

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 3 • N.º 5 • MARÇO 94

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA - *Retórica, Hermenêutica e Filosofia*

MARINA RAMOS THEMUDO - *Ao Princípio era a Acção? Observações acerca das notas 611-660 das Philosophische Untersuchungen de Ludwig Wittgenstein*

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO F. SILVA - *Retórica e Apropriação na Hermenêutica de Gadamer*

BEN SCHOMAKERS - *The Blindness of Contemplation. On thinking according to Aristotle*

AMÉRICO LOPES DA SILVA - *Reencontro com Albert Camus*

ANTÓNIO MANUEL MARTINS - *Wallace e a Lógica da Descoberta científica em Galileu. A propósito da edição recente dos Tratados Lógicos de Galileu*

RECENSÕES

Eusebius, Christianity & Judaism. Edited by Harold W. ATTRIDGE & Gohei HATA (Studia Post-Biblica 42), E. J. Brill, Leida - Nova Iorque - Colónia, 1992, 802 p.

O palestino Eusébio de Cesareia (c. 265 - c. 339/40) — não confundir com o homónimo E. C. na Capadócia — tem lugar na filosofia por várias razões. Discípulo de Panfilo, o mais erudito dos alunos de Orígenes, Eusébio é autor de uma extensa obra (talvez tão profunda quanto a de Orígenes) versando a historiografia, a exegese, a filologia, a teologia ou a apologética. Ela proporcionou-lhe, no seu contexto histórico-cultural particular, dar eco a um conjunto de problemáticas determinantes de alguns aspectos nucleares da história do pensamento Ocidental. Já neste lugar tivemos a oportunidade de referir a importância que atribuímos aos primeiros séculos do Cristianismo, no que estes representam em termos de momento privilegiado para uma conjugação de duas culturas distantes das quais ainda somos herdeiros (cf. *Rev. Fil. de Coimbra*, 1, 1992, 193). De facto, para além de Eusébio ser uma fonte de informação histórica, o seu envolvimento na polémica da definição do "homoousios"; a sua concepção historiográfica (desenvolvida na *Preparação Evangélica* e na *Demonstração Evangélica*); a sua posição exegética intermédia, de constituição origenista (entre o modelo alexandrino e antioqueno); ou as suas concepções teológicas permeadas de algum arianismo (embora nunca tenha chegado a defender que o Filho fora criado a partir do nada, E. C. seguiu uma concepção hierárquica da Trindade, negando a igualdade, em dignidade, entre o Pai e o Filho), impedem-nos de ignorar o seu legado para a incoação da cultura filosófica de raiz cristã que ainda hoje nos informa.

É precisamente aos vários aspectos da obra e do pensamento de E. C., no que diz respeito à definição das origens do Cristianismo e do seu crescimento e expansão, às relações com o Gnosticismo e com o Judaísmo, ao contributo do autor enquanto apologeta e exegeta, e às relações de Eusébio com o Império, bem como o seu legado, em geral, que esta obra colectiva se dedica de forma oportuna e bastante completa. Os seus dois editores (que fazem um útil 'status quaestionis' a p. 27-49) congregaram em torno de si trinta colaboradores (canadianos, norte-americanos e japoneses), com formação académica variada (histórica, teológica, filosófica e filológica) que de uma forma mais ou menos sistemática vêm, ao longo dos anos, estudado E. C.

O produto desta associação (cujo historial é feito pelos editores a p. 15-17), necessariamente irregular, concretiza-se nos trinta estudos publicados, numa bibliografia selecta (com títulos que vão de 1808 a 1990), num índice literário e um outro, temático e onomástico, bastante úteis e pormenorizados. A bibliografia de E. C. é também estudada (p. 33-39). Anote-se, porém, na bibliografia selecta (e sem querermos ser exaustivo) algumas omissões, que reputamos importantes: A. Weber, 1964: *Arché. Ein Beitrag zur*

Christologie des Eusebius von Cesarea, Roma; C. Curti, 1973; in *Augustinianum* 13, 483-506; E. Places, 1982; *Eusèbe de Cesarée Commentateur: Platonisme et écriture sainte*, Paris; M. Simonetti, 1983; in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 19, 1-44; B. H. Warmington, 1985; in *Studia Patristica* 23, 93-8; F. S. Thielman 1987; in *Vigiliae Christianae* 41, 226-37; P. W. L. Walker, 1990; *Holy City, Holy Places? Christian attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford; etc.

