo do seu modo de vida terreno, recebe a recompensa (felicidade no céu) ou o castigo eterno (sofrimento no inferno). Sendo considerada digna, a alma viverá eternamente na presença de Deus, isto é, alcançará a imortalidade. Caso contrário, a alma sofrerá no fogo eterno, ou seja, não alcançará a imortalidade. Isso parece contraditório, porque os termos “imortalidade” e “eternidade” sugerem ser sinônimos. Mas, São Justino não entende assim. Para ele, aquele que alcança a imortalidade também alcança a eternidade, pois vive para sempre com Deus. Porém, aquele que recebe o castigo eterno não recebe a imortalidade, pois está sujeito a desaparecer quando Deus quiser. Essa “eternidade” é condicionada a Deus, que é o Senhor do Tempo. São Justino ainda não desenvolve o pensamento de um estágio intermediário entre o céu e o inferno, propício para a purificação da alma, como posteriormente acontecerá com a concepção de purgatório. Desse modo, a princípio, só existem essas duas opções: ou se vive bem na vida terrena e se alcança a imortalidade no pós-morte ou se vive mal e se recebe o castigo eterno. São Justino não desconsidera a importância da misericórdia de Deus, mas também não esclarece como ela se dá no mundo. Sendo assim, Antiseri e Reale (2017, p. 418) explicam que “o homem não é eterno, e o corpo não está perenemente unido à alma; e quando essa harmonia se rompe, a alma abandona o corpo e o homem não existe mais. [...] Desse modo, Justino abre espaço à doutrina da ressurreição”.

Contudo, evidencia-se a intenção de São Justino ao desenvolver uma doutrina da alma, que pode ser imortal. A alma participa da vida, diferentemente do pensamento platônico. Deus a criou boa, mas ela tem a possibilidade de escolher entre o bem e o mal. Se escolher o bem, ela pode alcançar a imortalidade. Se escolher o mal, ela receberá o castigo eterno. O modo de vida que se assume terrenamente, sem excluir a graça de Deus, será pressuposto para a vida futura. Porém, há sempre a profunda esperança de ressurreição (e, para os cristãos, a ressurreição também do corpo), que garante a imortalidade da alma.

5. CONCLUSÃO

Toda pesquisa revela que o conhecimento é ilimitado, pois sempre mostra diversos caminhos para compreender o mundo. Neste trabalho não foi diferente. Apesar de algumas dificuldades, o estudo da filosofia patrística foi ampliando os horizontes de compreensão sobre esse contexto histórico, que apresenta muitas peculiaridades. Contrariamente aos preconceitos de seus inúmeros críticos, nesse período foi produzida, além de teologia, também muita e autêntica filosofia. Certamente, uma filosofia que aprofundou mais alguns do que outros temas, como: a existência de Deus, a Criação do mundo, o livre-arbítrio, a origem do mal, a imortalidade da alma..., indicando que a filosofia, como conhecimento racional por excelência, extrapola os limites preestabelecidos por qualquer pessoa em qualquer tempo. O seu objetivo, dessa maneira, é refletir sobre todas as temáticas que se possa ter acesso racionalmente. Assim, acessando a contribuição intelectual dos primeiros séculos do cristianismo, a partir da análise de algumas obras platônicas e a sua relação com o pensamento de São Justino de Roma, dentre tantos temas, evidenciou-se a temática da imortalidade da alma, demonstrando que as interações entre a filosofia grega e a filosofia cristã mudaram muitas concepções filosóficas.

