

ESTOICISMO E HELENIZAÇÃO DO CRISTIANISMO

Selvino José Assmann

Embora seja discutível apresentar uma relação de causalidade entre dois universos mentais e dois acontecimentos históricos, sucessivos ou não cronologicamente, é conveniente, talvez até necessário, para se compreender uma doutrina como o estoicismo, que se tenham em conta o momento e a circunstância em que a mesma foi formulada. Isso ocorre mais ou menos concomitantemente com a introdução de uma religião oriental, o cristianismo, na civilização greco-romana. Não se pretende aqui discutir toda a filosofia estoíca, em sua lógica, física e ética, nem descrever e distinguir os diferentes estoicismos, desde aquele ateniense de Zenão, no século IV a.C., até o romano, de Epíteto, Cícero, Sêneca e Marco Aurélio, por volta do séc. III d.C. Nem é propósito privilegiar a influência que as filosofias helenistas exerceram sobre o cristianismo, em vez de ressaltar, como se poderia, as mudanças sofridas pelo estoicismo romano com o avanço do pensamento cristão. Seguramente houve ambas as relações de causalidade, embora seja mais comum falar-se apenas da primeira.

De qualquer forma que se vejam o estoicismo e a doutrina religiosa do cristianismo nascente, é impossível silenciar acerca das semelhanças entre eles. E isso é útil não só para entendermos melhor o importante fenômeno da expansão do cristianismo, e não de outras religiões orientais, mas também para percebermos que o cristianismo que conhecemos deve ser analisado também como forma de pensar e viver oriental que se expandiu mediante a adoção de elementos da cultura clássica antiga. E isso tem a ver com o debate, tão comum entre nós, a respeito do uso de Platão e Aristóteles pelo cristianismo e, depois, pelo pensamento moderno, esquecendo-nos, equivocada e frequentemente, de que já os estóicos atenienses posicionaram-se, nalguns aspectos, como ruptura com a Academia e com o Liceu, e que exatamente naquilo em que os estóicos rompem com a filosofia anterior se aproximam de elementos doutrinários do cristianismo e também de aspectos do pensamento moderno.

Para que se situem melhor as relações entre estoicismo e cristianismo, devemos considerar igualmente que é um equívoco identificar o cristianismo dos primeiros séculos com uma doutrina unitária e sólida. Sabe-se que há uma luta entre aqueles que pretendem mantê-lo vinculado à tradição oriental, não dualista, mas monista, como era a cultura semita - e os fundadores da Escola do Pórtico, Zenão e Crisipo, têm formação semita - e os que procuram, talvez com o objetivo de divulgar mais rápida e eficazmente a religião, "encarná-la", revesti-la com a linguagem greco-romana. Assim, mesmo nos escritos vétero - e neotestamentários - observam-se maneiras de ver diversas, e neste caso são decisivas, por exemplo, as distinções entre os quatro evangelhos ou entre os escritos do apóstolo, filo-grego e semita, Paulo de Tarso. Podemos sustentar, de forma geral, que é com Paulo que se dá a passagem do cristianismo orientalizado para aquele helenizado, e que no embate, às vezes áspero e nunca tranquilo, entre os primeiros teólogos, acaba vencendo o cristianismo helenizado, sucessiva

