

## O DISCURSO VERDADEIRO E ENCONTRO DE CULTURAS

Paulo Augusto da Silva\*

**Resumo:** Celso é o nome de vários autores romanos sobre os quais os historiadores têm dificuldades em distinguir um do outro. O “Celsus” deste artigo é o de *Contra Celsum* de Orígenes. Orígenes é um autor cristão que teve sua maturidade no terceiro século. A paisagem, cerca de um século antes da atividade, mostra um momento da História, em que o Império Romano enfrenta certa quantidade de problemas, tanto no interior, tanto nas fronteiras externas, enquanto o cristianismo cresce em número de adeptos e capacidade crítica. Celso percebe a profundidade da crítica cristã e sua proposta de um modo de vida bastante novo que, se posto em prática, alteraria profundamente as próprias raízes do Império. Alarmado frente a uma mudança tão radical, ele se esforça para recuperar a força da Filosofia antiga, mostrando que o “Alethes Logos”, o verdadeiro discurso, depende das antigas tradições de homens e povos antigos e sábios. Como a obra de Celso está perdida, sabemos de seu pensamento através das citações de Orígenes, valendo-nos da obra “Logos und Nomos”, do teólogo do século XX Carl Andresen, para mostrar sua preocupação com as profundas mudanças culturais e seu esforço para revigorar o significado civilizatório do Império. Em nossa conclusão, procuramos comparações com mudanças culturais em nossa época, mas apenas indicando ser este um momento histórico que exige a reflexão mais profunda e séria.

**Palavras-chave:** crítica, mudanças culturais, discurso verdadeiro

**Abstract:** Celsus is the name of several Roman authors about whom Historians have their difficulties to distinguish one from the other. The “Celsus” of this article is that of Origen’s *Contra Celsum*. Origen is a Christian author who had his maturity in the third century. The landscape, about a century before his activity, shows a moment of History, in which Roman Empire faces a certain amount of troubles, both in internal, as much in external frontiers, while Christianity grows in number of adherents and critical capacity. Celsus realizes the deepness of Christian criticism and its proposal of quite a new way of living that, if put in to practice, would profoundly alter the very roots of the Empire. Alarmed of such a radical change, he endeavors to recover the strength of ancient Philosophy, by showing that the “Alethes Logos”, the true discourse, depends of ancient traditions of ancient and wise men and peoples. Since Celsus’ work is lost, we learn his thought through Origen’s quotations, with help of XX Century theologian Carl Andresen’s “Logos und Nomos”, to show his concern about deep cultural changes, and his endeavor to reinvigorate the civilizatory meaning of the Empire. In our conclusion we looked for comparisons with cultural changes in our own era, but only indicating that this is a moment of History that demands the deepest and most serious reflection.

**Key words:** criticism, cultural changes, true discourse,

### Introdução

A pedido de Lúcio Álvares Marques enfrentei a tarefa de traduzir a formidável obra denominada *Logos und Nomos* de autoria de Carl Andresen. Seu subtítulo coloca uma explicação: “A Polêmica de Celso contra o Cristianismo”. O presente artigo é uma apresentação resumida da obra de Carl Andresen, cuja redação segue muito de perto a maior parte do tempo.

---

\* Professor emérito de Filosofia da Faculdade Dom Luciano Mendes.

E é bem esta a perspectiva com a qual desejo: examinar uma polêmica. De fato, sabemos que Orígenes polemizou contra Celso<sup>1</sup> justamente porque Celso polemizou contra o cristianismo. Temos, na verdade um embate entre culturas. Celso, não se apresenta como indivíduo, como um fundador de uma escola, por exemplo. Ele se coloca contra o cristianismo, consciente de ser herdeiro de uma cultura milenar, da qual se sente legítimo representante e defensor. Orígenes, por sua parte, é e quer ser o representante do cristianismo emergente, que apresentava não apenas um culto diferente ou alguns dogmas religiosos novos. O cristianismo apresentava-se como semente, semeador e fruto de um novo modelo civilizatório, isto é, construtor de uma nova matriz cultural. Nascido na periferia da periferia – Nazaré, periferia de Jerusalém, que era periferia com relação a Roma, a certa altura a própria Roma já não podia ignorá-lo.

Este cristianismo tinha a convicção de trazer uma novidade ao mundo romano em particular, mas dentro da visão de uma época em se sinonimizavam Roma e o mundo. Ele questionava tudo, das estruturas macroeconômicas ao culto dos deuses. Questionava o vestir e o alimentar. Trazia, por exemplo, novas propostas para o relacionamento entre homens e mulheres, entre trabalhadores, entre os quais uma grande massa de escravos, e proprietários. A partir da perspectiva cristã, a própria estrutura do Império Romano, com sua organização social e política, suas crenças, suas dinâmicas de reprodução e conservação da vida, tudo era arguido de estar marcado por uma falha de origem.

Para um romano cioso das conquistas do Império não apenas no plano militar, mas, sobretudo, civilizacional, tal postura devia parecer realmente ameaçadora. Quem é este povo, povo estranho, sem território nem fronteiras, que minava o Império em suas fronteiras políticas e morais? Este povo identificava-se por sua fala, ou seja, a pretensão de trazer uma notícia, aliás, uma boa notícia, diziam seus seguidores, de que outro mundo era possível. Falavam de um mundo sem escravos nem senhores, a ser construído pelos adoradores de um Deus, que não conhece acepção de pessoas. Neste mundo, a periferia e o centro se encontravam ou, pelo menos, deviam se encontrar. Com certeza, para muitos romanos por volta do Sec. II, esta ideia pareceria estranha, muito ameaçadora, conforme, naturalmente, a percepção e posição de cada um, no arcabouço do Império. Para o excluído traria certamente um horizonte mais luminoso.