O protocristianismo foi marcado profundamente pelas relações entre a cultura grega e a cultura romana, a filosofia grega e a filosofia cristã e, também, a religião pagã e a religião cristã. A riqueza cultural, filosófica e religiosa desse período sinaliza a passagem da filosofia grega para a filosofia cristã, principalmente em alguns temas até então pouco explorados pela filosofia. A interação entre a fé e a razão deu um novo vigor aos estudos filosóficos, fundamentando quase todas as discussões dos séculos posteriores, ao menos até o início da modernidade. Assim, aproximando-se e se distanciando, essas relações deram sustentação ao pensamento ocidental. Desse vai e vem intelectual, primordialmente na relação entre a filosofia grega e a filosofia cristã, muitas diferenças se acentuaram. Não obstante, as concepções de “deus” e de “divino” precisaram se desenvolver, para que a purificação de alguns temas pudesse acontecer e a originalidade de cada uma delas fosse preservada. A religião grega pagã era politeísta, apresentando uma profunda afinidade entre as divindades e a humanidade, mesmo que os poderes divinos fossem limitados. Nas canções homéricas, nas tragédias e nas comédias gregas, a religião e a filosofia facilmente se confundiam. Depois, quando começa a investigar as origens do universo e lhe confere um fundamento mais racional que religioso, a filosofia grega passa a se estabelecer como independente da religião grega, embora algumas vezes voltem a se relacionar. A partir disso, as divindades e a

humanidade começaram a interagir de uma forma diferente. A alma humana, por dar vida ao corpo, é um deus. Os deuses, por sua vez, contribuem para o conhecimento da alma. Divino, então, é o que se aproxima do Inteligível. A religião cristã é monoteísta, mostrando uma interação entre divindade e humanidade em que se mantém a transcendência de um sobre a imanência do outro, com os poderes divinos ilimitados (onipotência, onisciência, onipresença...). Por isso, a filosofia cristã é totalmente dependente da religião cristã, fundamentando a origem do universo a partir da fé, mas com o auxílio da razão. Cabe ao ser humano, que não é um deus, conhecer os desígnios divinos para a humanidade. Reflexões sobre a imortalidade da alma eram muito comuns nessa época, refletindo nas correntes filosóficas, que têm as suas divergências.

Em Platão, como fora visto, a questão da “natureza da alma” é complexa, pois é abordada de diversas formas nas suas obras. Mas, é consenso em seus escritos que a alma é princípio de vida e de movimento, soberana ao que é corpóreo através da razão e imortal. No *Fedro*, a alma é considerada criada e imortal, movimento e princípio de movimento, necessita da inteligência para manter a supremacia sobre o corpóreo, semelhante ao divino. No *Timeu*, a alma é criada pelo Demiurgo, sendo imortal porque ele é imortal, necessitando da razão para conservar a primazia sobre o corpóreo. No *Banquete*, a alma é imortal através da vivência do amor, que se manifesta pela geração familiar e pelas obras dos artistas, conduzindo-a à virtude e à felicidade, sem a necessidade de se efetivar após a morte. Trata-se de uma forma de “imortalidade” no interior da vida humana mortal, diferente do que se prega na imortalidade cristã. No *Fédon*, que constitui a obra por excelência na argumentação favorável à imortalidade da alma, a alma é imortal por natureza, efetivando-se após a morte do corpo. Nele, apresentam-se quatro teorias que fundamentam a posição platônica da imortalidade da alma, baseadas na tradição órfico-pitagórica e sustentadas pela razão. De antemão, destaca-se que a alma imortal precisa buscar constantemente a sua purificação através do amor, da dialética, da filosofia e/ou das virtudes e, depois, separar-se completamente da sua relação com o corpóreo para contemplar plenamente as Ideias Eternas. Caso contrário, há a possibilidade da reencarnação, com o objetivo da alma continuar terrenamente a sua procura pela purificação e, um dia, alcançar definitivamente a felicidade no Hades. A Teoria da Transmigração da Alma consiste em afirmar que a alma vive imortalmente após a morte do corpo. Se ela viveu justamente na sua experiência terrena, purificando-se, retorna à sua essência original. Senão, terá uma nova chance de se purificar, até retornar de onde veio inicialmente. Assim, a alma imortal está sujeita a esse ciclo de nascimentos e renascimentos, dependendo da sua aproximação ou distanciamento da razão. A

