

O EPICURO DE CLEMENTE DE ALEXANDRIA E O CONCEITO DE FILOSOFIA

THE EPICURUS OF CLEMENT OF ALEXANDRIA AND THE CONCEPT OF PHILOSOPHY

FERNANDO ROCHA SAPATERRO*

Resumo: O artigo tem a função de mostrar o emprego dos textos de Epicuro nos escritos de Clemente de Alexandria, discutindo três possíveis teses acerca disso. O uso de Epicuro denota uma filosofia pensada de maneira particular por parte do Alexandrino, e corrobora a hipótese de que é essa visão da filosofia que o faz um grande doxógrafo da antiguidade. Indiretamente, Clemente confirma a filosofia de Epicuro diante da carência de fontes de sua filosofia.

Palavras-chave: Clemente de Alexandria; Epicuro; Ecletismo; Doxografia.

Abstract: This article aims to demonstrate Clement of Alexandria's usage of Epicurus' texts in his writings, and to discuss three possible theses on the matter. The use of Epicurus denotes a philosophy conceived in a particular way by the Alexandrine, and corroborates the hypothesis that it is this view of philosophy that makes him a great doxographer of antiquity. Clement confirms Epicurus' philosophy, given the lack of sources for this philosophy.

Keywords: Clement of Alexandria; Epicurus; Eclecticism; Doxography.

É digno de nota a quantidade de excertos de autores da antiguidade aos quais Tito Flávio Clemente faz referência. Dentre eles, podemos citar Platão, sobretudo, em *Leis*, *República*, *Górgias*, *Timeu*, *Alcibiades*, *Crátilo*, *Crítias*, *Íon*, *Laques*, *Eutidemo*, *Lísias*, *Apologia de Sócrates*, *Fédon*, *Fedro*, *Filebo* etc. Não apenas a Platão, visto que é profícua a referência a tantos outros filósofos, mas aos *physikoi*, designados comumente por pré-socráticos. Não podemos ignorar que parte da doxografia dos pré-socráticos recolhidos por H. Diels e W. Kranz¹ se deve em grande medida a citações armazenadas por Clemente de Alexandria em seus escritos: Parmênides de Eléia, Heráclito de Éfeso, Anaxágoras de Clazômena, Empédocles de Akragas (Agrigento), dentre outros. Curiosa, porém, é a aplicabilidade de alguns autores controversos com

* Professor na Faculdade São Bento-SP. E-mail: fsapaterro@gmail.com

¹ DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Wiedmann, 19566.

os quais ora debate, ora cita positivamente para referendar seu pensamento, dentre eles, o que aqui nos interessa, Epicuro. Pretendemos, ao levantar as citações e a maneira pela qual o alexandrino cita Epicuro, identificar qual possibilidade demonstrativa o leva a se utilizar de Epicuro ora positiva, ora negativamente, e de que modo tal emprego não o faria contradizer-se doutrinariamente.

Antes de tudo, devemos apresentar que há indícios suficientes que demonstram de fato citações de Epicuro por parte de Clemente ao longo de sua obra, distanciando-nos da suposição de que as referências poderiam ser imprecisas, distorcidas ou advindas de outros autores, levando à suspeição de que Clemente teria forjado citações dele, ou que teria tomado apenas citações de segunda mão, ou ainda, que teria tomado citações popularmente conhecidas do filósofo.

Podemos constatar ao longo da obra de Clemente o emprego de citações bem conhecidas, que poderiam ser populares em sua época, mas há, também, citações que remetem a uma parte densa da filosofia do Jardim. Referências a respeito da *ataraxía*, da *autárkeia*, da beatitude dos deuses (*makariótes*) e da beatitude dos homens, as quais sugerem que ele conhece bem a filosofia do Jardim² e possui certa afinidade com os temas do epicurismo. Podemos destacar também que o epicurismo e o estoicismo haviam adquirido certa fama no período de Clemente, fama que se alastrou pelo mundo greco-romano desde o século III a.C., sendo citado por autores importantes como Cícero³ e Sêneca⁴, tanto quanto por autores cristãos, como mostra uma referência da Sagrada Escritura em *Atos dos Apóstolos*⁵. Junto a

² Cf. ARRIGHETTI, Graziano. *Epicuro. Opere*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1973², note 218, 208, *Ratae Sententiae* 1, *Gnomologium Vaticanum Epicuraeum* 17. Doravante as citações da obra de Epicuro (Epicur.) na edição de Arrighetti serão, assim, citadas: [1] *Diogenis Laertii Vita Epicuri cum testamento*; Ep.[2]: *Epistula ad Herodotum*; Ep.[3]: *Epistula ad Pytoctem*; Ep.[4]: *Epistula ad Menoeceum*; Sent.[5]: *Ratae Sententiae*; Sent.Vat.[6]: *Gnomologium Vaticanum Epicureum*; Fr.[7-39]: *Deperditorum librorum reliquiae*; Fr.[40-133]: *Epistularum fragmenta*; Fr.[134-137]: *Incertae sedis fragmenta*; Fr.[138-264]: *Notas*. As citações extraídas de USENER, Hermann. *Epicurea*. Milano: Bompiani, 2002, doravante serão citadas da seguinte maneira: Epicur. ...U. p. As citações correspondentes entre Arrighetti e Usener, serão tomadas preferencialmente de Arrighetti.

³ CÍCERO. *De natura deorum*, Harvard: Harvard University Press, 1967 (The Loeb Classical Library), livro I. O livro I é inteiramente dedicado ao debate com o epicurismo acerca da natureza dos deuses.

⁴ Cf. SÊNECA. *Cartas a Lucilio*, livro I; livro II, p.ex.

⁵ *Atos dos Apóstolos* 17, 18.

isso, há de se mostrar que o teólogo alexandrino emprega positivamente as citações de Epicuro em várias partes de seus escritos, utilizando-se dessas citações para corroborar seu pensamento. Em outras passagens, no entanto, tece críticas e refuta o pensamento do filósofo do Jardim, descrevendo os erros a que o pensamento de Epicuro pode conduzir, sobretudo no que tange ao acento dado sobre a *bedoné* e sua relação com a estética do conhecimento, bem como, no que tange à verdade a que se dirige o mesmo conhecimento, e, ainda, a relação entre *bedoné* e moral.

Considerando os vários elementos do epicurismo nos textos de Clemente, e constatando que eles são utilizados tanto para corroborar sua filosofia quanto para confutar, levantamos três hipóteses principais: é possível que ele (1) concorde e refute o epicurismo por não ter compromisso com nenhuma filosofia de seu tempo, distanciando-se, nesse sentido, de todas as escolas existentes. A segunda hipótese propõe que ele (2) concorda e refuta aproveitando-se de generalidades do pensamento epicurista, refutando, porém, apenas os princípios da escola. Uma outra possibilidade, ainda, se nos apresenta, por parecer que Clemente de Alexandria (3) concorda em certos momentos com Epicuro, e, em certos momentos o refuta por reconhecer os filósofos como dignos de autoridade, embora, uma autoridade limitada, que só pode ser complementada por uma revelação que ilumina a própria filosofia. Isso só seria possível se Tito Flávio Clemente constituísse uma visão peculiarmente sua acerca da própria filosofia.

Fato é que Epicuro é autor citado correntemente nos principais escritos de Clemente de Alexandria – *Protreptikos*, *Paedagogos*, *Stromateis*, *Eclogae*⁶ – não apenas citações célebres, mas citas mais precisas e importantes para a compreensão da filosofia do Jardim. Podemos ilustrar isso com a descrição

⁶ Para as citações de Clemente de Alexandria (Clem.Al.), utilizamos a edição crítica espanhola: CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *El Protreptico* (tradução de Marcelo Merino Rodríguez). Madrid: Ciudad Nueva, 2008 (*Fuentes Patrísticas* 21); IDEM. *El Pedagogo* (tradução de Marcelo Merino Rodríguez). Madrid: Ciudad Nueva, 2009² (*Fuentes Patrísticas* 5); IDEM. *Stromata I* (tradução de Marcelo Merino Rodríguez). Madrid: Ciudad Nueva, 1996 (*Fuentes Patrísticas* 7); IDEM. *Stromata II-III* (tradução de Marcelo Merino Rodríguez). Madrid: Ciudad Nueva, 1998 (*Fuentes Patrísticas* 10); IDEM. *Stromata IV-V* (tradução de Marcelo Merino Rodríguez). Madrid: Ciudad Nueva, 2003 (*Fuentes Patrísticas* 15); IDEM. *Stromata VI-VIII* (tradução de Marcelo Merino Rodríguez). Madrid: Ciudad Nueva, 2005 (*Fuentes Patrísticas* 17); IDEM. *Extractos de Teódoto-Éclogas Proféticas-¿Qué rico se salva?-Fragmentos* (tradução de Marcelo Merino Rodríguez). Madrid: Ciudad Nueva, 2010 (*Fuentes Patrísticas* 24). Esta edição crítica espanhola segue a edição tradicional de O. Stählin e L. Früchtel. Quanto à abreviação utilizaremos: *Ecl.*: *Eclogae*; *Paed.*: *Paedagogus*; *Prot.*: *Protrepticus*; *QDS*: *Quis diues saluetur?*; *Strom.*: *Stromateis*.

que ele faz da retórica e a consequente afirmação da sofística como uma *kakotechnia*. Epicuro escreveu uma obra *Περί ρητορικῆς* (*Sobre a Retórica*) em que apresenta uma verdadeira retórica contra a retórica utilizada pelos sofistas, a qual se destinava, segundo ele, à exibição e não ao compromisso com os juramentos e com os juízos. Utilizando-se do pensamento de Epicuro, Clemente afirma em *Str.* I, 39, 1:

a arte da sofística que os gregos praticaram com afinco, constitui uma habilidade da imaginação, posto que com discursos pomposos persuade como verdadeiro o que é falso. Com efeito, ela dá origem à retórica para convencer e à erística para vencer as discussões.