---

<sup>1</sup> Sem detalhar a biografia, na verdade, problemática, o Celso deste trabalho é o “adversário” da obra de Orígenes, *Contra o livro de Celso*, livro intitulado *Discurso verdadeiro*, obra escrita por Orígenes para refutar o filósofo platônico-eclético Celso o qual publicara sua obra, entre os anos 170-185. A resposta de Orígenes pode ser datada em torno de 248 (ORÍGENES, 2004, 17).

Podemos adivinhar que para muitos a proposta seria realmente seria muito bem-vinda, a saber, para aqueles que estavam mal instalados no Império ou para aqueles cuja consciência provocava preocupação pela situação alheia, mesmo que fosse boa a sua própria.

O Celso que nos surge neste contexto certamente é pessoa de boa índole e bem-intencionada. Sendo estudioso e polímata<sup>2</sup>, seu status só podia ser privilegiado, longe das durezas o trabalho seja dos campos, das minas ou das armas. No entanto, não há como duvidar da sinceridade de seu interesse pelo bem-estar geral das pessoas. Segundo a mentalidade dominante, cabia ao Império manter a ordem necessária a este bem-estar. Certamente, para Celso, a preservação do Império não seria apenas a preservação de um método de dominação, que, de mais a mais, devia parecer-lhe “natural”, por o haver recebido no envoltório da sua cultura, que ele identificava com a cultura grega, pelo menos no plano espiritual. De fato, para ele, a cultura grega é a matriz de pensamento mais importante, conquanto não seja a única. Platão e suas obras constituem um ideal a se defender. Platônicas eram as armas que ele usa “para atacar o cristianismo, que lhe parecia com grande ameaça para o Estado”. O Estado, por sua vez, era o garantidor da vida segundo o Logos. Assim este trabalho quer focalizar um momento em que o discurso verdadeiro estava em questão. Trata-se de apenas um momento deste encontro multifacetado e polissemântico, ou seja: tentar entender Celso e mostrar o que ele pensa ser a vacuidade da fé cristã. Não temos qualquer propósito apologético. A linha básica de desenvolvimento tem como pano de fundo a ideia de que uma racionalidade (Logos) leva a um modo de agir (Nomos). Por isso, o artigo dará três passos básicos: 1) O conceito de Logos em Celso; 2) o conceito de Nomos em Celso e 3) a crítica de Celso ao judaísmo e ao cristianismo. Ao final teceremos comentários, à guisa de conclusão.

## **I. O conceito de *logos* em celso**

Ora, a obra na qual Celso polemiza com o cristianismo chama-se justamente *Alethes Logos*<sup>3</sup>. A combinação das palavras ἀληθῆς λόγος<sup>4</sup> certamente não é ingênua. Celso tivera acesso aos textos bíblicos e sabia que o cristianismo se apresentava como a religião da palavra, do Logos.

---

<sup>2</sup> Polyhistor, palavra usada por Carl Andresen, passim.

<sup>3</sup> O título da obra está documentado em prooem. 4 CEL. I, 54, 8, etc (ANDRESEN, 1955).

<sup>4</sup> ἀληθῆς λόγος = Alethes Logos

Já Orígenes percebera o alcance reivindicativo desta expressão (*Contra Celsum* I, 38 Cel. I, 91,16-23; III, 1 CEL. I 203, 1s; VIII, 1 Cel. II, 221. 3s)<sup>5</sup>. Donde Celso a tomou e o que quer ela dizer, quanto ao conteúdo?

A obra de Platão desempenha um papel peculiar para o *Alethes Logos*. De fato, sua fonte é a dialética platônica. Como princípio formal, o *Alethes Logos* torna-se expressão para a visão platônica da essência da dialética filosófica. O “discurso verdadeiro”, a “proposição correta”, “a demonstração correta” são as etapas da construção de um pensamento correto. Este nasce de um processo dialógico/dialético, no interior da alma e, como ato puramente espiritual, escapa ao conhecimento de outros e só podendo ser alcançado pelo discurso oral ou escrito.

Platão empregou o conceito neste sentido, ao descrever no *Fédon* 99 D/ 100 A<sup>6</sup> sua trajetória filosófica. A partir daí podemos compreender por que platônicos da Antiguidade tardia gostavam de falar do *Alethes Logos*, quando eles descrevem o conhecimento da verdade como o diálogo da alma ou apresentam a lógica, segundo Platão<sup>7</sup>. Este passou a ser o conceito diretor da construção da racionalidade e conquistou a escola filosófica platônica e, praticamente, toda a filosofia mais difundida, da Antiguidade tardia<sup>8</sup>. Seu caráter racional era inquestionável para Celso. Nosso autor indicava com ele o encontro de uma verdade fundada, no princípio do Logos racional, que não dependia de uma autoridade ou de um pequeno número de autoridades. Com ele a verdade tinha uma história. Havia um caminho a ser percorrido: mostrar, mediante o testemunho dos antigos os passos dados pela razão.

A razão é, pois, dialética e, dialeticamente, constrói-se o verdadeiro logos ou discurso. Entendemos ser esta uma posição a se esperar da parte de um autor que tinha veneração por nomes do passado, entre, os quais o de Platão tinha nítida proeminência, embora certamente não único, enquanto, esperava também poder demonstrar as próprias opiniões. Não se tratava para ele de tomar as obras dos antigos como a fonte da verdade, algo como um texto fixo de revelação. Trata-se, na verdade, de um conceito bem interessante. Segundo ele, a verdade se manifesta nas diversas manifestações do Logos, no correr da história, mesmo quando estas diversas manifestações discordam e até mesmo se contradizem. Para o leitor, ou o estudioso, é

---

<sup>5</sup> Estas e todas as indicações bibliográficas são transcritas da obra de Carl Andresen (1955).

<sup>6</sup> Comparar: R. Robinson, *Platos earlier dialectic* (Oxford, 1953<sup>2</sup>) n126 ss.