Teoria da Reminiscência visa reforçar os argumentos anteriores, assegurando que a alma é imortal porque contempla as Ideias Eternas antes de adentrar no corpo e apenas as relembra na vida terrena através da filosofia. Por meio da lembrança das várias experiências adquiridas nas reencarnações é que a alma tem acesso à sua verdadeira identidade e novamente prova a sua imortalidade. Essa teoria é desenvolvida mais amplamente no *Mênon*, em que se garante não haver conhecimento, mas somente reminiscência. A Teoria das Ideias pressupõe que a alma imortal, por contemplar as Ideias Eternas antes de habitar o corpo, consegue reconhecer terrenamente a essência das coisas, contrapondo-se às imitações imperfeitas dos objetos sensíveis. As Ideias Eternas abarcam tudo o que é em si, inclusive a vida, que é contrária à morte. A Teoria da participação da alma na Ideia de Vida se une ao pensamento precedente, garantindo que as Ideias antagônicas não podem coexistir, principalmente a vida e a morte. A alma, como princípio de vida, não pode acolher a morte, que é o seu contrário. Dessa maneira, quando a morte chega ao corpo, a alma se retira dele, continuando imortalmente a sua existência em outro lugar. Essa teoria prova, além da imortalidade, também a indestrutibilidade da alma que, mesmo após várias reencarnações, nunca morre. O Mito do Destino das Almas coroa o diálogo platônico, demonstrando a importância do cuidado da alma imortal na vida presente, tendo em vista a sua vida futura. Esse mito é narrado na *República*, com algumas particularidades, reforçando o apelo a uma vida justa nesta e na outra vida.

Em São Justino de Roma, como fora demonstrado, existe a dificuldade de compreender a questão da “natureza da alma”, pois não há uma estrutura linear de pensamento. Foi preciso analisar as suas obras e unir os trechos específicos sobre o assunto. O trabalho foi de “reconstrução” da obra, que necessitou de muita atenção, a fim de ser honesto com o autor e de manifestar claramente o que se quis transmitir originalmente. Talvez ele tenha sido mais sistêmico na sua obra intitulada *A alma* que, infelizmente, não chegou à contemporaneidade. Porém, como não se tem acesso a ela, foi necessário muito esforço histórico-filosófico para entendê-lo a partir das três obras que sobreviveram ao tempo. Observou-se que, diferentemente de Platão, o objetivo principal de São Justino nunca foi necessariamente provar a imortalidade da alma, mas negar a reencarnação e reafirmar a ressurreição. Utilizou-se da filosofia, unida à fé, para compor os seus argumentos. Isso se deve às influências das várias correntes filosóficas que recebeu antes da sua conversão ao cristianismo. Entretanto, a filosofia platônica despertou mais o seu interesse, tanto que estabelece relações entre o platonismo e o cristianismo em todos os seus escritos. Para ele, a filosofia tem uma meta, que é conduzir o ser humano a Deus. Não obstante, os profetas são apresentados como