É, evidentemente, impossível dar aqui conta da totalidade dos estudos reunidos. Nem isso, aliás, se pode pedir a uma Revista consagrada à filosofia. Começaremos por referenciar alguns dos capítulos que mais directamente nos tocaram ou que à nossa disciplina dizem respeito. Estão neste caso, primeiro, os contributos dedicados ao Gnosticismo (designadamente o de Birger A. Pearson, especialista nessa área, p. 291 e sg). Depois, os contributos tão interessantes que estudam E. C. como exegeta — os de E. Ulrich ("The Old Testament of Eusebius: The Heritage of Origen"), de W. Mizugaki ("‘Spirit’ and ‘Search’: The Basis of Biblical Hermeneutics in Origen's *On First Principles*") e de M. J. Hollerich ("Eusebius as a Polemical Interpreter of Scripture") —. Em todo o caso, preferimos voltar a nossa atenção para os seguintes domínios: o origenismo de E. C. (que Ch. Kannengiesser tratou a p. 435 - 66); o carácter apologético da *Hist. Eccl.*, por A. J. Droge (p. 492-502); e o contributo de G. F. Chesnut, que tem para nós, talvez, o particular interesse de examinar o legado de E. C. em Orósio, presbítero hispânico do século v. (Anotar-se também uma referência, a p. 691, à cronologia de Hidácio, *Chronique*, ed. Cerf, Paris, 1974).

B. A. Pearson oferece-nos um panorama acabado de como o gnosticismo é hoje entendido, em particular após as descobertas recentes de textos gnósticos coptas e de Nag Hammadi. Depois de referir o modo como E. C. emprega o termo "gnostikós", examina as referências por ele feitas a autores que hoje consideramos gnósticos, mas que, seguindo Ireneu e Justino Mártir, Eusébio colocava antes sob o tópico genérico ou da heresia ou da "pseudonímou gnoseos", e conclui de uma forma assaz crítica quanto ao valor de E. C. como autor documental ou fonte histórica do movimento. Com efeito, as descobertas arqueológicas de textos intimamente ligados aos gnósticos permitem-nos hoje em dia pôr de parte o testemunho dos autores cristãos se quisermos uma informação mais despreconceituada sobre aqueles movimentos, sendo o seu testemunho apenas relevante para nos apercebermos do modo como o cristianismo e os seus intelectuais os viam. Ficámos convicto que esta alteração representará sem dúvida algo mais do que uma mera mudança de perspectiva.

O patrólogo Charles Kannengiesser investigou a inserção intelectual de Eusébio na tradição de Orígenes, destacando em particular o paralelismo existente entre o criticismo bíblico de Orígenes e a primeira obra historiográfica de E. C. Trata-se, portanto, de um contributo para a determinação dos três principais domínios em que essa herança se particulariza: a carreira de E. C. foi determinada pelo estudo de Orígenes; a sua preocupação apologética é, por isso, afim à que se descortina em Orígenes, quer nos métodos quer nas finalidades quer mesmo no auditório a que se destina; E. C. pretendeu ser um teólogo conservador de estirpe origenista. E, neste aspecto, o A. revelou-nos como a interpretação literal, predominante em E. C., se intersecta com a influência alegórica e tipológica, possibilitando assim que este nunca tivesse afastado da sua obra histórica uma percepção espiritual, tão nuclear num apologeta.