<sup>7</sup> Albinos, *Didask.* 5 P. 156, 13 s. Máximos Tyrios *Or.* II, 10c; 16,3c; *Diog. Laert.* III, 53 lista, entre os platônicos, o *Alethes Logos*, especialmente a forma “epagógica” do diálogo platônico. Comparar também *Diog. Laert.* III, 48, *Justino Apol.* I, 5,3.

<sup>8</sup> São numerosos os exemplos na antiguidade tardia. Remeto aos tratados de história.

necessário, mais que aprender com elas, expressar seu próprio pensamento que, a um só tempo, deveria ser autônomo e coerente com a antiga tradição. Para construir um discurso verdadeiro, para se estar no *Alethes Logos*, carece ter atenção e fidelidade ao fio condutor da história.

Chegamos assim ao ponto em que tese de Carl Andresen, traz a afirmação do fragmento I, 21 b que para Celso o “verdadeiro Logos” alimenta-se do conceito de “antigo Logos”. Esta conexão conceitual pode ser estabelecida também em Platão. Neste ponto, Carl Andresen traz a colaboração de A. Wifstrand, que em citação livre diz o que segue: Na passagem 81 A/B do diálogo Menon, a doutrina da imortalidade da alma é pela primeira vez mencionada como *Alethes Logos*, isto é, como doutrina verdadeira, e é atribuída aos “sacerdotes e sacerdotisas” (órficos), a Píndaro e aos “divinos poetas”. Ao final, o leitor/pensador deve assumir suas próprias afirmações: “Vê, tu, agora se eles te parecem dizer a verdade” (*Menon*, 81b)<sup>9</sup>.

Estes fatos emergem de outra passagem do Epínomis<sup>10</sup> 992 C, que foi igualmente citada por Wifstrand: “Justamente aquilo que dissemos de início mostrou-se agora fundamentalmente verdadeira doutrina (discurso). Está dito de maneira correta que para o ser humano é impossível ser plenamente feliz e bem-aventurado, salvo poucas exceções”. Trazemos à baila a discussão deste tem, pois, já para Platão, a esperança de uma vida melhor, depois da morte, herança comum de “helenos e bárbaros”, é *uma tradição só pode ser confirmada pela tradição*<sup>11</sup>.

Por outro lado, não basta apresentar um conhecimento como sendo “antiga doutrina”. É preciso que seu predicado seja, tradicionalmente sim, reconhecido, mas como de uma “verdadeira doutrina”. O dizer dos antigos só é relatado, porque também os antigos sabiam “o verdadeiro”, τὸ ἀληθές. Mas o conhecimento está à disposição daquele que, graças à dialética filosófica, desenvolve em si o *Alethes Logos*. A antiga tradição continua a ser uma “opinião”, se ela não puder ser elevada a “saber” pela razão. Para Platão, o *Alethes Logos* é a norma última, como princípio de inteligibilidade, pela qual o *Palaios Logos*<sup>12</sup> deve ser avaliado.

O que a posteridade também herdou de Platão foi o exercício de mostrar que determinada opinião ou tese é “antiga doutrina”. Isso acontece muito frequentemente em Platão. A afirmação segundo a qual a verdadeira amizade só é possível entre pessoas que pensem de forma

---

<sup>9</sup> A menção de Píndaro por Platão leva-nos a chamar a atenção para o fato de que Píndaro opunha “o verdadeiro discurso” ao mito (Olymp. Od. I, 28), comparar com Plutarco, De Iside 73; Aetia Romana I, 10; Vita Lysimachi 12; Ps. Plutarco, Consol. ad Apollon. 34 a fórmula εἰ ἀληθὴς ὁ λόγος.

<sup>10</sup> No Diálogo de Platão encontramos Epinome (REALE; ANTISERI, 1990, p. 127).

<sup>11</sup> Grifo nosso.

<sup>12</sup> O Logos antigo.

semelhante, a doutrina da transmigração das almas ou mesmo um provérbio banal deverão ter este apoio no passado. De maneira muito especial, as pessoas gostam de marcar a tradição órfica como sendo “doutrina antiga”<sup>13</sup>. O corpus platônico fornece uma pletora de tais “antigas doutrinas”. Assim quando seus pósteros designam ora isso ora aquilo com expressão semelhante o que fazem é seguir o mestre. Na verdade, por seu estudo de Platão, deveriam espontaneamente chegar à concepção de que uma doutrina verdadeira não teria sua origem no seio obscuro do passado, mas adviria de uma multiplicidade de conhecimentos filosóficos. Assim, venerava-se Platão, mas salvaguardava-se a autonomia do leitor/pensador. Platão era sublime entre os antigos. Mas não era o único. Na diversidade, o leitor encontrava sua liberdade.

Conquanto seja simpática e mesmo bonita a ideia de uma verdade que emerge da própria experiência humana, no correr dos tempos, tendo suas pedras de apoio em nomes como Homero, Heráclito e, acima de todos, Platão, os paralelos até aqui descritos mostram-se insuficientes para deixar bem explicada a doutrina do Logos de Celso em termos de visão de conjunto. Segundo a leitura que Carl Andresen faz do *Alethes Logos*, Celso fez uma opção e esta foi por um acentuado dualismo. Ele atém-se denodadamente à ideia de que o mundo da matéria e o mundo de além matéria não se comunicam. Celso tem por adversária a ideia de que um Deus se possa ter interesse em vir a este mundo e, muito menos, encarnar-se. De fato, ele dissera que deus algum jamais desceu ou descera à terra (fr. V,2). Na verdade, este argumento não se volta apenas contra cristianismo, mas também contra as ideias de epifanias, das quais vivem os “mitos antigos” (I, 67). Sem dúvida, topamos aqui com a opinião pessoal de nosso autor. Quem, na esteira de um transcendentalismo platonizante, fala do deus “hiperurânio” deve observar os deuses gregos com um viés crítico. Os mitos são, como Celso diz, com uma expressão já empregada por Platão, “fábulas de mulheres idosas”<sup>14</sup> (IV, 36 linha 2 s). O contraste entre o mundo divino e o mundo da Hylé é rigorosamente determinado, de vez que o mundo de Deus é imutável, enquanto a matéria está sujeita à eterna mudança e constante variabilidade. Podemos, justificadamente, supor que, com isso, Celso interpreta as opiniões da escola filosófica platônica contemporânea. Também, no fr. IV, 52 b, com sua informação de que os seres mortais são obras dos “semideuses” ele move-se no interior da escola filosófica platônica e mantém o deus altíssimo separado do mundo. Esta posição facilita o desenvolvimento da metafísica do mal. O hiperurânio é o reino do deus altíssimo, da beleza e