base da cultura medieval. A obra de Paulo de Tarso serve de paradigma para toda a tradição posterior. Nela verificamos o conflito entre os cristãos que buscam munir uma doutrina da salvação de um equipamento especulativo, a fim de construir uma teologia dogmática, sem recear recorrer ao pensamento de Platão e, mais tarde, ao de Aristóteles, e os que desconfiam de qualquer elemento da filosofia “pagã”. É conhecido o discurso do apóstolo aos atenienses no Areópago, hoje inscrito em pedra ao sopé do Partenon, e que nos remete diretamente a conceitos estoicos. Nele - os *Atos dos Apóstolos* referem-se explicitamente à discussão de Paulo com “filósofos epicureus e estoicos” - para apresentar a nova religião, o pregador usa de todos os recursos para mostrá-la não como ruptura, mas como complemento e acabamento da teologia grega: Deus é apresentado como o “deus desconhecido”, cujo único templo é o universo, da mesma forma como, para os estoicos, o *logos* habita o universo. Contudo, o intento de convencer os atenienses redundou em fracasso. Por isso, a seguir, Paulo muda radicalmente de discurso: “Destruirei a sabedoria dos sábios e aniquilarei a inteligência dos inteligentes... Porventura não tornou Deus louca a sabedoria deste mundo?... os judeus pedem sinal, e os gregos buscam sabedoria. Mas nós pregamos a Cristo crucificado, que é escândalo para os judeus e loucura para os gregos” (1 Cor. 1, 19-23). Pode-se verificar, portanto, que há, nos textos de Paulo, duas atitudes, mas sempre tendo em conta a cultura vigente em Atenas, assim como, depois, haverá quem lute para implantar o cristianismo apoiando-se na tradição estoica (e não naquela epicurista ou cética), ou rejeitando totalmente qualquer elemento da cultura greco-romana.

Se quisermos ainda observar a convergência entre os estoicos e os cristãos, comparem-se os seguintes escritos do imperador Marco Aurélio e do mesmo apóstolo. O primeiro escreve, por exemplo: “Um é o mundo que todas as coisas compõem; uma a lei, uma a razão comum a todos os

seres inteligentes; una a verdade...” (VII, IX, 2). E Paulo ensina aos efésios: “um só corpo e um só espírito; ... uma só esperança...; um só senhor, uma só fé, um só batismo; um só Deus e pai de todos, que está acima de tudo, por todos e em todos” (Ef. 4, 4-6). Contudo, apesar das semelhanças, a razão da unidade defendida é bem distinta: para os estóicos, é a idéia de uma comunidade de essência para todos os seres; para o cristão, é a filiação de Deus, constituindo um “corpo místico”. Além disso, há semelhanças no modo de proceder para se apresentarem as doutrinas: é o caso da diatribe cínico-estóica (discurso popular baseado em procedimentos estereotipados) e é o caso da alegoria, usada pelos filósofos, e da parábola, presente nos textos bíblicos. Por outro lado, alguns Padres da Igreja retomam quase literalmente textos estóicos quando formulam a ética cristã. É o caso do *Pedagogo* de Clemente de Alexandria (150-215 d.C.) que repete passagens do estóico Musônio Rufo. Mais explícito é outro pensador cristão importante, São Justino (séc. II d.C.): “os estóicos - declara ele - estabeleceram, em moral, princípios justos; os poetas também expressaram alguns, pois a semente do Verbo é inata em todo o gênero humano” (*II Apologia*, 8, 1). No caso, além de se reconhecer o valor dos estóicos, inclusive se usa sua linguagem: “semente inata do Verbo” é o *logos spermatikós*, fórmula estóica utilizada para expressar a ação imanente do *logos* divino no universo e na razão de cada ser humano (A respeito desta relação, vale a pena ler J. PÉPIN, J. FESTUGIÈRE, sem esquecer uma obra consagrada como a de J. QUASTEN, *Patrologia*).

DA “POLIS” PARA A “COSMOPOLIS”

Na tentativa de compor um quadro das relações entre a filosofia estóica e o cristianismo nos primeiros séculos da era cristã, devemos ter presentes alguns aspectos mais gerais, a saber, algumas características da filosofia helenista,

que podemos entender como conjunto diversificado de respostas aos problemas do tempo, dadas pelos epicureus, céticos e estoicos. Isso é interessante para se compreender a doutrina estoica como contraposição à postura epicurista e cética e para se perceber que os cristãos, apoiando-se no estoicismo, têm em vista, ao mesmo tempo, a crítica ao hedonismo e materialismo epicureu.