Das dimensões apologéticas da *História Eclesiástica* tratou precisamente Arthur J. Droge, especialista nesse sector e docente na University of Chicago Divinity School. Digamos, desde já, que o interesse de E. C. neste campo se relaciona com o facto de ser sua convicção que a verdade do cristianismo estava inextricavelmente ligada à história; nesta ordem de ideias, Eusébio afastar-se-á das ideias mais correntes sobre a história, em

particular as ligadas ao declínio da cultura, tendo aderido à tese do seu progresso. Estamos perante uma "cronosofia", tal como Krzysztof Pomian a caracterizou num estuendo contributo para a *Enciclopédia Einaudi*, se bem que, lamentavelmente, tenha ignorado o papel de Eusébio para essa topologia do tempo (cf. entre nós, o vol 29 da referida *Enciclopédia*, Lisboa, 1993). Droge começa por analisar o texto capital da HE (1. 2. 17-23) em que o processo histórico evolutivo nos aparece descrito pela primeira vez, para ser posteriormente desenvolvido na *Preparação Evangélica* (escrita entre 314 e 318, i. e., após a perseguição de Diocleciano). Mas o contributo deste estudioso tem sobretudo o mérito de haver precisado todo o carácter "revolucionário" (p. 499) da compreensão da história em E. C., facto que não pode ser elidido a crermos na resistência que qualquer mudança de paradigma necessariamente provoca. Destarte, ligando-a a um passado abraâmico ininterrupto, reescrevendo a história do paganismo e do judaísmo e a mais recente, a das heresias, E. C. acaba por nos aparecer como um criador ("inventor") da história, ou do seu uso ou aplicações, no sentido em que ela controla o presente, prediz o futuro e legitima a autoridade de uma nova e velha "nação" (ethnos), o Cristianismo, naturalmente. O autor não poderia ser mais claro (p. 687): "The paradigm for writing a long narrative history had already been firmly set for the Greco-Roman world by Herodotus and Thucydides in the fifth century BCE. History dealt with wars and battles, with generals and kings, with political machinations and coups. It always assumed that the human actors in the historical drama were at the mercy of a force called fate or fortune which was higher even than the gods. Eusebius broke the old molds, biblical as well as Greco-Roman, and thereby created not only a new paradigm of historiography, the 'ecclesiastical history', but broadened and liberated the perspectives of succeeding generations so that Christians could devise yet other paradigms, such as universal histories like that of Orosius (early fifth century), and Christian tribal or national histories like Jordanes' (sixth century) *History of the Goths* and Gregory of Tours' (ca. 540- 549) *Frankish History*". De facto, acrescentamos nós, a ideia bíblica de criação tinha necessariamente de produzir uma secularização na noção do tempo, paralela à produção de uma cronologia linearizante. Sempre o tempo se traduz em sinais, daí que, neste quadro, o autor destaque o seguinte (p. 691): "The multiple parallel columns of the earliest part of Eusebius' *Chronicle*, each column representing a major nation, converged by the end to only two columns: the Roman Empire and the Christian church. The Constantinian-Theodosian Christianized Roman Empire, the Gelasian theory of the two swords in the early Middle Ages, the medieval German 'Holy Roman Empire', the eleventh- and twelfth-century investiture controversy, and the United States Constitution's 'wall of separation between church and state' all flowed from that basic image of two parallel lines, interpreting their proper relationship in different ways". Talvez não seja desprovido de interesse, este ponto, uma vez que, chegando-nos do sul, a nossa época conhece como nunca a bárbarie que pode resultar da confusão de uma inexistente dissociação entre as esferas da Igreja e as do Estado. Este saber do tempo também patenteia o poder na história.

Continuando com o propósito que enunciámos acima, passamos à contribuição de G. F. Chesnut (Indiana University). Este autor reconsidera o legado historiográfico de E. C. nos historiadores eclesiásticos, romanos e bizantinos. Deixemos estes de parte (Filostórgio, Sócrates Escolástico, Sozomeno, Teodoreto de Ciro, Zacarias Retor), por óbvias razões. A *História Eclesiástica* foi dada a conhecer ao mundo latino pela tradução de Rufino (em 403), que foi porém editada com o acrescento de dois livros, que tratavam do período até Teodósio Magno (395). Ora, acontece que a influência do paradigma historiográfico eusébio nos aparece reformulada por Orósio, entre outros, aplicado a uma dimensão que, no caso do presbítero, pretendia ser universal. Vale a pena lembrar nesta