---

<sup>13</sup> Assim o famoso fragmento em *As Leis* IV, 715 E. A respeito da influência órfica em Platão, a que pertencem também as passagens indicadas em A. 16. Cf. K. Ziegler, Pauly – Wissowa XVIII, 1357 ss.

<sup>14</sup> Ver: *Gorgias* 527 A; *A República* I, 330 E. Comparar 350 E, comparar Celso IV, 41 linha 4s.; VI 34 linha 15 são e, em geral, III, 55.

do bem. A matéria, a hylé é o espaço do mutável, do corruptível, do mal. Podemos ver o pano de fundo daquilo que Celso vai chamar de conhecimento verdadeiro, o dualismo metafísico, que remonta a Platão, conforme a leitura corrente da época, referência maior para o autor do *Alethes Logos*.

O dilema de Celso acontece quando ele se defronta com o conceito cristão de mudança de caminho, de conversão. Ora, no domínio da ética, ele quer aplicar igual conceito dualista, já observado no campo da ontologia. Da mesma forma que na compreensão metafísica, o Bem e o Mal são duas constantes inalteráveis, também na relação moral, distingue-se o gênero humano em dois constantes grupos. Isso está visivelmente ligado ao fato de que, no interior deste sistema dualista, o espaço para uma fundamentação racional da ética é muito limitado. Não existe a esperança de um avanço que parta do mal moral ao bem moral, progresso que é tema comum a toda ética. Assim como o espírito e a matéria, a alma e o corpo, também o Bem e o Mal estão profundamente separados um do outro. Na obra de Celso, o dualismo acentuado ameaça a derivação do *ethos*. Se a hylé, o mundo da matéria é o mundo do deficiente, do mutável, como imputar a alguém a acusação de agir imoral ou antiético?

Levanta-se, no interior de seu pensamento, com insistência, o problema de se saber de onde ele encontraria a medida que pudesse orientar a ação moral. A pergunta deve ser colocada de maneira tanto mais urgente, pelo fato de que Celso enfatiza só querer discutir com os cristãos que manifestem alguma aspiração moral (VIII, 49 linha 12 ss). Ele se choca com o fato de os cristãos acolherem tanta gente moralmente desqualificada. De fato, censura-lhes a indiferença moral na aceitação de seguidores (III, 59 linha 2ss) e, visivelmente, mirava ele um alto ideal de virtude (III, 62c)<sup>15</sup>. Já em seu prefácio ele salientara que os helenos haviam produzido algo de especial na ética (I,2). E, no fragmento de conclusão, deduzimos que Celso tinha visto, na formação da vida prática, o objetivo moral do pensamento especulativo. (VIII,76)<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Miura-Stange, na p. 76, apesar da citação acima: Ele tinha a mais alta consideração pelos justos, pelos filósofos que aspiravam à virtude.

<sup>16</sup> O ímpeto teológico-moral do platonismo médio ilumina a definição de filosofia que lhe era usual como sendo “o saber das coisas divinas e humanas”. Comparar com meu Ensaio sobre Justino (A. 20). São notáveis também dois projetos de discurso de Máximo Tyrios: “Se é melhora a vida teórica que a prática”. (Or. 15 são). Ver adiante p. 239 ss.

## II. O conceito de nomos em Celso

Para enfrentar esta aporia, Celso vai se valer de outra linha de raciocínio. Ele buscará elementos da experiência ética ou moral, na história religiosa de cada povo. Também aqui servir-lhe-á de base a afirmação de que os diversos povos cultivam uma tradição antiquíssima, que remonta ao começo dos tempos e continua viva até o presente, a qual ensina uma regra de vida, uma lei própria de cada povo: seu Nomos. No mundo do Nomos também corre a sagrada corrente da História, a qual, como caudalosa corrente da tradição, jorra por milênios. Dela vivem as religiões de todos os povos, ainda que ajam de forma tão bizarra e estranha como o culto dos animais dos egípcios (III,18) ou o canibalismo dos citas e dos hindus (V,34). Exatamente estes traços arcaicos e hieráticos mostram a grande antiguidade e as revestem, aos olhos de Celso, com o sagrado brilho da sublimidade.

Assim o conceito de Nomos, ao lado do conceito de Logos, é marcado pelo fato de ser, em primeiro plano, um conceito histórico. Um tem a mesma estrutura fundamental que o outro. Assim como o Logos vai se mostrar como princípio da história intelectual em alguns de seus representantes ilustres, assim também o Nomos sustenta-se como princípio da história das religiões em alguns destacados garantidores da tradição. A isso corresponde a identidade da avaliação da terminologia empregada. Aqui também são os “homens antigos” ao mesmo tempo “os mais sábios dos homens”, e “os mais antigos dos povos” serão simultaneamente tidos como os mais sábios. Da mesma forma que os portadores do Logos podem ser designados como “homens cheios dos deuses” (ἐνθεοὶ ἄνδρες<sup>17</sup>), também os representantes do Nomos histórico de Celso são ditos os povos os mais “cheios dos deuses” (ἐνθεώτατα ἔθνη<sup>18</sup> fr. VI 80). Nele também se expressa o divino Pneuma para os homens antigos, como Celso afirmara no fr. VII, 45 linha 12 ss. É a afinidade das estruturas que nos permite compreender, em Celso, o Logos e o Nomos como expressão de uma única e mesma concepção, a saber, sua concepção de história.