É comum afirmar-se que a filosofia nasceu com a *polis*. o pensamento racional formou-se - declara um especialista como Vernant - não tanto no comércio dos homens com as coisas, quanto na preocupação com as relações dos homens entre si. Por outras palavras, a filosofia nasce enquanto é feita por homens livres; a reflexão é privilégio destes, e neles razão e exercício de cidadania são correlatos. Sendo a filosofia, portanto, filha da cidade, filha dos homens que se preocupam em refletir metodicamente sobre as ações inter-humanas, e não sobre a ação relativa à natureza biológica, o sábio é o político, e a razão é, em suma, razão política; os problemas só poderão ser resolvidos politicamente, assim como - e Aristóteles explicita-o bem - a felicidade é precipuamente política. Todos sabemos também que a expectativa, expressa por Platão, de que se resolveriam os problemas de Atenas pela filosofia e pela ação prática do filósofo, ficou frustrada, fazendo com que, aos poucos, em Platão mesmo e noutros filósofos, a filosofia se distanciasse do exercício da cidadania e se refugiasse gradualmente na contemplação. É o germe da separação entre a existência livre (= política) e o saber, entre a atividade política e o trabalho intelectual. Tal separação ocorre com a crise de Atenas como *polis*, crise solucionada com a derrocada definitiva da autonomia das *poleis* pela instituição do *imperium* com Felipe da Macedônia e sobretudo com o discípulo de Aristóteles, Alexandre. A partir daí, gregos e orientais ("bárbaros") passam a conviver sob o mesmo governo geral. Acabaram-se as cidades-estado, fundamentos da filosofia como razão política, e rompeu-se o vínculo estreito entre os filósofos e a liberdade política.

A cultura grega espalha-se, tornando-se patrimônio comum a todos os habitantes próximos ao Mediterrâneo, ao mesmo tempo em que surgem novos centros de atividade científica e filosófica, como Alexandria, e outra postura floresce: enfatiza-se a especialização no trabalho intelectual, cinde-se o filósofo do cientista (astrônomo, geômetra...), ganha fôlego o saber pelo saber (= erudito), e tudo isso equivale a um novo rumo no conhecimento racional. O universo político deixa de ser central, e o sábio torna-se mais quem se pronuncia acerca da realização individual, e não sobre a cidade ou a comunidade como um todo. Em suma, a filosofia já não é feita com o objetivo platônico do filósofo-rei, mas com a perspectiva de aprimorar interiormente o ser humano. Interessa em primeiro lugar a vida individual, e não a vida pública. A tarefa filosófica consiste em contribuir para a libertação dos indivíduos com relação a qualquer escravidão externa. Por isso usam-se termos negativos: *a-taraxia* (não perturbabilidade), *a-praxia* (não atividade), *a-patia* (não paixão). A vida pública deve estar a serviço do indivíduo, e não o contrário. Por outras palavras, já não é possível esperar a solução, a felicidade, através da política. Poderíamos afirmar que se trata do início da visão pejorativa da política, continuada em toda a tradição cristã (por exemplo, Sto. Agostinho) e moderna (Maquiavel e todo jusnaturalismo moderno, com exceção, talvez, de Rousseau). Esta separação entre ética e política deve-se também à impossibilidade cada vez maior de interferir junto aos governantes ou de participar das decisões. Estas últimas tornam-se cada vez mais inconfiáveis e secretas (*arcana imperii*). Se, por conseguinte, para Platão e Aristóteles, o público é o lugar da liberdade, e o privado é o âmbito pré-político e pré-ético, âmbito da diferença e da dependência (entre livres e escravos, entre homens e mulheres, entre adultos e crianças), para os helenistas é o privado o terreno da ética e da felicidade. É neste sentido que o helenismo é principalmente uma ética, separada, em geral, de qualquer preocupação direta com a política, âmbito

de perturbabilidade, de atividade, de paixão. Procura-se antes de tudo o bem individual (como pode o indivíduo viver bem no vasto império?), a serenidade interior independente das circunstâncias. A filosofia adquire um caráter existencial: de que adianta uma filosofia que não cura alguma doença da alma? - pergunta Epicuro. Para alcançar a serenidade interior, epicureus e estóicos partem da concepção de um universo racional. Por isso, a ciência é a base da construção moral; o conhecimento da natureza, a física, é o alicerce da racionalidade no comportamento. Para os estóicos, “viver segundo a natureza” (*vivere secundum naturam*) é viver segundo a razão, o *logos*, que é tudo em todos.