verdadeiros filósofos. Ainda, a filosofia ajuda o ser humano a entender os desígnios divinos para a humanidade, evidenciando a doutrina do livre-arbítrio como a escolha entre o bem e o mal. A negação da concepção de destino marca outro diferencial entre os filósofos gregos e patrísticos. O destino, então, contrapõe-se com o livre-arbítrio. Certamente, Deus criou o ser humano (corpo, alma e espírito) bom. Aliás, Deus é quem dá o espírito da vida ao ser humano, dotando-o da capacidade de fazer escolhas. A vida depende essencialmente de Deus. No entanto, a experiência de vivê-la, com suas escolhas e seus desafios, depende mais do ser humano do que de Deus. Por outro lado, a vida futura depende mais de Deus que do ser humano, porque o poder de dar e de retirar a vida pertence a Deus. A imortalidade da alma, por sua vez, alcança-se através da graça de Deus e das obras humanas. A recompensa ou o castigo após a morte depende, também, do modo como se viveu terrenamente. Mesmo que São Justino não aborde essa questão em suas obras, poder-se-ia estabelecer uma relação entre o testemunho de vida deixado pelos cristãos com a imortalidade da alma através da vivência do amor, defendida no *Banquete*, de Platão. Todavia, a morte se torna a passagem da vida terrestre para a vida celeste. Ela não é ruim ao ser humano, pois precisa dela para alcançar a plenitude da vida. Parece contraditório, mas está totalmente em consonância com a fé cristã, que garante a ressurreição dos mortos. Após a morte do corpo, a alma se apresenta para o julgamento das suas ações terrenas, que pode lhe propiciar a vida eterna no céu ou o castigo eterno no inferno. Se a vida terrena foi boa, a alma ressuscita e vive imortalmente com Deus. Se a vida terrena foi má, a alma recebe o castigo necessário e vive até que Deus quiser. A ressurreição, então, é a única possibilidade da alma ser imortal. Novamente, a filosofia justiniana se confronta com a filosofia platônica, pois São Justino nega as teorias da imortalidade da alma defendidas por Platão. A negação da Teoria da Transmigração da Alma acontece porque é contrária às doutrinas cristãs da Criação e do livre-arbítrio. Deus cria o ser humano bom, com a finalidade de haver uma harmonia entre Criador e criatura, possibilitando ao ser humano a escolha do modo de vida que quer exercer terrenamente e prometendo a vida eterna àqueles que viverem de acordo com a sua divina vontade. Há, dessa maneira, somente uma vida para se viver justamente, apenas um julgamento das ações boas ou más e, ainda, tão-só a recompensa ou o castigo. Assim, a alma não transmigra para outros corpos: ou vive eternamente com Deus no céu ou vive até que Deus quiser no inferno. Essa compreensão contraria o *Fédon*, de Platão. A negação da Teoria da Reminiscência complementa os argumentos anteriores. Dado que a alma não pode reencarnar, logicamente, também não pode recordar nenhuma experiência de vidas passadas. Essa concepção diverge do *Fédon* e do *Ménon*, de Platão. A teoria justiniana de que “a alma participa da vida” parece se assemelhar

com a teoria platônica de que “a alma participa da Ideia de Vida”. No entanto, elas se distanciam: em Platão, a alma é vida, enquanto que em São Justino, a alma participa da vida. No primeiro, a potencialidade está na alma, que dá vida ao corpo. No segundo, contrariamente, a potencialidade está em Deus, que dá o espírito da vida à alma e ao corpo. Certamente, “ser vida” é diferente de “participar da vida”. Com efeito, a intenção de São Justino de “reformular” a doutrina platônica da imortalidade da alma teve êxito, embora haja diferenças e semelhanças no pensamento de ambos os filósofos.

Destarte, salientadas as afinidades e as discordâncias entre o pensamento de Platão e de São Justino de Roma, principalmente sobre a imortalidade da alma, espera-se que essa pesquisa tenha lançado luzes sobre as obscuras incompreensões acerca dos primeiros séculos do cristianismo. Ao entender o contexto histórico, com seus lugares, suas pessoas e suas motivações próprias, ampliam-se os horizontes de compreensão sobre qualquer assunto. A filosofia, sobretudo a filosofia patrística, encontra-se nessa mesma esteira. Quando se leem os escritos justinianos – com um olhar crítico e, especialmente, sincero – os preconceitos se extinguem e sobrevive apenas a história e a filosofia de um homem, que estava totalmente enraizado no pensamento do seu tempo. Atualmente, as discussões filosóficas sobre a imortalidade da alma são raríssimas, o que não enfraquece a sua importância na história da filosofia. Também, a religião cristã desenvolveu amplamente a sua doutrina da imortalidade da alma, o que não desmerece o esforço racional e a doação da vida de São Justino na defesa desse pensamento. Sem dúvida, a contribuição intelectual desse filósofo deve ser estudada e aprofundada, pois contribui para o conhecimento da filosofia medieval, tanto patrística quanto escolástica.