Se de um lado, o antigo Logos encontra-se não apenas entre “os homens antigos e sábios”, mas também entre os “povos sábios” e nas formas de suas vidas religiosas, por outro lado, o Nomos, remete à atitude do ser humano para com o culto e a piedade, pelo fato de que a orientação religiosa de cada um está ligada a uma antiga tradição, que se conserva nas normas culturais dos

---

<sup>17</sup> Entheoi andres.

<sup>18</sup> Entheotata ethne.



povos, até o presente. Na moldura da lógica histórica de Celso, Logos e Nomos são conceitos reciprocamente atribuídos. Sua coordenação, como era vista por Celso, podia ser encontrada<sup>19</sup> no interior de uma longa pré-história. Como pensador formado na escola de Platão, Celso reconhecerá a paridade entre Logos e Nomos.

Interessante seria pesquisar se Celso teria postulado uma lei, um Nomos comum para todos os povos. A resposta seria negativa, mas com uma ressalva. Coerente com seu proceder dialético, o que ele vai postular diretamente será a autonomia do Nomos de cada povo. Em um raciocínio simples, então, o Nomos universal seria que cada povo tivesse seu Nomos resguardado e respeitado. De fato, este será seu ponto de crítica com relação ao cristianismo: a pretensão que ele traz de apresentar um Nomos, universal, uma lei que seja boa e a única boa para todos os povos.

O mundo das representações e costumes religiosos é o terreno dos costumes ancestrais, do agir ancestral (τὰ πάτρια<sup>20</sup>). A palavra νομίζειν em Celso será predominantemente entendida no sentido de “cultivar o Nomos, o costume”, Celso emprega o conceito firmemente incrustado na antiga tradição: τὰ νενομισμένα<sup>21</sup>. Este Nomos não apenas é antigo. Ele se sustenta desde os muito antigos. Do antigo vocabulário deriva-se mais ainda a expressão νόμους τίθεσθαι<sup>22</sup> (fr. V, 25. linha 2).

Em sua polêmica, Celso visa também outras correntes de pensamento, que não o cristianismo, seu maior adversário. Segundo Robert Bader<sup>23</sup> com esta expressão, Celso oferece uma réplica à antiga crítica dos sofistas ao Nomos, segundo a qual a lei surgiu não φύσει, mas θέσει<sup>24</sup>, isto é, por meio de uma regulamentação humana e arbitrária. E assim abre ele uma via para criticar o aparecimento da lei judaica. Para a compreensão do propósito, devemos remontar à antigüíssima concepção, de acordo com a qual a fonte mais remota do Nomos está em um

---

<sup>19</sup> Menciono apenas algumas passagens famosas para este par de conceito: *Heráclito* fr. 2 e fr. 114 (Diels-Kranz I, 151, 1 ss.; I, 176, 5 ss) vê no Nomos da Polis uma expressão para toda lei que seja boa e divina, neste mundo. A ela ele se refere como o “Logos” ou “o divino Nomos”. Platão fala de Heimarmene, como o eterno Logos e o eterno Nomos (Diels, *Doxografia* 323) ou reconhece no “Logos e no Nomos” a lei da assertividade humana (A República 604 A). A educação será definida como introdução àquilo que “do Nomos é assinalado como Orthos Logos” (As Leis 659D). *Timeu* 27 B chama a constituição de Atenas de “o Logos e o Nomos de Solon”. Para a Stoa o Nomos como lei divina e princípio do mundo, junto com o Orthos Logos de sua metafísica e sua ética são idênticos. (STVFr. I, 162; III, 315 comparar com) III,335 (Crisipo) com III, 323 (Fílon).

<sup>20</sup> Tá pátria.

<sup>21</sup> Tá nenomisména: Trata-se de um particípio perfeito: “aquilo que se praticou”.

<sup>22</sup> Nomous tithesthai = Cultivar os costumes.

<sup>23</sup> Citado no Logos und Nomos de Carl Andresen passim.

<sup>24</sup> Não φύσει [fysei], mas θέσει [thesei] = Não pela natureza, mas por determinação.

“legislador” (νομοθέτης [nomothetes]) mitológico e não a alguém historicamente situado como Moisés. O Nomos provém originalmente do território sagrado, no qual os próprios deuses são vistos como legisladores<sup>25</sup>, não pela ação de uma pessoa, mas progressivamente emergido da história.

Acompanhando assim uma tradição a que Celso se remete e que Carl Andresen rastreia por nomes como Heródoto e Píndaro, o Nomos aparece como verdadeiro basileus, que domina todos, um basileus, que se mostra na riqueza das contradições dos Nomoi dos diversos povos, com poder abrangente, conquanto diversificado e mesmo contraditório. Neste sentido, Celso vê este Nomos basileus como uma “lei comum”. Celso acentua que os povos alteraram o Nomos de maneira muito diferente (V, 34, linha 14). Todavia, mesmo o canibalismo dos hindus<sup>26</sup> e dos citas, que ele contava entre “os povos mais desprezíveis e desprovidos de leis” (VII, 62), influenciado por Heródoto, ele consegue colocar, de certa maneira, entre os povos do Nomos.

Também ao judaísmo, por esta época, tão agudamente combatido, é feita justiça (V, 41 linha 1-3), sob este ponto de vista de que cada povo tem direito ao seu próprio Nomos. Eles não serão censurados por terem lei própria. Em que pese sua apaixonada polêmica contra o cristianismo, Celso está pronto para reconhecer certos costumes cristãos, quando tenta entender a abstenção de carne dedicada aos ídolos, por exemplo, (VIII,28)<sup>27</sup>. Para o pensamento de Celso sobre o Nomos é muito esclarecedor que ele não levante qualquer obstáculo contra isso. Cada povo tem direito e mesmo o dever de permanecer fiel ao seu Nomos. E ele não exclui seus adversários disso. Seu protesto só começa quando algum povo assevera que seu Nomos é de alguma forma melhor que o dos outros povos ou, o que seria mais grave, quando tem a pretensão de ser o único realmente bom, pois, com isso exclui-se da “comunidade com os outros”.