altura que a historiografia cristã se especificou fundamentalmente em torno dos seguintes pilares: a *Cidade de Deus* de Stº Agostinho (obra, entre nós ainda em curso de edição, na tradução de J. Dias Pereira), a *História contra os Pagãos* de Orósio, e a *História Tripartida* de Cassiodoro (c. 485- 580), que por sua vez combinava as contribuições dos já mencionados Sócrates, Sozomeno e Teodoreto. Por várias razões, ao compor a *Cidade de Deus* (entre 413 e 426), Agostinho não podia ignorar o legado eusébio. No entanto, estes dois autores têm, da história, concepções bastante dissonantes entre si, razão pela qual se pôde ver na *Cidade de Deus* um ataque à teologia da história desenvolvida por E. C. quer na *História Eclesiástica* quer na *Vida de Constantino*. Em concreto, o realismo antropológico de Agostinho (vejam-se a dinâmica das duas cidades e o realismo do pecado original) leva-o a desenvolver o que eu chamaria (em alternativa crítica à limitada leitura de Chesnut, que fala em termos de “a flat view of history”, p. 695) uma concepção dialéctica da história. Não sendo nem fatalista nem decadentista como a dos seus predecessores linguísticos Salústio e Tácito, nem progressista, como era a de E. C., a concepção de Agostinho poderia considerar-se como ingenuamente liberal. A *Cidade de Deus* surgiu também como um “manual de sobrevivência” (p. 696), tentando evitar que o mundo caísse na barbárie, o que, evidentemente, E. C. não via, ao crer numa Roma Eterna. Como lembra Chesnut (p. 693): “In the first edition of his *Ecclesiastical History* (before 303) Eusebius seems to have believed that the total Christianization of the Roman Empire would eventually be completed by the power of Christian preaching and Christian missionary zeal alone. No more was required of the Roman emperors than that they practice religious toleration and allow the Christians to evangelize. Probably even before the appearance of Constantine in 312, and certainly well before he was convinced that the emperor was a believing Christian (rather than just a sympathetic sun-worshipping ally), Eusebius saw as the end and goal of human history a humane, moral, highly civilized Roman regime, converted to Christianity by Christian teaching, and governing the entire inhabited world in peace”. É esta última concepção que o presbítero Orósio (e não Paulo, como entre nós ainda se diz) retoma. Apesar de ter privado com Agostinho e de haver (como ele mesmo nos diz, vd. p. 21 da trad. port.) sido por este impulsionado a escrever a *História*, no seu livro, tão popular, não se reconhece a concepção de Agostinho, no que ela tem de mais rico. Sabemos que no momento em que Orósio começa a escrever, o Hiponense havia apenas redigido os primeiros dez dos vinte e dois livros que comporiam a obra. Orósio conhecia assim apenas os prolegómenos da *Cidade de Deus*. Parece natural, portanto, que ele tivesse bebido do espírito eusébio durante o curto período que passou na Palestina (415- 16). É assim que, na linha de toda a tradição bizantina, ou seja, distintamente de Agostinho, o episódio da invasão e destruição de Roma por Alarico, nos aparece subestimado, e a teoria dos quatro reinos danielinos, embora ocidentalizada, é aceite na defesa de uma Pax Romana. Entre nós, o prefaciador da *História Contra os Pagãos* quis ver nesta diferença de cronosofias uma dupla perspectiva, teológica (Agostinho) e filosófica (a de Orósio). Nada mais equívoco porém. É que não só toda a cosmovisão eusébia é teológica como o próprio regime romano ou a Pax Romana são, de facto, a antecâmara do fim apocalíptico. O tom reconfortante com que a *História contra os Pagãos* termina não sinaliza qualquer deflação teológica, mas uma outra concepção teológica, certamente mais optimista no que toca à avaliação dos seus necessários fundamentos antropológicos. É que — e é esta a principal lição que se retira desta cisão entre o autor africano e o hispânico — não há concepção da história que não seja determinada pela imagem do humano, e hoje vale a pena lembrar isto, na nossa época abafada por milenarismos acéfalos. A concepção da história da humanidade reproduz a imagem que se faz da existência individual.