Para completar esse quadro, continua dizendo que Epicuro⁷ “[...] designa abertamente a sofística como uma *kakotechnia*.”⁸ Clemente emprega a mesma crítica de Epicuro contra a sofística assentando-se na convicção de que a sofística apoia-se sobre as artes (*technai*) dos discursos para vencer os debates, o que é rechaçado por Epicuro, segundo o testemunho de Filodemo⁹ e de Ammiano Marcellino¹⁰. A crítica clementina tem continuidade nos *Stromata* I, 39, 3-4, ao traçar um quadro comparativo entre a retórica, a erística e a sofística e, de certa maneira, identificá-las entre si. As três têm como base a credibilidade, a opinião e o aparente, não o autêntico conhecimento, os belos juízos e a verdade. Essa referência mostra que Clemente é capaz de transitar na filosofia de Epicuro, sabendo empregar corretamente a filosofia do Jardim, tirando proveito de seu pensamento.

A aplicação feita da filosofia de Epicuro suscita, entretanto, questionamentos relativos às hipóteses levantadas que tentaremos elucidar adiante.

(1) Quanto à primeira hipótese, é tentador admiti-la de imediato, pois ela parece ser a mais aceitável, tendo em vista que muitos dos autores citados e comentados por Clemente estão inseridos no texto como por uma ilustração simples e de fácil aceitação por parte dos ouvintes. A primeira impressão, ao leitor do teólogo de Alexandria, é que ele faz uso indiscriminado das

⁷ No texto original dos *Stromateis*, Clemente diz que é Platão quem afirma isso. No entanto, a crítica mostra que essa é uma citação propriamente de Epicuro. Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromata I* (tradução de Marcelo Merino Rodríguez). Madrid: Ciudad Nueva, 1996 (*Fuentes Patristicas* 7), p.157, nota 2.

⁸ Epicur. *Fr.* [20] 3 = Epicur. 51 U. p.112.

⁹ Cf. Epicur. *Fr.* [20] 4.

¹⁰ Cf. Epicur. *Fr.* [20] 3. Nessa passagem, Epicuro designa a sofística como *kakotechnia*.

várias escolas de filosofia, como se as estivesse citando apenas para dizer que seu escrito recebe o aval dos antigos. Clemente parece fazer uso dos filósofos como se estivesse apresentando apotegmas ou aforismos ou, ainda, pequenos ditos aceitáveis correntemente ao modo popular. A referência a uma das sentenças de Epicuro do *Gnomologium Vaticanum* inserida em suas *Ecl.* 31, 1 mostra bem isso: “é bem-aventurado em toda a vida não aquele que muito viveu, mas vive bem quem tomou a iniciativa de considerar digno da vida eterna vir a um novo estado de ser.”¹¹ A citação inteira não é literal, parte dela, sim. Seu conteúdo como um todo compreende o pensamento epicurista, ao tratar a beatitude humana e conceder-lhe atributo qualitativo e não quantitativo. O epicurismo se refere à beatitude da vida do homem como um atributo distinto da longevidade e o relaciona com qualidades cujo conteúdo são sobretudo as virtudes. A sentença 17 do *Gnomologium Vaticanum Epicureum* diz que “é bem-aventurado não o jovem, mas o velho que viveu belamente...”¹², acentuando o atributo da beatitude não sobre a quantidade de anos que se viveu, mas sobre o bem viver, significando com isso o viver de maneira virtuosa. De modo semelhante, Epicuro diz isso no início da *Epístola a Meneceu*¹³, conotando a vida do homem segundo a virtude, expressão contida, ainda, nas *Kyriai Doxai*: “não é possível viver prazerosamente se não se vive uma vida sábia, bela e justa...”¹⁴, deixando entrever com isso que as virtudes são constitutivos necessários à beatitude.

Tal como ocorre nas *Kyriai Doxai* de Epicuro, o *Gnomologium Vaticanum Epicureum* é um conjunto de máximas, oferecidas como possíveis regras mnemônicas para o discípulo, e há nelas um forte acento moral. Isso não parece ser algo novo, tendo em vista que, entre muitos intérpretes¹⁵ da filosofia do Jardim, há concordância em que o cerne da filosofia era o bem viver ou o viver belamente. Esse parece ser o acento de Clemente ao transcrever uma das máximas de Epicuro e aplicá-la revestida de características morais para a boa/bela vida. O interesse, nessa citação especificamente, é apresentar a sabedoria qualitativa da vida do gnóstico¹⁶ – que é aquele que possui o

¹¹ Cf. Epicur. *Sent. Vat.* [6] 17

¹² Epicur. *Sent. Vat.* [6] 17

¹³ Cf. Epicur. *Ep.* [4] 122

¹⁴ Epicur. *Sent.* [5] 5

¹⁵ Podemos citar, p.ex., Diskin Clay, Alain Gigandet e David Konstan.

¹⁶ Não vamos entrar na discussão sobre o gnóstico e a *gnosis* em Clemente de Alexandria, pois sua visão distancia-se muito da concepção no interior do movimento gnóstico de sua época. Assumimos a posição de que Clemente está muito distante do gnosticismo de então.

verdadeiro conhecimento. Clemente explica que tal atributo pertence não ao homem que estendeu sua vida por muitos anos, o que esteve sobre essa terra muito tempo, mas ao que qualitativamente decide viver bem ou o que vive razoavelmente, aquele cuja alma decide pelo mais nobre¹⁷. Essa citação corrobora, então, a suposição de que nosso autor estaria simplesmente se utilizando de máximas filosóficas apenas com o intuito de usar a credibilidade desses autores no mundo antigo sem nenhum compromisso com sua filosofia.

Os apotegmas podem ser facilmente aplicados nos casos mais variados já que não necessitam dos elementos descritivos ou argumentativos do filósofo. Tal como utilizamos citações variadas no cotidiano para corroborar – de maneira superficial – o que pensamos, apenas para ter uma referência digna de fama, Clemente parece ter feito esse emprego dos apotegmas de Epicuro, bem como de outros filósofos. Dizendo de outra forma, nas *Éclogas Proféticas*, nosso teólogo estaria defendendo o bem viver conforme a virtude, no exercício da continência, vivendo sem prejudicar a outrem, sendo razoável e fazendo bom uso da palavra, não usando de inveja ódio ou blasfêmia, e para sustentar seu discurso, teria inserido o apotegma de Epicuro citado acima. Isso mostra que Clemente emprega Epicuro de maneira descompromissada, sem vínculo com sua filosofia, mas não de modo banalizado.

Afirmamos acima que essa hipótese é a mais tentadora e há uma outra razão para isso: o fato de admitirmos a possibilidade de explicar algo por meio das razões mais simples, não recorrendo às mais complexas. Sendo assim, parece que nosso teólogo estaria citando Epicuro apenas por características de ilustração, tanto positivamente quanto para se contrapor a ele. E essa parece ser a razão mais simples. A aplicação de autores como autoridades para referendar o pensamento não é algo incomum e as variadas citações de Epicuro¹⁸ – aproximadamente 40 citações – feitas por Clemente mostram, aparentemente, isso.

É curioso, no entanto, que Clemente não faz isso com todos os filósofos. Por ex., Heráclito de Éfeso é citado por ele sempre de maneira positiva ou, no máximo, de maneira a mostrar que o filósofo está correto até certo ponto e que sua filosofia deve ser suportada por uma outra fonte. Com Epicuro não é bem assim e seu emprego é controverso: (a) é um filósofo utilizado tanto

¹⁷ Cf. *Ecl.* 31, 3

¹⁸ Apresentamos aqui algumas das várias referências de Clemente a Epicuro: *Str.* VI,24,8; *Str.* VI,24,10; *Str.* VI,104,3; *Ecl.* 31,1; *Prot.* 43,4; *Paed.* II,98,2; *Paed.* II,14,5; *Paed.* II,58,3; *Str.* I,41,6; *Str.* II,22,4; *Str.* II,16,3; *Str.* III,3,2; *Str.* V,1,4; *Str.* IV,69,2-4; *Str.* IV, 161, 2; *Str.* IV,149,3; *Str.* IV, 143, 6; *Prot.* 66,5; *Paed.* I,93,2; *Str.* I,67,1; *Str.* II, 118, 7; *Str.* I, 50, 6.

para corroborar seu pensamento, encontrando nele uma certa autoridade para o que está dizendo, quanto, em várias outras vezes, (b) é usado de maneira contrária, opondo-se ao seu pensamento e indicando deficiências de sua filosofia, ou posições contrárias às suas. Em alguns momentos, ainda, (c) as citações de Epicuro aparecem deslocadas, nem corroborando, nem opondo seu pensamento, mas tomando o conteúdo mais geral. Quanto a isso, o que nos parece é que o conteúdo empregado por Clemente é descompromissado com a filosofia de Epicuro.

Deste último caso (c), podemos apresentar a referência epicurista de *Prot.* 43, 4: “considera o fim”¹⁹, disse um homem, não um *daimon*. É uma correspondência exata ao *τέλος ὄρα* de Epicuro no *Gnomologium Vaticanum Epicureum*, que aí diz serem ingratos com os bens de uma vida toda, i.e., são injustos em relação à virtude e aos bens vividos durante a vida, os que ponderam apenas o fim de uma longa vida. A injustiça se estabelece, segundo Epicuro, porque os que consideram o fim da vida, consideram o que está no seu termo, enquanto a bela vida, segundo ele, está no bem viver, nas próprias ações, no modo com que se viveu. Clemente emprega essa passagem de Epicuro no contexto da crítica feita aos homens que confiam nas divindades gregas revestidas de ambiguidades. Os *dáimones* estão envolvidos em vários sacrifícios humanos, ao que Clemente, convoca seu interlocutor a ser sábio para identificar isso. Convoca-o a distinguir o que realmente é digno, dizendo que um homem são, ao ver o perigo, afastar-se-ia. Seria, então, natural que alguém fugisse dos *dáimones*, mais do que envolver-se com eles, pois a proximidade com eles significaria admissão das matanças requeridas pelo culto aos *dáimones*. Diante desse caso, insiste para que seu interlocutor afaste-se dos *dáimones* e escute, sensatamente, a voz dos homens que dizem “considera o fim”. Segundo Clemente, as divindades ora produzem terrores, ora benefícios aos homens; já o modo de ação proveniente do raciocínio – destacando especialmente Sólon, o sábio – apoia-se sobre a relação entre fins e meios e considera o fim de uma vida. Epicuro, contudo, está tratando, na sentença 75, a respeito dos que consideram o fim em detrimento dos bens vividos, bens que podem ser rememorados e constituem, de fato, uma bela vida. Nesse sentido, a referência de Epicuro é estranha em relação ao que Clemente quer tratar.