As filosofias do helenismo caracterizam-se, pois, pela fusão entre gregos e não-gregos, formando-se uma mentalidade ecumênica (*ekuméne* = comunidade humana universal), para além das diferenças e auto-suficiências das raças e das culturas locais. Com isso fundem-se elementos antes distintos em Platão e Aristóteles, e mesclam-se formas de vida e de pensar “civilizadas” e “bárbaras”. Pense-se, por exemplo, nas doutrinas religiosas. A unicidade de governo destrói a diversidade e multiplicidade de deuses, os de cada *polis*, e conduz à veneração do *cosmos* na sua inteireza, e invadido por uma força divina manifestada nos astros. Para além de livres e escravos e de gregos e bárbaros, estabelece-se uma comunidade natural, que é, ao mesmo tempo, unidade religiosa.

Assim, nascem contemporaneamente o indivíduo e o cosmopolita. O ser humano já não é o ser da cidade (o ateniense já não é de Atenas...), mas um cidadão do mundo. E, como tal, eis um novo dogma que se anuncia: todos os homens são iguais, irmãos, pois todos estão sob o mesmo *logos*, e isso - insista-se - nasce antes do cristianismo, embora depois se fortaleça com ele, com outra fundamentação. Esta é a matriz - helenista e cristã - da igualdade moderna.

Em fragmento da obra de Zenão, *A República*, pode-se ler o seguinte: “A humanidade, já não dividida em nações, cidades, burgos; mas todos os homens considerados

conacionais e concidadãos: uma só sociedade, como um só mundo; todos os povos constituem um só rebanho, que se apascenta no mesmo campo”. E - continua o texto - “isso é justo por natureza, não por convenção... O sumo bem consiste em viver conforme a natureza; e este é, pois, uma só coisa com a vida virtuosa, dado que a natureza nos guia, ela mesma, para a virtude” (apud Umberto CERRONI, *Il pensiero politico*, p. 123 - a tradução é nossa). De maneira similar, Plutarco pôde escrever depois: “Esta famosa República de Zenão, fundador da escola estoica, está centrada neste único ponto; é para este discurso, já lido, que Alexandre forneceu a matéria, com a obra por ele realizada” (ibid.). Também Cícero contribui para o estabelecimento da supremacia da *cosmopolis* (*imperium romanum*) sobre a *polis* (onde de fato se vive): em primeiro lugar se é um ser do grande universo, e este é o lugar onde todos podem e devem ser indivíduos; por outras palavras, o público, o político, em cada situação, passa a ser visto como impecilho para a vida individual e, por isso, é no privado, dentro da *cosmopolis*, que se pode ser humano. A este respeito, recorde-se aqui que foi neste período em Roma que se inicia a construção de um direito privado.

Para esclarecer ainda melhor a mudança efetuada com o helenismo e o cristianismo no que tange à separação entre ética e política e à atribuição de um caráter negativo à política - certamente mais forte no epicurismo do que no estoicismo - convém recordar a tradução cristã e medieval do *zoon politikón* aristotélico. Originariamente, este não tanto representa um modo de definir o político, mas o ser humano, assim que a vida “política” expressava ao mesmo tempo a vida associada, a vida em *koinonia*. O termo “social” é latino, e foi Tomás de Aquino (1225-1274) que traduziu “*zoon politikón*” por “*animal sociale*”. Contudo, o sentido mudou: o homem já não é um *animal politicum* no sentido clássico, mas um animal social enquanto universal. Retoma-se à idéia estoica do homem que perdeu a *polis*, e que tenta e precisa viver na *cosmopolis*. Quando o Aquinate

se refere ao *animal sociale* não defende, como Aristóteles, que a única maneira de agir bem e de ser feliz se realiza na *polis* (cf. SARTORI, pp. 158 ss).