O estudo de Chesnut que recenseamos, ocupa-se ainda de Gregório de Tours, que se aproxima da teologia agustinista de uma forma que Orósio não soube fazer, de Otto de Freising (séc. XII), muito menos agustinista do que à primeira vista o título da sua obra o faria prever (*História das duas Cidades*). O capítulo termina com algumas explorações interessantes no que diz respeito à revivescência de algumas dimensões eusébricas, como a imagem do soldado de Cristo ou a do monarca cristão ou a temática da natureza da providência divina. Em relação a este último ponto, mais filosófico do que o anterior, o A. sublinha o esforço despendido por E. C. no ataque ao fatalismo pagão recorrendo, para tal, à definição técnica de "acaso" por Aristóteles (*Phys.* B 5. 197 a). A Providência aparece-nos aqui como o controle de Deus sobre os "acidentes" da História, designação que certos bizantinos (Sócrates Escolástico, Sozomeno e Evágrio Escolástico) preferiram traduzir em termos de "kairós", o momento oportuno. Mas também neste ponto Agostinho representa um outro modelo. Para o A. estão portanto em causa duas alternativas: a de Eusébio, para quem a Providência nos aparece em termos de manipulação divina de situações ocasionais que aparentemente entram em conflito por forma a produzir padrões de grande alcance histórico; e a de Agostinho, para quem a Providência é vista como um padrão construído a longo prazo segundo a forma determinística causa/efeito. Saber se esta alternativa, assim enunciada, pode colher, é o que o A. não discute, e outra coisa, não menos difícil, é saber se elas encontram equivalente acolhimento nos vários modelos historiográficos lembrados.

O relevo particular que demos ao estudo de Chesnut permite-nos ficar com uma ideia do elevado valor deste grosso volume. Com poucas excepções, quase todos os contributos reunidos representam o que de mais avançado há no quadro dos estudos eusébricos. Recomenda-se, por isso, esta obra, a todos (historiadores, filósofos e teólogos) interessados ou neste pensador e na variedade dos seus objectos mentais ou no período tão decisivo em que ele viveu. O conjunto destes estudos, pela solidez da erudição que os sustenta, permitir-nos-ão voltar ao passado de uma forma segura gizando a sua ultrapassagem. Sem estes relevantes contributos da história, a filosofia seria um cego delírio, mas se o filósofo não souber ultrapassá-la arrisca-se a tornar o seu discurso um puro vazio.

Para os interessados, a título de informação, não queremos acabar sem referir a existência, entre nós, da Associação Internacional de Estudos Patrísticos (com sede em Paris) cujo Correspondente para Portugal é actualmente o Dr. Alves de Sousa (cf. J. G. Freire, in *Theologica*, 18: 1985, 703).

Mário A. Santiago de Carvalho

BAXTER, Timothy M.S. *The Cratylus, Plato's critique of naming*. *Philosophia Antiqua* 58. (Leiden - New York - Köln: E. J. Brill, 1992).

O leitor dos diálogos platónicos deve estar preparado para as mais diversas supresas num género literário único na história do pensamento ocidental. A esta diferença pertence o facto de o texto platónico não nos fornecer imediatamente teses platónicas. Daí que quando falamos, genericamente, de uma filosofia da linguagem no *Crátilo* não estamos já a pensar numa reconstrução de uma filosofia da linguagem caracteristicamente platónica mas antes numa etapa anterior que deveria procurar reconstruir com a máxima coerência possível os fragmentos teóricos analisáveis no texto em apreço. A atribuição a este ou àquele domínio disciplinar é questão a reapreciar posteriormente. Isto não impede que se coloque logo de início a questão de saber qual é o tema central do diálogo. A resposta