O objetivo do teólogo de Alexandria ao citar essa passagem é fazer com que seu interlocutor seja capaz de distinguir a ambiguidade da religião

¹⁹ Epicur. *Sent. Vat.* [6] 75

grega, mostrando como entre os gregos, o culto, as honras, a piedade aos deuses estiveram revestidos de males para os homens: mortes, sacrifícios, assassinatos. A máxima no interior da obra de Epicuro possui outro conteúdo, pois articula-se perfeitamente à filosofia do *Képos*. A menção nesse caso é totalmente desfigurada, mostrando que Clemente pode não ter realmente compromisso com a escola de Epicuro – ainda que a escola gozasse de certa fama e autoridade nesse período histórico – , e, confirmaria a hipótese de um emprego superficial e deslocado do filósofo do *Képos*.

Mesmo em citações nas quais Clemente está de acordo com a filosofia do Jardim – caso (a) –, nosso autor causa a impressão de citá-lo sem se envolver com sua filosofia. Podemos fazer alusão aqui à passagem de *Str.* VI, 104, 3 em que diz: “Deus é bem-aventurado e incorruptível”²⁰. Nesse excerto, Clemente confirma os atributos divinos já elencados por Epicuro na primeira de suas *Kyriai Doxai*, tendo em vista que não poderia ser diferente para um autor cristão, que julga o ser divino como onipotente, criador e governador do mundo. Um ser assim, só pode ser bem-aventurado e incorruptível. Na passagem do livro VI dos *Stromateis*, porém, a confirmação da beatitude divina está em oposição ao pensamento de Epicuro, quando diz que é bem-aventurado “não sem fazer nada e sem condescender com ninguém, mas fazendo o bem que o caracteriza”²¹. O emprego da referência de Epicuro quanto aos atributos divinos serve para Clemente dizer que tais atributos não são empecilhos para Deus fazer o bem (*εὐποιία*), pois “para que serve um bem, se não atua e não beneficia?”²², continua ele. Para Epicuro, a afirmação dos atributos da beatitude e da incorruptibilidade divinas não comportam a possibilidade de deus atuar, sequer de beneficiar os homens. Para Clemente, porém, citar Epicuro, nesse caso, serve para referendar os atributos divinos sem se comprometer com o conteúdos desses atributos conforme a filosofia do Jardim, deixando entrever que tal citação não compromete o que ele pensa. Em outras palavras, isso significa que Clemente não tem envolvimento com o desenlace filosófico daquele de quem ele faz uso. Simplesmente, ele se distancia do filósofo. Simultaneamente, o apoio que busca ao citar Epicuro confirma o descompromisso com sua filosofia.

Um caso ainda digno de nota – caso (b) – é o da citação de Epicuro em *Str.* IV, 78, 1, em que o Alexandrino tece uma crítica e se opõe à noção de

²⁰ Epicur. *Sent* [5] 1

²¹ *Str.* VI, 104, 3

²² *Str.* VI, 104, 3

que os deuses não se envolvem nos assuntos dos homens. Diz Clemente: “se Deus cuida de vós, por que seríeis perseguidos?”²³. Essa passagem é uma alusão às questões atribuídas a Epicuro contra a providência divina, ao mesmo tempo favorável ao que o filósofo diz quanto a não temer os deuses²⁴, motivo pelo qual o Jardim afirma que os deuses não interferem nos assuntos humanos, tendo em vista que não lhes cabem paradoxos do gênero: “ou deus quer eliminar os males e não pode, ou pode e não quer, ou não quer e não pode, ou, enfim, quer e pode. [...] a maior parte dos filósofos que defendem a providência permanecem perturbados com esse argumento”²⁵. O fragmento 374 de Epicuro na *Epicurea* de H. Usener contém uma síntese das perguntas feitas pelo filósofo acerca da noção de divindade. A noção que temos dos deuses não coaduna com esses paradoxos da razão, e diante disso Epicuro conclui que eles não podem interferir nas coisas humanas, o que o leva a dizer que toda a realidade é produto da necessidade, da escolha e do acaso²⁶.

Para Clemente, Deus é conhecido pelo atributo da providência, e de algum modo interfere nos assuntos dos homens. Quando afirmamos que interfere “de algum modo” isso não significa que Deus age como se sustentasse cordas de marionetes²⁷— caso contrário os mártires, condenados injustamente, não chegariam a ser condenados por julgamentos injustos. Significa que toda ação divina tem em vista o todo e concorre para um bem do todo, ainda que haja padecimentos e sofrimentos intermédios. Esse é um exemplo claro de que o teólogo de Alexandria se opõe a Epicuro, contrapondo-se a uma ideia que o Jardim não compartilha, i.é., a ideia de *prónoia*.

Contra a providência defendida pelos estóicos e aqui por Clemente, Epicuro acentua toda a confiança nessas três causas: necessidade, escolha e acaso²⁸. Sendo assim, a realidade como um todo é, para ele, um conjunto de átomos sem necessariamente um propósito, e por isso afirma exclusivamente essas três forças. No epicurismo isso confirma um embate direto à admissão da *prónoia* dos estóicos e Clemente opõe-se realçando as considerações do estoicismo. Uma rejeição da *prónoia* está no interior do epicurismo, o que pode ser constatado no discurso de Veleio, o epicurista do *De natura deorum* de Cícero, ao proferir: “não ireis ouvir vãs e inventadas palavras [...] nem

²³ Cf. Epicur. 374 U. p.253

²⁴ Cf. Epicur. *Ep.* [4] 123-124.

²⁵ Epicur. 374 U. p.253

²⁶ Cf. Epicur. 374 U. p.253 e também, Epicur. *Ep.* [4] 133-134.

²⁷ Cf. *Str.* IV, 79, 1

²⁸ Cf. Epicur. *Ep.* [4] 133.

de uma velha profetiza, tomada pelos estóicos, a *prónoia*, que em latim se traduz por *providentia*.²⁹

Esse caso coloca em suspeição a hipótese de que as referências a Epicuro seriam meramente descompromissadas e serviriam tão somente para ilustrar, além de causar uma certa atração por parte do público, tendo em vista a fama que Epicuro gozava. Para tanto, não basta Clemente opor-se à tripla circunscrição que nega a interferência da divindade entre os homens – necessidade, escolha e acaso –, mas é preciso sustentar a possibilidade da providência atuar, o que Clemente mostra no livro IV dos *Stromateis*. A compreensão de *prónoia* supõe, conforme diz, a relação de todas as coisas com o todo³⁰, e, para ele, isso se identifica com a vontade de Deus, ou seja, na vontade divina todas as coisas se encontram como um todo reunido. Todavia, como não enxergar a vontade de Deus como fonte de castigos, se há muitos que padecem? A isso, Clemente recorre não ao acaso dos epicuristas, mas à própria *prónoia*, dizendo que ela é uma causa não impeditiva, o que o leva a concluir que é isso o que “preserva tanto a providência como a bondade de Deus”³¹. Diante disso, não há como afirmar que ele empregaria o filósofo do Jardim descompromissadamente.

(2) Podemos, com isso, formular uma outra hipótese. Essa segunda opinião é uma sutil modificação da primeira, tendo em vista que, ao que parece, Clemente se aproveita de generalidades da filosofia de Epicuro, refutando os princípios da escola. Uma mostra clara disso nos apresenta a primeira máxima das *Kyriai Doxai*, em que a beatitude e a incorruptibilidade divinas são admitidas na forma genérica da citação, refutadas, porém, quanto ao conteúdo, pois para Clemente significa a afirmação da providência divina, enquanto para Epicuro o conteúdo é de negação dessa providência.

Um outro indício de que as citações de Epicuro são tomadas de maneira a confirmar certos interesses do teólogo, divergindo quanto aos princípios, são dois trechos do livro VI dos *Stromateis*. Em *Str.* VI, 24, 8 ele diz, “o bastar-se a si mesmo (*αὐτάρκεια*) é a maior riqueza de todas”³²; em *Str.* VI, 24, 10, “a imperturbabilidade (*ἀταραξία*) é o maior fruto da justiça”³³, bem como a já

²⁹ CÍCERO, *De natura deorum*, I, 18.

³⁰ Cf. *Str.* IV, 86, 1

³¹ *Str.* IV, 86, 3

³² Epicur. *Fr.* [218]

³³ Epicur. *Fr.* [208]

citada referência de *Str.* VI, 104, 3, “Deus é bem-aventurado e incorruptível”³⁴. Estas menções constantes do Jardim, aplicadas comumente tanto por Epicuro como por seus discípulos, contêm verdadeiras sínteses da filosofia epicurista. Não apenas isto, pois tais ideias gerais constituem a parte mais difundida de sua filosofia. Por ser a parte mais conhecida da doutrina, certamente é a parte pela qual o Jardim teria adquirido certa fama, seria essa a parte de sua filosofia que teria se espalhado com maior facilidade. Isso não nos é estranho, pois se perguntássemos vulgarmente a respeito de um filósofo de certa notoriedade, logo receberíamos respostas de partes famosas de seu pensamento. Se perguntássemos, p.ex., pela filosofia de Platão, certamente alguém nos responderia, aquele da teoria das ideias, ou, aquele dos dois mundos – visível e inteligível. Se alguém perguntasse acerca da filosofia do Jardim no fim do século II d.C., certamente alguém responderia sobre a *ataraxia*, por exemplo. Todavia, não nos parece que Clemente tenha apenas um conhecimento popular ou vulgar de Epicuro, haja vista a quantidade de citações que faz ao longo de sua obra.