Em suma, a *polis* deixa de ser o ideal. O novo ideal é a felicidade do indivíduo, que não reside na capacidade de dominar os outros (são poucos e afastados os governantes), mas de dominar a si mesmo. Daí a cisão entre o ideal moral e o político. A causa da infelicidade é o mundo exterior, urgindo, pois, recolher-se em si. A felicidade possibilita-se por obra de cada um. Não é gratuita, por conseguinte, a referência ao estóico quando Kant delinea o ideal do homem autônomo da *Aufklärung*, e nem a denúncia de Rousseau de que a cidadania (= pertença a um determinada povo) é um limite, que prejudica a realização da humanidade. De fato, a idéia moderna do direito natural encontra origem na idéia de humanidade, enquanto cosmopolitismo, dos estóicos; e também na modernidade, como no estoicismo, se procura conciliar este universalismo com a afirmação do indivíduo, separando-se e hierarquizando-se o público e o privado. O “tu deves” kantiano mereceu inclusive, por parte do autor, reconhecimento de paternidade no estoicismo.

Lembre-se o que diz o estóico Panécio, parecendo antecipar o dogma do direito natural do homem à liberdade (*ius gentium*), ou a negação de que haja o escravo por natureza (contra Aristóteles) e, ao mesmo tempo, o reconhecimento de que o ser humano está para além da sua comunidade política local: “Eu sou livre - diz Panécio - porque, no que penso e sinto, nenhum patrão, nenhum imperador pode de algum modo interferir” (apud POHLENZ, p. 758). A força moral e a autonomia humana constituem os alicerces da moral estóica, cimentados por um *logos* que se manifesta como *humanitas*, idéia tão cara, depois, à Renascença.

Importante é salientar, porém, que houve com o cristianismo uma desdivinização do mundo. Se o estoicismo introduz e desenvolve sistematicamente a doutrina da di-

vindade única, absoluta e providencial, numa interpretação teleológica do mundo, este ideal só se encontra parcialmente presente no cristianismo. Para este, o mundo não é divino no mesmo sentido, pois é criatura de um Deus, fim único e absoluto, mas separado do mundo. A este propósito entenda-se a insistência de Agostinho em marcar as fronteiras entre o sagrado e o profano, entre as “duas cidades”. Portanto, apesar das semelhanças, ressaltem-se igualmente as diferenças entre cristianismo e estoicismo.

De qualquer forma, são válidas as palavras do especialista Festugière, referindo-se à destruição das cidades-estado e ao conseqüente rumo tomado pelo pensamento filosófico antigo: “são as conquistas de Alexandre que prepararam o sucesso (da religião do mundo) na Grécia e no Oriente helenizado. É interessante verificar como tudo se resolve neste último terço do IV século (a. C.), do qual se pode, de fato, dizer que assinalou uma encruzilhada decisiva na história do pensamento humano” (apud ADORNO, *Storia della filosofia*, I, p. 204).

ÉTICA ESTÓICA E CONSTITUIÇÃO DO INDIVÍDUO

Depois de assinalarmos a importância do helenismo em geral e do estoicismo em especial na construção de novos conceitos, como o de humanidade, e na definição do pensamento cristão, voltemos, para discutir melhor o tema, a analisar a constituição da idéia de indivíduo no contexto da ética estóica.

Foucault insiste, em sua instigante *História da Sexualidade*, em mostrar como o “cuidado de si” nasceu na Grécia e em Roma e como o ser humano passa a ser definido tendo como tarefa obrigatória ocupar-se de si para tornar-se livre. Conforme já dissemos, o fato de os governantes estarem longe aumentou a dificuldade de participar da vida pública. Nesta circunstância, os indivíduos sentiram-se impelidos a viver percebendo que cabia a cada um encontrar o caminho para a felicidade. É óbvio que, por isso, o cui-

dado de si diminuiu o tempo disponível para participar da atividade política. Tudo isso contribuiu para que, na rede das relações sociais, no exercício do poder, se enfatizassem mais e mais o domínio de si e a busca da independência em relação aos acontecimentos exteriores. Não se quer com isso dizer que no caso dos estóicos - ao contrário do que ocorreu com os epicureus - isso significasse um abandono puro e simples da atividade pública, e sim diminuição da mesma e a mudança do seu significado. O público deve estar a serviço do indivíduo - repitamo-lo. Para Foucault, não se pode exagerar a afirmação de que o indivíduo se constitui por causa da derrocada das cidades-estado: mais do que da anulação da atividade política, constituiu-se a "organização de um espaço complexo" (v. III, p. 89). Os focos do poder se multiplicam, os conflitos aumentam, e o equilíbrio é obtido com "transações variadas". Assim, não se trata tanto de uma ética formulada a partir da decadência e da frustração com a política, quanto de uma ética que se modifica com as mudanças nas relações consigo e com os outros seres humanos. "Enquanto a ética antiga implicava uma articulação bem estreita entre o poder de si e o poder sobre os outros e, portanto, devia referir-se a uma estética da vida em conformidade com o *status*, as novas regras do jogo político tornam mais difícil a definição das relações entre o que se é, o que se pode fazer e o que se é obrigado a realizar; a constituição de si - continua Foucault - enquanto sujeito ético de suas próprias ações se torna mais problemático" (p. 91).