---

<sup>25</sup> É o que vemos no famoso Hino a Ísis de Andros, ed. Peek, 122,4; H. Talvez a expressão se conecte com o antigo costume de apresentar (τιθέναι [títhenai]) as leis no templo. Clemente de Alexandria em Strom. I, 170, 3 recolhe a antiga tradição sobre o “legislador” (Mínos, Apolo, Licurgo, Zaleuco).

<sup>26</sup> Sic. Assim está no texto. Não me preocupei em rastrear esta informação, pois, de qualquer maneira valeria a alusão a todo costume estranho a um intelectual romano de língua grega.

<sup>27</sup> Como “costume ancestral” a abstinência cristã será comparada com a abstenção pitagórica. Para mostrar inocuidade serão Nomos cristão. Ver: Bader '99 na transição da passagem.

### III. A crítica ao judaísmo e ao cristianismo

Para o autor do *Alethes Logos*, a equiparação entre todas as representações religiosas consiste propriamente na validade relativa dos cultos nacionais, como indubitavelmente se depreende com a conexão com o fragmento V, 41. A todos assiste o mesmo direito e mesmo as religiões que se contradizem como aquela dos gregos com relação aos judeus e a dos egípcios com relação aos citas são compreensíveis à luz de uma expectativa de uma unidade mais alta.

Carl Andresen postula que para Celso, os judeus eram um povo *sui iuris* e legislaram sobre o uso comum da terra. Seu culto a Deus é também uma herança ancestral (πάτριον). Enquanto observam tais coisas cuidam disso como os outros homens, pois cada povo segue seus costumes ancestrais, seja qual for o modo pelo qual foram elaborados, desde o começo (ἐξ ἀρχῆς<sup>28</sup>), dispensados (νενεμημένα<sup>29</sup>) por diferentes orientadores (*dáimones*), distribuídos a diferentes governantes locais (τινας ἐπικρατείας<sup>30</sup>). Assim, em um mesmo povo, os (costumes) foram corretamente tratados, se eram cumpridos como era o desejo deles (os orientadores). Uma advertência logo aparece: é impiedade separar as diversas regiões dos costumes que ali dominavam desde o começo. (V,5).

A frase conclusiva mostra o que Celso visa com suas argumentações. A seu ver, não podemos violar os costumes ancorados na história. Mesmo se os povos têm costumes diferentes, o Nomos de cada povo há de ser visto como uma determinação geral. As determinações públicas devem “guardar-se” (φυλλάτειν<sup>31</sup>) como diz Celso. Os cultos nacionais dizem respeito aos dáimones e aos deuses menores, cuja jurisdição foi estabelecida nas diversas regiões do mundo.

Ele ainda argumenta, com a ajuda de uma imagem religiosa do mundo, que vê nos Nomoi de cada povo uma expressão da divisão do mundo em diversas áreas. Estas são subordinadas a diversos “supervisores” (ἐπόπται<sup>32</sup>). “Supervisores” são os *dáimones* de cada povo, dos quais os Nomoi de cada povo recebem sua consagração religiosa. Desde que a Terra existe e com o começo da história humana, os diversos *dáimones* dos diversos povos exercem seu governo, pelo que hoje o mundo divide-se em grande quantidade de diferentes tipos de religião. O

---

<sup>28</sup> Ex archés.

<sup>29</sup> Nenememena.

<sup>30</sup> Tinas epikrateias.

<sup>31</sup> fyllátein

<sup>32</sup> Epóptai.

fenômeno da dispersão, acontecido na história das religiões remonta à história primordial. À daimonologia cabe fundamentar, historicamente, os primórdios (ἀρχαιότης<sup>33</sup> – IV, 36) dos Nomoi de cada povo. Portanto, as leis culturais dos povos são tão diferentes entre si como são os próprios povos. Isto porque eles se formaram conforme diferentes sentidos de nação. Cada um tem um rosto próprio e por isso não se pode postular uma classificação absoluta. Mas este fato não esvazia o valor dos Nomoi<sup>34</sup> dos povos. Em primeiro lugar, eles são vinculantes para os membros de cada povo, na medida em que são leis públicas oficiais. Por isso, não apenas por razões religiosas, devem “ser amados” os dáimones do povo, mas também obedecidas as leis, como um dever político. O religioso e o político fundem-se para constituir o Nomos, que se torna vinculante, em função de seu caráter histórico. Trata-se sempre de “leis”, que provêm do passado histórico que não podem ser “rompidas”. Quer a fundamentação baseie-se na doutrina dos dáimones, quer se baseie num retrospecto histórico, de orientação puramente imanente, em ambos os casos as “leis” são revestidas de uma autoridade histórica. Celso lê a tradição histórica como numa corrente ininterrupta de testemunhas e “homens antigos”, que mantêm firme a tradição espiritual. Ele nomeia certo número de povos que podem, de maneira parecida, tornar explícita a continuidade da ideia de Nomos. No topo estão os egípcios. Eles são considerados “o mais sábio dos povos (I, 14c) “o povo que desde o início foi mais cheio de deuses” (VI, 80). Eles estão colocados acima dos próprios gregos, no que respeita à tradição. Não carece elaborar uma lista. Mas menciono esta particularidade para apontar o quanto Celso tinha em apreço a antiguidade, a ponto de encomiar os egípcios acima dos próprios gregos (ANDRESEN, 1955. p. 200).