A citação de passagens tão destacadas da obra de Epicuro, no entanto, leva-nos a pensar que há um interesse. Tais referências são citadas pelo alexandrino para dizer que “as ideias e expressões que eles [os filósofos gregos] extraíram ou parafrasearam”³⁵ pertencem originalmente à filosofia bárbara, i.e., aos hebreus, e seriam partes da escritura sagrada, o que seria comprovado por várias referências feitas pelos próprios filósofos gregos³⁶, como pela cronologia que indica maior antiguidade dos escritos hebraicos. Isso justificaria muitas das citações aproveitadas por Clemente, dentre as quais, as citadas. Devemos observar um fato que nos salta aos olhos: as referências acima se assentam no pensamento de Clemente pois ele admite as escrituras como fonte primeira acerca do que deve ser conhecido e a respeito do caminho a ser tomado para se viver bem. Há outras referências, todavia, que extraem a

³⁴ Epicur. *Sent* [5] 1

³⁵ *Str.* VI, 25, 1

³⁶ Clemente defende, sobretudo no primeiro livro dos *Stromateis* (mas não só, tendo em vista que o tema é recorrente), a tese de que a filosofia grega bebeu nas fontes hebraicas, tendo transposto muitas coisas que já estavam presentes nos ensinamentos da Lei e dos Profetas das Sagradas Escrituras. A passagem de *Str.* I, 150, 1-5, por exemplo, fala dos testemunhos de Aristóbulo, Platão e Numênio que se referenciam por passagens das Escrituras hebraicas. Também a passagem de *Str.* V, 89ss. descreve como os gregos subtraíram muito dos seus pensamentos da filosofia bárbara.

centralidade do pensamento de Epicuro, sobre as quais Clemente se coloca em oposição.

A tratativa dada por Epicuro quanto ao ser divino, sobretudo no que tange à *prónoia*, é um caso exemplar disso. Duas manifestações a esse respeito podem ser vistas no que segue: a passagem do *Prot.* 66, 5, em que diz, “agindo deliberadamente, passarei por alto somente a Epicuro, o qual, por sua impiedade, pensa que Deus não se ocupa de nada”³⁷, e, a do *Paed.* I, 93, 2, em que afirma, “alguns acusam o bem-aventurado de não exercer atividade alguma nem em si mesmo nem sobre outro”³⁸. Ambas as passagens dizem respeito à teologia epicurista na qual, embora não tenhamos nos detido sobre esse ponto, já pudemos antever a discussão que existe no interior do chamado materialismo epicurista em relação à admissão da *prónoia*.

A teologia epicurista tem por base o conceito em vigor no Jardim acerca da *physis*, cujas bases foram lançadas por Demócrito. Em linhas gerais, a realidade, segundo Demócrito, é formada por unidades indivisíveis (*átoma*) infinitas, em movimento constante no espaço designado por vazio (*kenón*), aos quais Epicuro se refere dizendo que “o todo é constituído de corpos e vazio (*τὸ πᾶν ἐστὶ σώματα καὶ κενόν*)”³⁹. São dois princípios metafísicos necessários à constituição de tudo o que existe: um para que haja algo, a realidade, e outro para que exista o movimento. Todas as coisas são, então, constituídas por arranjos de *átoma* e *kenón*, o que ocorre sem um propósito, mas de maneira fortuita, à força do acaso, que é uma das grandes forças naturais. Isso significa que se algo possui existência, é porque está constituído pelos dois elementos. Sob esses princípios, os próprios deuses são também formados pelos mesmos *átoma* e *kenón*.

Assim, não há propósito na vida divina, os deuses não regem, não se envolvem com a vida humana, não interferem e nem podem ser providentes. A teologia de Epicuro se restringe a considerar os deuses apenas como parte da mesma *physis* e com atributos de beatitude, i.é., de realização plena quanto à felicidade, sem a necessidade de se encarregarem de nada. O principal efeito da beatitude da vida divina é a *ataraxía*, a imperturbabilidade, a qual Epicuro entende como um contrário lógico à ideia de um deus que se ocupa das coisas naturais ou humanas. O deus epicurista não rege nem governa. No dizer do epicurista Veleio do *De natura deorum*, não é aquele

³⁷ Epicur. 368 U. p. 247

³⁸ Cf. Epicur. *Sent.* [5] 1

³⁹ Epicur. *Ep.* [2] 39

“que conserva o curso dos astros, as estações, as alterações e ordens das coisas, contemplando terras e mares, (que) olha as vantagens e as vidas dos homens, ele não foi envolvido em negócios incômodos e laboriosos”⁴⁰. Beatitude e labor são termos excludentes para o Jardim, do mesmo modo que *ataraxia* e ocupação. Por isso, os deuses epicuristas são incongruentes com a noção de *prónoia*; são, eles, apenas paradigmas da imperturbabilidade para a vida humana.

Clemente está a combater essa teologia sustentada sobre a base materialista – *átoma* e *kenón* –, e sobre as forças da *physis* – acaso, necessidade e escolha. Ele é um partidário da *prónoia* que, segundo pensa, encontraria respaldo tanto na revelação das escrituras sagradas, como na própria razão natural, tendo em vista que o ser divino é responsável pelo governo e sustentação do universo. Pensamos, com isso, que Epicuro provavelmente tenha sido rejeitado apenas em relação às sentenças que mostram os alicerces da filosofia do Jardim. Mas não as generalidades apresentadas nas passagens mais conhecidas.

Os princípios da filosofia de Epicuro sofrem contraposição direta por parte de Clemente, e por isso supomos ser essa segunda hipótese muito provável, ou seja, ele toma os conhecimentos gerais e difundidos da escola para afirmar certas posições suas, mas refuta os princípios do epicurismo quanto aos três grandes campos da filosofia: os princípios da física ou da natureza, os do conhecimento – caso (a) –, e os da ética – caso (b). A natureza tem como princípios os *átoma* e o *kenón* e a totalidade de tudo o que existe é composta por ambos. Os *átoma* são unidades indivisíveis em número infinito e num movimento eterno no vazio infinito, e tudo é produzido pelos choques aleatórios desses *átoma*. O conhecimento, em resumo, parte de um critério admitido pelos integrantes da escola, de que todo conhecimento e a garantia da verdade partem das sensações (*aisthéseis*). O conhecimento mostra-se, assim, como um processo físico, cujas bases são os princípios da natureza⁴¹. Já a ética, tem como princípio das escolhas o fim segundo a natureza, o que, desse modo, dirige nossas escolhas: o prazer (*hedoné*). Isso significa que é da ordem natural do homem tender ao prazer em suas escolhas e fugir da dor, os quais são critérios de verdade consoante à vida prática.

⁴⁰ CÍCERO. *De natura deorum*, I, 52.

⁴¹ Não vamos nos ater aos outros critérios do conhecimento – as *prolépseis*, as afecções e as apreensões – tendo em vista que o alvo da crítica de Clemente são as sensações.

A passagem de *Str.* I, 50, 6 se opõe à filosofia do Jardim, resgatando vários textos bíblicos que declaram a insuficiência da razão natural em tornar-se divina, i.é., conhecedora. A filosofia, segundo diz Clemente, não pode ter a pretensão de possuir algo que lhe é impossível, pois não é um movimento da alma sobre si mesma, mas um movimento da alma como um todo, cuja atividade intelectual é eminentemente prática, rumo a um fim que é seu princípio. Todo saber e toda sapiência consistem em conhecer o princípio unitário que, em suma, é providente. Por isso, afirma “que o saqueador não os arraste por meio da filosofia e das falácias [...] (referindo-se) não a toda filosofia mas a de Epicuro visto que nega a providência e diviniza o prazer (*πρόνοιαν ἀναπροῦσαν καὶ ἡδονὴν ἐκθειάζουσαν*)”⁴².

Segundo o alexandrino, a concepção de *prónoia*, é traduzida pela ideia de que todas as coisas estão reunidas no todo. Ela é o princípio unitário e o ente garantidor da realidade e do conhecimento. Este, tem seu movimento inicial na fé que é sustentada pelo princípio unitário e sua providência, de modo que a filosofia, desencadeada pela fé, tem função de corroborar a mesma *prónoia* que a move. Ainda, “a providência permanece em pé e a filosofia a consolida”⁴³, querendo ele dizer, com isso, que a *prónoia* é o princípio hegemônico da filosofia, sendo esta uma espécie de exercício prático dirigido para o bem viver. Isso quer dizer que sua visão sobre a filosofia não é a de uma ciência pura, mas um exercício orientado pela *prónoia* que envolve um processo educativo de descoberta, de assimilação, de conhecimento, de vivência. A *prónoia* é o paradigma, a referência para que a filosofia surja. Mas não só isso, ela move a filosofia a buscá-la. Esse é o modo como é definida a filosofia em *Str.* VI, 54,1: “[a filosofia é] uma sabedoria precisamente prática que dá experiência concernente às coisas da vida”. Conhecer deixa de ser um exercício intelectual para ser configurado como um percurso educativo (*paideia*) submetido ao princípio hegemônico da própria filosofia, a *prónoia*⁴⁴.

Não há motivo, assim, para o homem recorrer apenas a si mesmo, à sua razão natural. Aliás, se assim fosse, o homem se depararia constantemente com erros, sabendo que as coisas visíveis e o mundo que o cerca, bem como sua própria razão, são de natureza criada e mutável. Se o homem busca conhecer alguma coisa, e o objeto da busca é sempre a verdade que é algo de natureza permanente, não pode voltar-se apenas para si mesmo,

⁴² Cf. Epicur. 368 U. p.246-247.