Com tal problematização da atividade política, que se configurou também como retraimento, são os indivíduos que devem decidir se vão ou não participar da vida política (contra Aristóteles que apresentava o *bíos politikós* como exigência inderrogável da natureza humana livre). E se alguém for governar, por sua opção ou por delegação, deve fazê-lo guiando-se pela própria razão: só quem sabe dirigir a si, saberá dirigir bem aos outros. A lei é a da razão, inscrita no interior do indivíduo, mais do que a lei escrita. Por

consequente, na ética vale como primeiro o princípio da superioridade sobre si mesmo, e não sobre os outros. E em função desta lógica, aos poucos vai-se construindo a interdição, a legislação e, mais especificamente, a criminalização de certas atividades, como a que diz respeito ao comportamento sexual. Os estóicos, por exemplo, são contrários às relações sexuais extra-conjugais, e consolidam o propósito de que a atividade sexual tenha como finalidade exclusiva a procriação. Qualquer prazer, neste contexto, seria condescender com aquilo que impede o domínio de si, com a paixão, inimiga da razão. *Vivere secundum naturam* significa realizar, com esforço individual, um princípio universal. É a capacidade de dominar a si que distingue o sábio do estúpido, segundo o estoicismo. Seguir os ditames da paixão equivale à falta de razão; errar é deixar-se tomar (*patire*), ser sujeitado, por representações sem ordem. Paixão é desobediência à razão, e virtude é vitória sobre a paixão. Portanto, o que distingue o sábio do escravo (um “doente mental”) é exclusivamente isso: viver segundo a razão ou viver segundo a paixão.

Antes de concluir nossa análise, vale a pena chamar a atenção para outro aspecto, sobretudo tendo em conta que, geralmente, se atribui ao cristianismo a fundação da idéia segundo a qual todo prazer dos sentidos é um mal. Também é comum sustentar que as raízes desta visão maniqueísta estariam em Platão, onde o cristão teria se inspirado, como no caso de Sto. Agostinho. Poucas vezes no senso comum acadêmico são reconhecidos os equívocos deste tipo de avaliação.

Em primeiro lugar, importa dizer que é ambíguo, se não inaceitável, atribuir a origem da visão anti-prazer a Platão. Tanto em Platão, quanto em Aristóteles e, sem dúvida, em Epicuro, o prazer é bom em si. Desejar o prazer, para Aristóteles, equivale a desejar a vida (cf. *Ética a Nicômaco*, X, 1, 1157 a10-20). E por isso a vida boa, virtuosa, se confunde com a vida agradável, prazerosa. Para Platão, existe, sim, uma superioridade do prazer (*hedoné*)

espiritual sobre o sensível, mas nunca um mal em si no prazer dos sentidos. Há, pois, uma hierarquia nos prazeres. Nem sequer Epicuro - vale insistir - defende o prazer a qualquer custo, enquanto reafirma, em linhas gerais, o conceito de vida boa como vida agradável, de Aristóteles. O que, para estes autores, transforma o prazer em mal é a dor que pode acompanhá-lo, mas nunca o prazer em si.

Donde, pois, provém o dualismo, que se tornará parte da moral cristã, se não se origina de Platão e Aristóteles, nem do próprio cristianismo?