No entanto, já é hora de buscar entender o que ele pensava de judeus e cristãos. Ora, é justamente do Egito que os judeus irão sair. Celso fala não de uma saída dos judeus (hebreus) do Egito, mas de uma “deserção”. Na citação de Carl Andresen temos: o fragmento III, 5<sup>35</sup>:

abandonaram o Egito depois de terem promovido uma insurreição contra a comunidade (τὸ κοινόν<sup>36</sup>) dos egípcios e acreditaram ser mais elevados do que a forma tradicional do culto (θρησκείας<sup>37</sup>). Ele diz que ‘eles sofreram aquilo mesmo que fizeram aos egípcios, da parte daqueles que se associaram a Jesus e vieram a crer que ele fosse o messias. Mas em ambos os casos a produção da inovação foi o motivo da rebelião contra a comunidade (τὸ κοινόν)’.

---

<sup>33</sup> Archaiótes

<sup>34</sup> P 199 do original

<sup>35</sup> P 215 do original.

<sup>36</sup> Τό koinón.

<sup>37</sup> Threskeias: O culto, o rito.

Para Celso os judeus são naturais do Egito. Esta opinião é imprescindível para a lógica de sua demonstração. Ele sabe que os hebreus tanto antes de sua transmigração para o Egito, como depois que de lá fugiram, falavam uma língua própria (Cel. I, 207, 10-29), constituindo, portanto, um povo autônomo. Mas para Celso este problema etnológico, tinha menor importância. De fato, a ascendência egípcia dos judeus tem antiguidade bastante para alicerçar sua afirmação mais ampla de que, com a fuga do país, os judeus haviam empreendido uma “sublevação” contra seu povo e seu Nomos. A “rebelião” que, em certo momento, constituiu o povo judeu no Egito torna-o devedor com relação ao Nomos. Povo algum transgrediu impunemente sua lei, vindo depois a “padecer” aquilo que ele mesmo havia perpetrado. No que respeita ao judaísmo, Celso deixa claro para seu leitor que todo pecado contra o Nomos do próprio povo vingava-se amargamente no correr da história. Na expressão do próprio Celso (fr. III,5) ocorre um *στασιάζειν πρὸς τὸ κοινόν*<sup>38</sup>, isto é, o Nomos do respectivo povo. O judaísmo e o cristianismo devem ser caracterizados como movimentos revolucionários não em sentido político. O conteúdo daquilo que é “comum” (*τὸ κοινόν*) tem realmente um significado religioso<sup>39</sup>. Isso é demonstrado pelas posteriores elaborações de Celso, sobre os “costumes ancestrais”, “o Nomos próprio de um povo” e os “ordenamentos vinculantes para a comunidade”. O pensamento sobre o Logos leva a uma sinonímia entre *τὸ κοινόν* e *θηρσκειά*<sup>40</sup>. A palavra “comum” não visa a uma formação política, mas cültica, com a comunidade de um povo, unido por um Nomos<sup>41</sup>.

Não poderemos negar a Celso coerência no modo de pensar, em sua polêmica contra o judaísmo e o cristianismo. Seu raciocínio é bem nítido: se o Nomos se constrói no passado histórico, como um dever irrecusável, torna-se uma arbitrariedade ir contra ele. Neste sentido, toda “inovação” é uma rebelião (fr III, 5). Celso aborda também a questão se é possível falar também uma “origem”, (*ἀρχή*) para seus adversários. E ele rejeita a ideia, como já fizera antes.

Sua associação (*σύνθημα*<sup>42</sup>) é realmente admirável, tanto mais que, como é possível demonstrar, eles não têm qualquer base digna de fé (*ἀξιόχρεως*<sup>43</sup>). Pelo contrário, fundamento digno de fé (de sua associação) é a sublevação, a vantagem dela resultante

---

<sup>38</sup> Stasiazein prós ton koinón. Sublevar-se contra aquilo que é comum.

<sup>39</sup> P 216 do original.

<sup>40</sup> Culto.

<sup>41</sup> P 217 do original.

<sup>42</sup> Synthema.

<sup>43</sup> Axiochreos.

é o medo daquilo que lhe é exterior. É nestes elementos que se funda sua fé comum. (III,14).

Para Celso, uma rebelião não é uma evolução, mas sempre uma revolução. Sem partir daquilo que já existe, as forças subversivas seriam condenadas à impotência. Assim Celso explica a religião da rebelião:

Quando começaram eram apenas uns poucos e caminhando num mesmo sentido. Mas, depois que se tornaram multidão, surgiram sempre novas divisões entre eles e todos quiseram ter o próprio movimento de rebelião. Afinal, desde o início foi este seu empenho”.

Para Celso, toda a história do cristianismo é uma tragicomédia, de permanentes divisões e de sublevação de todos contra todos. Como minoria, o cristianismo apresentara certo acordo interno, pelo medo da esmagadora maioria dos outros (fr. III, 14). Sua expansão instalou um ininterrupto processo de dissolução. O cisma tornou-se sua característica. A base desta interpretação é, de novo, de lógica histórica. No cristianismo repete-se o mesmo que na história do judaísmo. Se este tivesse se penitenciado por ter “decaído” de seu Nomos, conservar-se-ia íntegro. Mas porque se levantaram com o Nomos entram também eles em crises constantes. Celso refere-se aqui naturalmente surgimento do cristianismo e à multiplicidade de seitas cristãs, que reciprocamente se desprezam em todos os sentidos. O princípio de cismas continuados é-lhe inerente desde seu começo. É um tipo de enfermidade da desagregação que difunde sempre um humor letal. Nosso autor ironiza no fragmento III, 9:

Se todas as pessoas expressassem o desejo de se tornarem cristãs, então, os cristãos já não queriam sê-lo.