⁴³ *Str.* I, 52, 2

⁴⁴ Cf. *Str.* 52, 3

mas para fora de si. Por isso, a figura do verdadeiro sábio remete àquele que se dirige ao princípio, o sábio não pode gloriar-se de si mesmo nem de sua sabedoria⁴⁵, mas confiar na fonte dessa sapiência, a providência divina. A rejeição da *prónoia*, segundo Clemente, conduziria à posição obrigatória de se recorrer a um dado natural necessário que seria o critério para o conhecimento. No caso de Epicuro é o recurso às sensações e ao prazer. O problema para Clemente é que esses critérios são passíveis de mudança e não podem garantir a verdade, seja do conhecimento, seja das ações. Clemente repete isso em dois trechos próximos do primeiro livro dos *Stromateis*, afirmando que Epicuro representa um tipo de filosofia falaciosa que conduz à perdição⁴⁶.

O cerne das ressalvas de Clemente parece estar na afirmação da *prónoia*, rejeitada por Epicuro e defendida veementemente por ele. Já vimos quanto ao caso dos princípios da física que essa noção é o ponto de discórdia. Agora, quanto ao conhecimento e à ética, é também o ponto fulcral, tal como anunciamos acima como caso (a) e caso (b). O efeito da supressão da *prónoia* no sistema é para a física a eliminação de uma razão governadora do universo, ou ordenadora e inteligente, tornando, conseqüentemente, a natureza submissa às causas aleatórias – sobre a qual Epicuro faz consistir toda sua teoria da natureza. Sem a *prónoia*, o conhecimento é inviável, tendo em vista que a fé está unida a ela, para dela extrair sua razão de ser. A *prónoia* é o princípio que move o conhecimento a partir da fé, e esta, dirigindo-se ao princípio, encontra nele sua tranquilidade. Por isso afirma que a “fé é a estabilidade de nossa alma em torno ao ser”⁴⁷. Quanto à ética, a consequência da negação da providência é a divinização do prazer, pois se não há algo que sustente como princípio as ações, assim como no caso do conhecimento, o movimento volta-se para si mesmo como fonte de decisões. Vejamos os dois casos.

Quanto ao tema da sensibilidade – caso (a) – há duas posições defendidas pelo alexandrino, tendo em vista que ele admite a *gnosis* como verdadeiro conhecimento, chamada, também, de verdadeira filosofia. Ela é acessível ao homem por iluminação, pois sem ela não seria possível encontrar a verdade que é o cerne do conhecimento, e, por isso, tem como ponto de partida a fé. O conhecimento não pode estar restrito à sensibilidade como critério fundamental da verdade, pela razão de que o verdadeiro conhecimento é

⁴⁵ Cf. *Str.* I, 51, 1-2

⁴⁶ Cf. *Str.* I, 52, 4; 50, 6

⁴⁷ *Str.* IV, 143, 3

um dirigir-se à verdade, e a garantia da verdade, em última instância é o princípio uno, de modo que tudo o que se dirige a ela só encontra segurança se ela mesma for uma luz a iluminar o que se propõe a buscá-la. A alegoria da visão é muito propícia nesse caso, pois, se os olhos capacitados a ver e as coisas passíveis de serem vistas não fossem iluminados, a visão funcionaria mal. A *prónoia*, nesse sentido, funciona como uma garantia luminosa para que haja conhecimento. Sendo assim, a fé está unida à providência por enxergar que há algo a se “ver”. O primeiro estágio, pois, do conhecimento não pode ser outro senão a credibilidade dada ao que se deseja conhecer, e, por isso mesmo, a fé. O que a fé busca é a tranquilidade estável, é repousar na estabilidade da verdade. Em sua definição, Clemente faz derivar *πίστις* (fé) de *στάσις* (fixidez, estabilidade), dizendo que “a fé é a estabilidade de nossa alma em torno do ser”⁴⁸. Assim, todo conhecimento que se dirige e deseja a verdade só é assim porque a alma quer se fixar em algo que é por si só algo verdadeiro, o qual se identifica com Deus. Nesse caso, a verdade e o ser significam esse princípio uno que ocupa no pensamento clementino papel de providência e governo.

Essa posição se opõe à de Epicuro em essência e é base para sua crítica, já que, por primeiro, o Jardim rejeita a *prónoia* e, junto a isso, defende a autonomia das sensações, bem como a admissão delas como critério da verdade. As sensações, para Epicuro, já são em si verdadeiras, não requerem nenhum estágio de fé, não há nada que necessite ser digno de credibilidade e persuasão, pois em última instância não dependem de uma garantia transcendente. As coisas, por si só, e por seu mecanismo físico, já produzem em nós o que é necessário para conhecer, sem recorrer à credibilidade que colocamos sobre as coisas que não conhecemos bem. Ele diz “se te opuseres a todas as sensações não terias mais nada, nem mesmo para aquelas que dizes falaciosas, às quais fazendo referência, julgá-las”⁴⁹. As sensações, por si só, já são critérios da realidade que nos toca, e sendo assim, verdadeiras por si. Não há engano ou erro quanto às sensações pois são dotadas de evidência.

Para o filósofo do Jardim, isso é justificado pelo mecanismo físico das próprias sensações, ao sustentar que elas produzem uma impressão imediata na alma. Para ele, é um processo físico que garante a veracidade⁵⁰. Todavia, nos *Str.* V, 7, 5, o teólogo vai de encontro a essa filosofia ao dizer que “se

⁴⁸ *τὴν πίστιν ἐτυμολογητέον τὴν περὶ τὸ ὄν στάσιν τῆς ψυχῆς ἡμῶν Str.* IV, 143, 3

⁴⁹ Epicur. *Sent.* [5] 23

⁵⁰ Cf. Epicur. *Ep.* [2] 82

alguém se propusesse a compreender todas as coisas de maneira sensível, sucumbiria distante da verdade”. É claro que isso é uma crítica direta ao Jardim, tendo em vista que Clemente supõe o ser transcendente e se opõe diretamente a ele quanto ao princípio do conhecimento pelas razões já apresentadas. Nessa passagem, diz que apesar das sensações serem necessárias ao conhecimento devido ao corpo que possuímos, o conhecimento inteligível só pode vir por uma faculdade racional distinta da corpórea. Não é exclusividade de Clemente esse tipo de recusa a Epicuro, mas de vários outros filósofos antigos que não enxergam nas sensações um critério⁵¹ da verdade.

Para Clemente, conhecimento significa *gnosis*, e a carga semântica, especialmente nos escritos do alexandrino, traduz a vida do homem por inteiro dirigindo-se ao princípio, muito além da capacidade e esforços da razão, além das faculdades lógicas. O conhecimento é, assim, como um corpo formado de partes, fortemente aglutinado por uma alma que congrega as partes e as articula em vista de um bem comum, o qual é vislumbrado pelo espírito que reconhece tal bem fora de si mesmo. Sendo assim, duas coisas estão envolvidas na dita “verdadeira filosofia”: uma parte humana e uma parte divina. Da parte do homem, convém a vida reta e as boas práticas, tão necessárias quanto a *áskesis*, a vontade, a liberdade. Todavia, porque nem tudo depende do homem, há ainda um ingrediente tão necessário quanto os outros, a fé. Daí a necessidade de se considerar uma segunda parte, ou seja, a que depende do princípio enquanto garantia da verdade: a *prónoia* e a iluminação.

Quanto ao caso (b) relativo ao problema do prazer como princípio moral, Epicuro sustenta que, assim como deve haver um princípio natural de conhecimento, deve haver um princípio da natureza para as ações, no caso, o prazer (*ἡδονή*). Em uma de suas famosas asserções encontramos: “dizemos que o prazer é o princípio e o fim da vida bem-aventurada (*τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν*)”⁵², pois o prazer é natural a nós⁵³. Isso mostra que a *hédone* é o parâmetro da escolha moral tendo por base a mesma natureza que guia o conhecimento. Sendo assim, como afirma Warren, é possível ao epicurismo passar de “afirmações mais ou menos descritivas sobre a condição dos seres humanos para asserções normativas a respeito da maneira como

⁵¹ *Critério* significa no epicurismo instrumento de arbitragem, meio de avaliar e de julgar o que é verdadeiro (Cf. GIGANDET, A, La connaissance: principes et méthode, in: GIGANDET, A; MOREL, P.-M. *Lire Épicure et les épicuriens*. Paris: PUF, 2007, p.74).

⁵² Epicur. *Ep.* [4] 128

⁵³ Cf. Epicur. *Ep.* [4] 129

deveriam conduzir sua vida”⁵⁴. A filosofia do Jardim tem como ponto de partida a *physis* e se há algo que oriente o conhecimento, bem como se há algo a que o ser humano deve se submeter como regra de vida, esse “algo” é a *physis*. Assim, não pode haver regra de ação que se sustente fora da *physis*, e a base para o agir deve ser algo que seja conatural à alma do homem. Nesse sentido, diz que o prazer deve ser perseguido e a dor evitada, porque por natureza ambos determinam nossas escolhas. O principal argumento é o chamado “argumento dos berços”⁵⁵ testemunhado pelo *De finibus* de Cícero. Nesse argumento, os epicuristas evocam que, desde cedo, tanto as criancinhas como os animais, desde a mais tenra idade, buscam o prazer e fogem da dor, o que seria uma “prova” de que a *hedoné* é conatural, e por isso se mostraria como o elemento necessário da vida prática e o seu *télos*. Todavia, a noção de *télos* no epicurismo parece ser muito particular e não adquirir o sentido mais próprio que é admitido entre os filósofos antigos, ao menos é o que diz o testemunho de Ário Dídimo sobre o epicurismo no que tange ao conceito de *télos*, significando estado ou disposição.⁵⁶

Para Clemente, há de considerar o necessário na ordem da *physis*; o prazer, porém, não é um. Segundo ele, o prazer é um efeito advindo das necessidades e não o próprio necessário, além do mais, é um ingrediente suplementar, mas não algo elementar. O que ele parece estar a criticar é a noção de necessário que indica o prazer como *télos* do qual tratavam os epicuristas.