REFERÊNCIAS

- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **Filosofia: Antiguidade e Idade Média, vol. 1.** Tradução de José Bortolini. São Paulo, SP: Paulus, 2017. (Coleção Filosofia)
- BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada.** Tradução da CNBB. 12. ed. Brasília, DF: Edições CNBB, 2011.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles, vol. 1.** 2. ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2002.
- DIXSAUT, Monique. **Platão e a questão da alma.** Tradução de Cristina de Souza Agostini. São Paulo, SP: Paulus, 2017. (Coleção Philosophica)
- EUSÉBIO DE CESAREIA. **História Eclesiástica.** Tradução das Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria de Cristo. São Paulo, SP: 2000. (Coleção Patrística, vol. 15)
- FIGUEIREDO, Fernando. **O amanhecer da Igreja.** São Paulo, SP: Lafonte, 2012.
- GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média.** Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2007. (Coleção Paideia)
- _____. **Deus e a Filosofia.** Tradução de Aida Macedo. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2002. (Coleção Textos Filosóficos, vol. 52)
- _____. **O espírito da filosofia medieval.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2006. (Coleção Paideia)
- HAMMAN, Adalbert-Gautier. Justino, teólogo leigo. In: **Para ler os Padres da Igreja.** Tradução de Benôni Lemos. São Paulo, SP: Paulus, 1995.
- LOPES, Geraldo. O Cristianismo desafia o paganismo e o judaísmo: martírio e apologias. In: **Patrística Pré-Nicena.** São Paulo, SP: Paulinas, 2014.
- MEIER, Celito. Filosofia Medieval: da fé e da razão, do destino e da liberdade. In: **Filosofia: por uma inteligência da complexidade.** 2. ed. Belo Horizonte, MG: PAX Editora e Distribuidora, 2014.
- MORESCHINI, Claudio. **História da Filosofia Patrística.** Tradução de Orlando Soares Moreira. 2. ed. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2013.
- PAULO, Margarida Nichele. **Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão.** Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 1996. (Coleção Filosofia, vol. 39)
- PLATÃO. **A República.** Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 12. ed. Lisboa, Portugal: Calouste, 2010.
- _____. **Diálogos V: O Banquete; Mênon; Timeu; Crítias.** Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2010. (Coleção Clássicos Edipro)

_____. **Fédon**. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores, vol. 3)

_____. **Fedro**. Tradução de Pinharanda Gomes. 6. ed. Lisboa, Portugal: Guimarães Editores, 2000. (Coleção Filosofia e Ensaio)

RATZINGER, Joseph. **Os Padres da Igreja: de Clemente Romano a Santo Agostinho**. Tradução de Silva Debetto Reis. São Paulo, SP: Paulus, 2012. (Coleção Catequese do Papa)

RICOEUR, Paul. **Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles**. Tradução de Rosemary Costhek Abilio. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2014.

ROSSET, Luciano; FRANGIOTTI, Roque. **Metafísica: antiga e medieval**. São Paulo, SP: Paulus, 2012. (Coleção Filosofia)

SANTO IRINEU DE LIÃO. **Contra as heresias**. Tradução de Lourenço Costa. São Paulo, SP: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, vol. 4)

SANTOS, Bento Silva. **A imortalidade da alma no Fédon de Platão: Coerência e legitimidade do argumento final**. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 1999. (Coleção Filosofia, vol. 89)

SÃO JUSTINO DE ROMA. **I Apologia; II Apologia; Diálogo com Trifão**. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Balancin. São Paulo, SP: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, vol. 3)

SPINELLI, Miguel. **Helenização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo – Séculos II, III e IV**. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2002. (Coleção Filosofia, vol. 145)

XAVIER, Érico. **Justino Mártir: um filósofo em defesa da fé cristã**. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/download/21517/15766>>. Acesso em: 20 de junho de 2018.