Foram os estóicos os primeiros que não viram no prazer uma significação moral e, mais ainda, viram nele um mal. Sob este aspecto, os estóicos se contrapõem à doutrina de Epicuro. E isso ocorreu sobretudo entre os séculos III e I a. C., quando se insistiu em que todos os estados desprovidos de valor ético (vigor físico, saúde, riqueza) não constituem nem bem nem mal moral em si. A vida agradável (sensação de bem-estar) não acompanha em si a vida virtuosa, que é fruto exclusivo da obediência à lei, e esta muitas vezes vai trazer-nos a dor, e não o prazer. O prazer, por isso, não pode ser o critério de bem. *Eudaimonia*, para os estóicos, não é, pois, vida agradável; por isso a dor não é má moralmente; esta pode até indicar um bem, se suportada naturalmente, racionalmente. Aqui, sim, encontramos semelhanças entre a doutrina da cruz e o estoicismo. Lebrun diz enfaticamente, referindo-se à “neutralização do prazer”, à destruição do “axioma do prazer”, que foi o estoicismo que operou esta revolução ética: “Operou uma mutação axiológica que a palavra *rigorismo* ainda seria fraca demais para dar uma idéia aproximada. Os estóicos marcaram uma tal ruptura no curso do pensamento ético que, para eles, Platão e Epicuro tornam-se, no final das contas, comparsas, pois, apesar da imensa distância que os separa, eles falam ainda do interior de um mesmo sistema de valores” (LEBRUN, p. 85). Não se trata de os estóicos abominarem a vida agradável, mas de rejeitarem que, ao se falar dela, se possa pensar em bem moral, em virtude.

Quando, portanto, se quer a virtude, torna-se coerente para o estóico rejeitar o prazer como critério moral, como sinal de virtude. Este parece também o sentido da observação de Kant, quando se refere à “vitória do Pórtico”, na *Crítica da Razão Prática*, vitória que, pelo visto, se consolidou com o cristianismo. O menosprezo pelo corpo e por tudo que lhe dizia respeito já está evidenciado, por exemplo, em Cícero e Sêneca, que traduzem *hedoné* por *voluptas*, apresentando a esta como “infame e suspeita” (Cícero), como o que “se esconde e procura as trevas . . . é mole, não tem força, é úmido de vinhos e perfumes . . . embalsamado com unguentos como um cadáver” (SÊNECA, apud LEBRUN, p. 67).

Finalizando, podemos declarar que é equivocado atribuir ao cristianismo tudo o que se lhe costuma atribuir, e que parcela de sua doutrina é originária do pensamento pré-cristão, sobretudo do estoicismo, embora seja equivocado também ver no cristianismo apenas uma continuidade da cultura anterior. O que dissemos, se não serve para esclarecer suficientemente todos os aspectos de um debate importante, pode convidar-nos a sermos mais sensatos e rigorosos em determinadas afirmações, evitando assim que, em nome da luta contra qualquer visão reducionista ou maniqueista, se caia no buraco ao lado, no do erro de avaliação historiográfica, buraco que, às vezes, não é menos fundo e perigoso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BRUN, Jean. *O Estoicismo*. Lisboa, Edições 70, 1986.
2. EPICURO. *Antologia de textos* . . . MARCO AURÉLIO. *Meditações*. 2. ed. S. Paulo, Abril Cultural, 1980 (Col. Os Pensadores).
3. FARRINGTON, Benjamin. *Scienza e politica nel mondo antico*. Trad. ital. 2. ed. Milano, Feltrinelli, 1977.
4. FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*. T. 3: *O cuidado de si*. Rio de Janeiro, Graal, 1985.
5. LEBRUN, Gerard. Neutralização do prazer. In: NOVAES, Adauto (org.). *O desejo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990, pp. 67-89.

6. PÉPIN, Jean. Helenismo e cristianismo. In: CHATELÊT, François. *História da Filosofia*. Vol. 2. Rio de Janeiro, Zahar, 1974, pp. 15-54.
7. POHLENZ, Max. *Luomo greco*. Trad. ital. Firenze, La Nuova Italia, 1976.
8. QUAISTEN, Johannes. *Patrologia*. 2 vols. Trad. esp. Madrid, BAC, 1968.
9. SARTORI, Giovanni. *A política*. Brasília, Edit. UnB, 1981.
10. VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*. Brasília, Edit. UNB, 1979.