Duas asserções importantes indicam a refutação do prazer como princípio moral. Uma porque associa *hedoné* como um fato que acompanha os dados naturais e outro porque sugere uma crítica ao peculiar conceito de *hedoné* como *télos* enquanto disposição. Em *Str.* II, 119, 1-2 ele afirma, “se em geral, fosse possível beber ou tomar alimento ou ter filhos sem prazer, não se poderia demonstrar de nenhuma outra maneira sua utilidade.” Clemente distingue a fonte do prazer que é a necessidade natural, como o alimento, a bebida, a procriação e o ingrediente que os acompanha e os torna úteis, o prazer, que não é outra coisa senão o modo pragmático de demonstrar a utilidade de cada um dos necessários. Por outro lado, *hedoné* não pode ser também princípio moral tendo em vista que não é nem mesmo

⁵⁴ WARREN, J. L'éthique, in: GIGANDET, A.; MOREL, P.-M. *op.cit.*, p.118.

⁵⁵ Tal argumento foi discutido extensivamente em BRUNSCHWIG, J. L'argument des berceaux, in: *Études sur les philosophies hellénistiques*. Paris: PUF, 1995, p.69-112.

⁵⁶ Cf. Ário Dídimo, in: Stobeu II, 46, 18 *apud* BRUNSCHWIG, J. *op.cit.*, p. 74, nota 1.

algo que pertence a nós. O prazer acompanha as coisas, e nesse sentido é concordante com Epicuro que também afirma que as coisas são prazerosas, dizendo com isso que não é simplesmente uma disposição psicológica⁵⁷. Podemos ver o fragmento de Epicuro presente nos *Str.* II, 118, 7 que diz: “a afecção do prazer não é segundo a necessidade, mas é uma consequência de algumas necessidades naturais: fome, sede, frio e união sexual”⁵⁸. Aqui, apesar de empregar Epicuro, diverge dele, pois, ainda que o ingrediente suplementar, chamado prazer, esteja nas coisas, podemos abdicar dele não nos aprisionando ao aprazível. Prazer e dor, também chamadas afecções ou paixões, são conceitos centrais na moral de Epicuro, mas para Clemente, cedem sua centralidade à continência, tendo em vista que ambos são apenas acompanhamentos das coisas e produzem no homem uma avidez voluntária que torna-se *hybris*. Sendo assim, conclui o alexandrino, “paz e liberdade são fruto de uma incessante e infatigável luta contra os ataques das paixões”⁵⁹.

Um outro elemento digno de nota no uso de passagens que Clemente faz de Epicuro é o fato de, às vezes, utilizar-se de conceitos consagrados da filosofia do Jardim, contrapondo-se quanto ao conteúdo conceitual ou mesmo resignificando seu conteúdo. Vimos como Clemente aceita as generalidades da escola negando seus princípios – da física, do conhecimento e da ética. O caso do conhecimento (a) é emblemático, pois duas noções caras à filosofia de Epicuro são utilizadas pelo teólogo para fazer oposição. Clemente emprega dois conceitos da gnosologia epicurista – *ἐπιβολή* e *διάληψις* – para indicar que seu caminho é distinto do de Epicuro⁶⁰, dizendo que “a regra gnóstica, a genuinamente gnóstica, consiste em apreensão (*ἐπιβολή*) e discernimento (*διάληψις*) da verdade por meio da verdade”⁶¹, i.é., não da verdade nas sensações e afecções. Os conceitos *ἐπιβολή* e *διάληψις* são empregados por Clemente de maneira resignificada para traduzir o processo gnoseológico de

⁵⁷ Cf. Epicur. *Ep.* [4] 129.

⁵⁸ Cf. Epicur. 398 U. p.274-275.

⁵⁹ *Str.* II, 120, 1.

⁶⁰ Outro caso emblemático do uso de conceitos resignificados está em *Str.* II, 16, 3 ao dar uma tratativa peculiar à noção de *prólepsis*, noção cara ao Jardim: “Se efetivamente também Epicuro, que preferia o prazer à verdade, assume que a atendibilidade [de uma cognição] (*διανοίας τὴν πίστιν*) seja uma *prólepsis*. Ora, ele define a *prólepsis* como uma intuição sobre algum objeto evidente e sobre o conceito evidente do objeto. Se bem que, ninguém poderia fazer uma investigação, nem duvidar, nem muito menos conceber uma opinião, nem refutar nada sem a *prólepsis*.” (Cf. Epicur. *Fr.* [174]).

⁶¹ *Str.* V, 1, 4. A passagem usa termos da gnoseologia epicurista, especialmente cf. Epicur. *Ep.* [2] 51; 69.

iluminação. A verdade é que ilumina a encontrá-la – processo este estranho ao epicurismo.

As hipóteses (1) e (2), embora sejam distintas possuem aspectos semelhantes do que pode ser considerado uma mesma e única hipótese, tendo em vista que tanto a da rejeição dos princípios (2) quanto a da ilustração (1) parecem ser utilizadas apenas para causar no ouvinte ou no leitor uma certa persuasão, já que a fama adquirida pelo Jardim no mundo greco-romano era grande. Ambas as hipóteses podem também ser consideradas semelhantes pois a antiguidade parece ter dado crédito a nomes famosos da filosofia pela autoridade que exerciam sobre os discípulos mais do que à filosofia de cada um deles, de modo que citar certos autores era uma maneira de provocar credibilidade. Prova disto são as denúncias feitas por alguns autores antigos, como, Cícero no séc. I a.C. e Justino de Roma no séc. I d.C. Cícero diz que “em discussão, não é tanto o peso da autoridade que deve ser exigida mas a força do argumento”⁶², e Justino afirma que os discípulos de mestres famosos da filosofia ao invés de buscarem a verdade, que é o cerne da filosofia, preferiram aceitar como verdade “o que cada um tinha deles (dos mestres) aprendido”⁶³. Ambos denunciam o erro do apego à autoridade ou à fama dos filósofos, o que mostra que não era algo incomum citar nomes de êxito na filosofia para certificar o próprio argumento.

(3) No entanto, ainda que as hipóteses (1) e (2) pareçam persuasivas, há uma terceira que pensamos ser a mais adequada, tendo em vista outros filósofos citados pelo teólogo de Alexandria. Nessa hipótese, levamos em consideração a noção que ele tem da filosofia, bem como a deferência que dá a ela. É propriamente o conceito de filosofia subjacente em seus escritos que valida o emprego dos filósofos antigos. Podemos dizer que seu pensamento acerca da filosofia possui quatro atributos principais: a filosofia é prática, é uma *gnosis*, está presente nos filósofos gregos de modo latente mas não completo, e admite um ecletismo. Isso justificaria porque algumas vezes as citações de Epicuro corroboram seu pensamento, outras vezes sofrem oposição, outras vezes parecem ter um uso descompromissado. Mas o que não podemos ignorar é o fato de Clemente conhecer, se não bem, ao menos o suficiente para usar, os conceitos empregados pelo epicurismo.

⁶² CÍCERO, *op.cit.*, I, 10

⁶³ JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, 2.

A hipótese do emprego de citações de Epicuro como meio para gerar uma certa credibilidade é considerável, todavia, Clemente transita bem entre muitos outros autores gregos - filósofos, poetas, historiadores - o que lhe dá um certo conhecimento geral dos pensadores antigos e da própria história da filosofia e, dentre os vários autores, Epicuro. Nos *Str.* VI, 54,1-55,1 Clemente delinea o que pensa a respeito da filosofia, dizendo em linhas gerais acerca do conceito:

(ao falarmos de filosofia) não falamos da escolha de cada escola (*αἵρεσις*), mas do que realmente é a filosofia: uma sabedoria precisamente hábil (*ὀρθῶς σοφίαν τεχνικήν*) que concede experiência acerca da vida (*τὴν ἐμπειρίαν παρέχουσαν τῶν περὶ τὸν βίον*); sabedoria que entranha um conhecimento firme das coisas divinas e humanas (*τὴν δὲ σοφίαν ἐμπεδον γνῶσιν θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*) e de uma compreensão segura e imutável que abarca o passado, o presente e o futuro [...] Assim, a filosofia está desejosa daquela sabedoria, da retidão da alma e da razão, e da pureza da vida; a que se esforça amorosa e amigavelmente até a sabedoria e faz todo o necessário para apoderar-se dela.

Primeiramente, para que não incorramos em erros, o que o teólogo entende por filosofia está distanciado das escolhas ou das atividades intelectuais que caracterizavam cada escola (*αἵρεσις*)⁶⁴. A filosofia na antiguidade tem particularidades escolares que vinculam o discurso a um modo de vida, como testemunha P. Hadot⁶⁵. A *haíresis* de cada uma possui muito do mestre, e o candidato a discípulo escolhe entrar em uma por querer viver ao modo dela. A diversidade de filosofias a partir do período helenístico testemunha essa posição. No dizer de Clemente, a filosofia em si não está atada a nenhuma escola⁶⁶. Se ela não está fundada num elo escolar entre os discípulos e seus mestres, pois tal vínculo é um impeditivo para um correto e ordenado conhecimento devido ao grande risco de se permanecer aprisionado às doutrinas,

⁶⁴ Os termos *αἰρέσεις* e *αἵρεσις* indicam para Clemente, “escola de pensamento” ou “escola filosófica”. Algumas vezes indicará também as heresias, i.é., ensinamentos contrários à ortodoxia do ensinamento cristão.

⁶⁵ HADOT, P. *O que é a filosofia antiga*. SP: Loyola, 1999, p.89.

⁶⁶ Essa posição de Clemente chega a parecer uma certa contradição, tendo em vista que propõe uma nova escola para seus interlocutores, a *τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον* (escola catequética). Não entraremos na discussão acerca disso, pois deveríamos retomar vários outros elementos, não só da visão filosófica de Clemente, mas também os constituintes da revelação. Indicamos para isso o seguinte estudo: LILLA, S. R. *Clement of Alexandria - a study in christian platonism and gnosticism*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

sua natureza deve ser outra. É o que designa por *ὀρθῶς σοφίαν τεχνικήν*. É claro que o discurso escolar deve levar em conta a relação mestre-discípulo, porém, não pode ser essa relação mais consistente do que a arte sapiente que se volta para a verdade.

Na visão de Clemente, a filosofia é descrita como uma *sophía* cuja *téchne* está voltada para coisas concernentes à vida (*βίος*) em todos os seus âmbitos – cognitiva, moral, espiritual – e, por isso, serve para conduzir o discípulo à experiência em todos os níveis do viver. Há de se distinguir aqui o termo utilizado por Clemente - *βίος* -, indicativo de “modo de vida” enquanto distinto de *ζωή*, termo mais ligado à vida enquanto sua constituição natural e animada. A filosofia, enquanto modo de vida, é por ele descrita como retidão (*ὀρθός*) tanto na vida – i.e., no modo de se viver, nas ações, nas escolhas –, quanto no *lógos*. Possivelmente, Clemente não concebe a vida filosófica como destinada a ser vivida no interior da escola, mas na vida comum, fato que indica na sequência, ao dizer que a filosofia é desejosa também da pureza de vida (*τοῦ βίου καθαρότητος*). O termo *καθαρότης* traduzido por “pureza” abarca um sentido tanto psíquico, quanto moral e metafísico. O relevo dado por Clemente é especialmente tocante à moral e sugere retidão de ações, virtudes como a justiça, valores como a continência. Por fim, a citação acima diz que a filosofia é essencialmente elo de amor e de amizade com a sabedoria, e requer, da parte do filósofo, os esforços necessários para a manutenção desse tipo de relacionamento. Isso mostra um modo muito peculiar de conceber a filosofia e a intenção dele é distanciar o conceito de filosofia do conceito escolar, mostrando que ela é um esforço rumo à verdade, mesmo que se deva prescindir das doutrinas da escola.

Essa concepção enquanto maneira de viver para além da *haíresis* parece, também, estar presente em Epicuro, ao dizer que não há tempo para filosofar – seja o jovem seja o velho – pois não há tempo para ser feliz, haja vista, essa mesma passagem é exaltada pelo teólogo do *Didaskaleíon* em um trecho dos *Str.* IV, 69, 2-4:

Desse modo escreve Epicuro a Meneceu belamente: ‘o que é jovem não espere mais para filosofar, e quem já é velho não se canse de filosofar. Porque ninguém é demasiado jovem ou velho para recobrar a saúde da alma (*τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαίνειν*). Todavia, quem afirma que não é tempo ou já passou o tempo de filosofar, é semelhante ao que afirma que não chegou a idade de ser feliz ou que já não há tempo. De maneira que, tanto o jovem como o velho devem filosofar, o primeiro para que ao envelhecer se mantenha jovem nas coisas boas mediante a alegria do que realizou; por

outro lado, o outro para que seja ao mesmo tempo jovem e velho mediante a ausência de medo perante o futuro.⁶⁷

Clemente cita essa passagem da *Epístola a Meneceu* ao tratar da virtude enquanto exercício da vida do homem, dizendo que os exercícios são consideráveis apenas se o homem tiver em vista o fim, ou a realização de um bem. Assim, o convite à filosofia, seja ao jovem seja ao velho, está além da convalidação doutrinária de alguma escola, da *haíresis*. O acento está na importância e no valor da filosofia que é um modo de ser feliz. A exigência de Epicuro na *Epístola a Meneceu* está assentada sobre uma atividade: a de filosofar. Essa atividade significa viver de um determinado modo mais do que deter-se às várias ciências, como diz o teólogo: “a filosofia não se encontra na geometria que entranha postulados e hipóteses, nem na música que se baseia em conjecturas, nem na astronomia que está repleta de arrazoados que fluem e de imagens físicas”⁶⁸. Porém, nem toda maneira de viver conduz a uma vida bem-aventurada, e essa é a distinção nas palavras de Clemente. Por isso, nem toda filosofia é válida, nem toda doutrina conduz a uma bela vida, nem toda *haíresis* certifica o filósofo.

Se é certo que Clemente concorda com Epicuro de que não há tempo para começar a filosofar, tendo em vista que não há tempo para ser feliz, por outro lado, acentua qual compreensão possui da filosofia. Para ele é uma sabedoria precisamente hábil (*ὀρθῶς σοφίαν τεχνικήν*), que dá conhecimento firme (*ἔμπεδον γνῶσιν*) acerca das coisas divinas e humanas (*θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*), que concede compreensão segura do todo (passado, presente e futuro), e que está voltada para a retidão da alma e da razão, mostrando-se no amor e na amizade. Tais elementos devem ser destacados pois indicam que a filosofia é de essência prática. Se se perguntasse para quê serve a filosofia, a resposta seria: para bem viver a totalidade da vida do homem, tanto em sua constituição humana como em sua constituição divina, sabendo que o homem vive sua vida para assemelhar-se ao divino (*homoiosis theoi*). O teólogo pergunta, “como é possível assemelhar-se ao Senhor (*ἐξομοιοῦσθαι τῷ κυρίῳ*) ou ter a *gnosis* de Deus se nos deixamos vencer pelos prazeres do corpo?”⁶⁹

É desse contexto que emerge o segundo atributo do conceito de filosofia e que complementa o primeiro, o qual Tito Flavio Clemente designa

⁶⁷ Epicur. *Ep.* [4] 122.

⁶⁸ *Str.* I, 93, 4

⁶⁹ *Str.* III, 42, 1

como *gnosis* ou “verdadeira filosofia”. A *gnosis* envolve vários estágios do conhecimento, a *episteme*, a *sophia*, a *téchne*, a *pístis*, a *theoría*, a *pragmatéia*, contudo, a *gnosis* é um modo específico de filosofia, enquanto preserva um caráter essencialmente prático-transcendental. Isso quer dizer que o seu cerne é a vida contemplativa e se volta para o ser divino que é seu princípio transcendente, possui um *télos* que é a união com Deus (*homoiosis theos*), e, simultaneamente, expressa-se nos discursos ou no pensamento e nas *praxeis* (ações). Isso é descrito na passagem de *Str.* II, 46, 1, ao afirmar que o filósofo possui três constitutivos que o caracterizam: “em primeiro lugar pela contemplação (*theoría*); em segundo lugar pelo cumprimento aos mandamentos; em terceiro lugar pela formação de homens bons. A integração destes três elementos constituem o gnóstico”. A verdadeira filosofia ou a *gnosis* é um tipo de conhecimento que envolve o todo – as coisas da natureza, a moral e a vida teórica – porque é próprio do princípio conter o todo como princípio transcendente. Clemente tira isso da ideia de que tudo o que existe procede, em última instância, do princípio Uno, ao que chama “criação”. Em *Str.* VI, 136, 3 diz que “o homem foi feito à imagem de Deus, não conforme a estrutura de sua constituição natural, mas porque Deus cria tudo com o *lógos*, e o homem, feito gnóstico, realiza as boas ações com o *logikon*.” Assim, conhecer é uma aplicação dos esforços da alma permeada pelo *lógos*, seja enquanto faculdade racional seja enquanto conforma suas ações a ele. Por outro lado, tal conhecimento não se faz senão pela consideração de que o que existe, existe relativamente ao *lógos* absoluto e único, o princípio unitário.

Se a verdadeira filosofia é uma *gnosis*, nenhuma escola filosófica, como o epicurismo, por exemplo, poderia dar conta de sua essência (nem mesmo o gnosticismo que incorre em outros problemas⁷⁰). Por isso, um terceiro atributo da sua visão da filosofia apresenta a filosofia grega como insuficiente. Isso não quer dizer que a filosofia entre os gregos deva ser desprezada, pelo contrário. É necessário que a filosofia grega esteja em alta conta, tendo em vista que, no exercício do *lógos*, os homens se aproximam de seu princípio e causa. A multiplicação das escolas na Grécia, porém, mostra que nenhuma delas alcançou a verdade, como observa em *Str.* VI, 55, 4: “eles mesmos estão iludidos de ter alcançado completamente a verdade. Porém, parcialmente,

⁷⁰ Não trataremos aqui a respeito do gnosticismo religioso do século II d.C. Vide introdução ao volume de PIÑERO, Antonio; MONTSERRAT TORRENTS, José; BAZÁN, Francisco García (orgs.). *TEXTOS GNÓSTICOS: Biblioteca de Nag Hammadi I - Tratados filosóficos y cosmológicos*. Madrid: Trotta, 2011⁴.

como chegamos a dar conta”. Clemente está a dizer que cada *haíresis*, cada escola, teve acesso à verdade parcialmente, mostrando, com isso, que cada uma é insuficiente no caminho da verdade. Há vários argumentos num longo excurso do livro primeiro dos *Stromateis*, cuja função é demonstrar que a origem da filosofia não é exclusividade grega dizendo que sua gênese é polivalente ou “poligenética”⁷¹.

Clemente é da opinião que a filosofia grega, bem como uma outra atividade que inclui no rol da filosofia, designada por filosofia bárbara⁷², possui o mesmo fim: a busca da verdade, conforme diz em *Str. I*, 93, 4: “Quem são os verdadeiros filósofos? Aqueles, digo eu, que são amigos de contemplar a verdade”. Mas, ainda, há outra definição que inclui seu caráter metafísico, ao dizer em *Str. I*, 93, 4 que “a Filosofia é a ciência da verdade e do bem em si mesmo”.

Por fim, a noção de filosofia no Alexandrino tem como atributo um ecletismo. De fato, dos vários filósofos empregados na articulação do pensamento do teólogo, ainda que ele tenha uma tendência às considerações do médio-platonismo, nenhum é determinante a ponto de fazê-lo concordar radicalmente. Parece que a asserção de que os filósofos estão iludidos de terem encontrado a verdade, no sentido de que cada um investiga e se aproxima da verdade, e tocam um pouco o ser, obriga-o a buscar os feixes de luz que se espalharam na filosofia, mas que só a revelação poderia dar na totalidade. Como a verdade, tal como os feixes de luz se espalham, espalhou-se entre os gregos, não há uma única *haíresis* a ser considerada, mas todas podem conter aspectos do verdadeiro, e, enquanto tal, serem utilizados em seus aspectos sem contradições. Talvez seja por isso que no primeiro livro dos *Stromateis*, Clemente é partidário em dizer, numa longa demonstração, que a filosofia está subordinada à fé⁷³, e depois, em *Str. V* 58, 6, completa dizendo que “nem a filosofia bárbara, nem os mitos pitagóricos, nem sequer

⁷¹ Cf. *Str. I*, 57-80

⁷² Considera filosofia bárbara os vários escritos sapienciais, os livros normativos e os profetas. Chega a afirmar e demonstrar no interior dos livros I e V que, ponderado em termos cronológicos, os livros escriturísticos bíblicos são mais antigos e por isso os gregos beberam em muitos deles. Além do argumento cronológico, Clemente evoca os próprios autores gregos que fazem referência às escrituras judaicas. Esse argumento pode ter lhe persuadido devido à defesa em favor das escrituras feita por Fílon de Alexandria. Numênio de Apameia, filósofo próximo a Fílon, teria afirmado que Platão não é outra coisa senão um Moises que fala em ático (*Str. I*, 150, 4). Um outro texto, com vários esclarecimentos a esse respeito, é o de VAN DEN HOEK, Johanna Louise. *Clement of Alexandria and his use of Philo in the 'Stromateis'*. Leiden: Brill, 1988.

⁷³ Cf. *Str. I*, 98-100.

os platônicos [...] devem ser entendidos alegoricamente palavra por palavra, mas somente as ideias que significam o pensamento em geral”.

Essa citação é um forte testemunho contra a hipótese (2), que sustenta que teria admitido as linhas populares do pensamento de Epicuro tendo rejeitado seus princípios. Na verdade, o emprego das várias passagens de Epicuro respeitam suas linhas gerais, e mesmo a negação dos princípios não compromete o emprego do pensamento em geral. O que parece realmente constituir a hipótese (3) é que a concepção, tida por Clemente, da filosofia, permite utilizar-se de Epicuro sem a preocupação seja de negar, seja de afirmar certas coisas da filosofia do Jardim. O uso de citações, expressões e mesmo argumentos da filosofia epicurista não comprometeria em nada o que ele tem a dizer, e, de certo modo, Clemente emprega sua filosofia em benefício de seu grande projeto. E não só Epicuro, como outros filósofos são citados, recolhidos nas coisas necessárias para sustentar o que pensa.

Se a filosofia grega é insuficiente, e não só a grega como qualquer filosofia – mesmo a filosofia bárbara –, deve, ela, ter uma régua segura que a apoia e sustenta e que seria capaz de dar conta das divergências contidas nas diversas escolas. Assim, a verdade que espalhou seus feixes nas várias filosofias e tendem à mesma verdade – pois esse é o cerne da filosofia – o princípio unitário do conhecimento e da moral – princípio transcendente e fonte da *gnosis*. A verdade, segundo ele, é oferecida pela revelação, todavia, como não possuímos o conhecimento imediato da verdade, recorreremos ao conhecimento que se dirige a ela por meio da fé. A fé é um modo de antecipar o que o conhecimento deve procurar. Quando alguém se propõe a procurar algo, certamente não tem como ponto de partida o “nada”. O ponto de partida sempre é algo que nos orienta. A revelação funciona dessa maneira: sendo ela a manifestação da plena verdade, convoca a razão a buscar o verdadeiro, e, as escolhas, o bem. A relação entre a filosofia e a fé se exprime como a relação entre o parcial e o total. Por isso, as filosofias – a grega e a bárbara – podem dirigir-se à verdade, mas não podem outorgar para si a verdade.

*

Diante disso, consideramos que as várias referências a Epicuro denotam um conhecimento não superficial por parte do alexandrino. Referências importantes à gnoseologia epicurista estão presentes e são devidamente aplicadas, ainda que se possa observar divergências quanto ao modo de emprego. Conceitos como *bédone*, *prólepsis*, *diálepsis*, *epibolé*, dentre outros não citados aqui, recebem o devido tratamento no interior dos escritos de Clemente, ainda que ele divirja quanto ao modo de emprego na filosofia do Jardim. Todavia, não há como negar que a leitura do Epicuro feita por Tito Flávio

Clemente converge com o que se encontra nos poucos excertos do Jardim, seja nas *Epístolas* seja nas *Máximas*, ou ainda, nos *Fragmenta*. O primeiro ganho disso está na importância de Clemente em confirmar a filosofia de Epicuro presente nos poucos escritos remanescentes do fundador do *Képos*.

O emprego de citações, referências diretas e indiretas, bem como de ideias do epicurismo feitas pelo teólogo, mostram a popularidade e a relevância de Epicuro no período inicial do pensamento cristão (séculos I-III d.C.). Os escritos de Clemente servem para mostrar esse destaque. Podemos constatar isso por meio dos esclarecimentos feitos nas hipóteses (1) e (2). Nelas, percebemos como o autor das *Epístolas* e *Máximas* possuía autoridade na antiguidade, sendo comum ser referência para outros autores. Isso significa que dificilmente algum filósofo utilizaria ou rejeitaria seus escritos, sem de alguma forma explicá-los, tal como vemos o teólogo de Alexandria fazer. Disso, decorre uma outra consequência. Ele, na prática, ao tomar como ponto de partida as várias referências a Epicuro, introduz a ideia que mais tarde se consagraria com Agostinho de Hipona e Anselmo de Cantuária: o *credo ut intelligam*. A ideia de que a fé orienta a razão, bem como a razão, em sua vocação, busca compreender o que lhe é oferecido pela fé. Como vimos, a consideração da fé para o teólogo de Alexandria possui estreita relação com a filosofia, de modo que podemos afirmar que fé e a filosofia são coextensivas, sendo a fé a orientação pela verdade enquanto a filosofia é a orientação para a verdade.

Por fim, o que os escritos de Epicuro aplicados por Tito Flávio Clemente deixam entrever é um novo contributo à noção mesma de Filosofia que se delineia no fim do século II d.C., noção revestida de peculiaridade em nosso autor. A filosofia, segundo ele é “a aspiração (*ὀρέξεως*) às coisas que existem na realidade (*τὰ ὄντα*) e aos aprendizados que tendem a elas (i.e., aos *τὰ ὄντα*)”⁷⁴. Esse conceito de ampla abrangência se traduz no pensamento dele sob os atributos que definem a filosofia: ela existe em vista de um fim – o bem viver –, sendo eminentemente prática; é *gnosis* no sentido de que está além dos elementos intelectuais; é poligenética pois a inclinação à verdade está em vários lugares tanto na filosofia grega como na bárbara; e, está incluída nos seus escritos compondo um ecletismo, pois as filosofias são como raios de um feixe de luz espalhados em vista da única verdade apresentada pela fé. Essa visão singular da filosofia é o que, pensamos, melhor explica o modo com que Clemente se utiliza de Epicuro, seja confirmando o que pensa, seja reprovando-o, seja citando-o de modo descompromissado.

⁷⁴ *Str.* II, 45, 6

As três hipóteses apresentadas, de algum modo, desencadeiam a terceira, pois tanto o uso de Epicuro ligado à fama e à autoridade que o autor exercia, como o uso de sua filosofia nas generalidades das ideias – desvinculadas de seus princípios – são úteis à consideração de “alguma” verdade presente em Epicuro, como um feixe da luz da verdade. Clemente, embora conheça os princípios, o raciocínio desenvolvido dentro do epicurismo – como mostramos – não se preocupa em desenvolver essa filosofia, mas a propõe dentro de um projeto maior, sem preocupar-se em sustentar a argumentação própria deles no interior da escola. Isso é demonstrado pela concepção que possui da filosofia, dentro da qual Epicuro lhe serve para direcionar-se à verdade, aproveitando as coisas que podem vir a compor essas “tapeçarias” ou “miscelâneas”⁷⁵ no encontro do princípio. Podemos dizer que esse é o possível ecletismo vivenciado por Clemente, não sem um objetivo, mas direcionado ao ambiente teológico.

A concepção de que a filosofia pode ser amplamente utilizada é expressa por Clemente numa metáfora: a metáfora da noz. Diz ele, que algumas almas crescem ao ocupar-se da filosofia grega, mas tal como as nozes, nem tudo nelas são comestíveis. Aproveita-se o fruto interno e descarta-se sua casca⁷⁶. Epicuro, dentre outros filósofos gregos, é digno de ser empregado naquilo em que é assertivo quanto à *gnosis*.

[Recebido em novembro/2019; Aceito em janeiro/2020]

REFERÊNCIAS

- JOURDAN, Fabienne. *Orphée et les Chrétiens*. Paris: Les Belles Lettres, 2011 (t.1: Orphée, du repoussoir au préfigurateur du Christ; t.2: Pourquoi Orphée?).
- GIGANDET, Alain; MOREL, Pierre-Marie. *Lire Épicure et les épicuriens*. Paris: PUF, 2007.
- HÄGG, Henry Fiskå. *Clement of Alexandria and the beginnings of Christian apophaticism*. Oxford: Oxford University Press, 2006. (Oxford Early Christian Studies).
- LILLA, Salvatore R. C. *Clement of Alexandria: a study in christian platonism and gnosticism*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2005.
- MÉHAT, André. *Études sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*. Paris: Seuil, 1966.
- OSBORN, Eric. *Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- DESSI, Antonino. Elementi Epicurei in Clemente Alessandrino - alcune considerazioni, *Athenaeum*, n. 70. Pavia, 1982, pp. 402-435.

⁷⁵ Os termos “tapeçarias” ou “miscelâneas” são os que comumente traduzem o título da obra do Alexandrino, *Stromateis*.

⁷⁶ Cf. *Str.* I, 7, 3