Os fundadores das duas religiões aparecem como cabecilhas da sublevação. Tanto Moisés quanto Jesus são denunciados como provocadores de rebelião. O fr. I, 23 diz que os judeus, sob a condução de Moisés, “desertaram” do politeísmo. Com relação ao antigo Nomos do Egito, cuja validade era bem instituída para Celso. Moisés é líder da “deserção”. A mesma afirmação será feita para cristianismo:

Quero perguntar a eles (aos cristãos), de onde vieram ou quem têm eles por autor de suas leis ancestrais. Não terão ninguém para indicar. De fato, eles vieram dos judeus e não podem indicar outra origem para seu mestre ou corifeu, (coerentemente). Mas são “desertores” do judaísmo.

Assim, o fundador das leis ancestrais dos cristãos é Moisés. Mas eles desertaram dos judeus e querem declarar seu próprio fundador para sua nova religião. Todavia isso não é possível, pois, Jesus tem também sua origem no judaísmo! Esta situação submete o cristianismo a uma dupla aporia. Se quiser falar de seu fundador, Moisés, sobrar para Jesus, o título de iniciador de uma

rebelião. Celso coloca, pois, a questão da ἀρχή do o cristianismo, mas para negá-la e, mais que isso, ver nele a *arché* de uma sublevação. Quem se afasta do Nomos de seu povo perderá para sempre a possibilidade de ser chamado de iniciador, de fundador de uma tradição histórica.

#### **IV. Conclusão**

No começo deste trabalho, fizemos questão e ressaltar que o Celso que nos surge neste contexto certamente é pessoa de boa índole e bem-intencionada. Ora, o cristianismo que surge dos seus propósitos textos é um movimento que procura ouvir, além de dar voz e vez aos pobres. Na verdade, sabemos que muitas apologias cristãs da época procuravam acentuar que, longe de contestar o poder do Império, o cristianismo prestava-lhe um serviço especial, integrando à cidadania e ao serviço do Imperador pessoas que estavam marginalizadas.

Entendo haver alguma semelhança com o nosso tempo. Este século XXI, mostra-se justamente um período de mudanças essenciais em todo o mundo. Verifica-se a ampliação do processo de globalização da informação, potencializado, sobretudo pela revolução digital. A humanidade delira com suas descobertas e realizações as quais cada vez mais ampliam em eficácia em comparação às antigas, enquanto também estabelecem novas aplicações e possibilidades. Tornou-se, praticamente, lugar comum afirmar-se que vivemos mais que uma época de mudanças, uma mudança de época.

No entanto, havia na modernidade um projeto de progresso que, assim parece, desmitificou-se ao não cumprir suas promessas. Quanto mais dispositivos temos para fazer as coisas com toda rapidez, do transporte ao cozinhar, o lazer à produção de texto, mais tarefas nos são impostas e, no fim, temos menos tempo.

Uma das promessas mais acalentadas foi que o acúmulo de conhecimentos traria sempre novas práticas para melhoria da civilização humana. O pensamento científico superaria toda forma de obscurantismo e aprimoraria todos os seres humanos, nas ciências, nas artes, e nas técnicas. De modo sempre ascendente, o presente superaria o passado. O futuro seria, *naturalmente*, melhor e superior ao presente.

Ora, esta ideia tem se demonstrado equivocada. A ciência moderna nasce da ideia de intervir na natureza, de conhecê-la para obter seu controle e domínio. A pós-modernidade, permitam-me um termo tão equívoco, ambiciona ultrapassar a época anterior em todos os sentidos, justamente por ter dado à civilização humana um novo sentido. Se são inegáveis a estupenda ampliação dos saberes e o desenvolvimento tecnológico, é também inegável que esta mesma tecnologia permitiu a visualização das multidões que são colocadas à margem.

O momento que vivemos caracteriza-se pelo fato de as forças dominantes querem vender a ideia de que nada se pode fazer fora da técnica e da decisão racional, confundida com esta decisão técnica. Assim, a técnica, que era meio, termina por tornou-se fim, e entende-se que deve ser atendido a qualquer custo. Nesta mentalidade, o que conta é o resultado. Se o resultado é bom, então, a técnica foi bem aplicada. A técnica eclipsa a finalidade. O que se quer é tão somente manter o mecanismo em funcionamento.

No dizer de Umberto Galimberti,

Nós vivemos na pura *aceleração* do tempo, que, consumando com grande rapidez o presente, tira também do futuro o seu significado prospectivo, e por isso não é mais possível falar de *progresso*, que é o avançar dentro um horizonte de sentido (GALIMBERTI, 2006, p. 592).

Ora, a noção de sentido que antes carregava nossa história vem justamente de sua matriz teológica. Foi a experiência judaico-cristã que nos trouxe a ideia de um tempo linear. A palavra grega para “ano”, “*eniautou*” traz em sua etimologia, “*eni-autou*”, a marca do retorno ao mesmo, a eterna volta ao ponto de partida. A ideia de um tempo com um começo, um percurso e fim veio da tradição bíblica. Nela estão a saudade de um lugar de onde viemos e de outro para outro aonde ir, enquanto vivemos o presente peregrinar. Isso implica leis morais, imperativos que concorrem a favor da chegada ao fim, à finalidade.

Esta cultura da altamente tecnicista não se percebe irracional: pelo contrário, vê-se como o apogeu da racionalidade. Há muitas pessoas bem-intencionadas que acham incontornável esta situação. Quanto aos excluídos, por vezes, acham lamentável sua situação, mas acreditam que nada se pode fazer. Este é nosso momento. Dissemos antes que cristianismo apresentava-se como semeador, semente, e fruto de um novo modelo civilizatório, isto é, construtor de uma nova matriz cultural. Nascido na periferia da periferia – Nazaré, Jerusalém, Roma, o cristianismo, com todas suas limitações e entraves históricos, conseguiu fazer perguntas que foram a alavanca que deslocou o mundo de seu eixo e instalou-o em outro.



Hoje fala-se em pós-cristianismo. As Igrejas já não dispõem do poderio do passado, nem mesmo de poder muito grande em áreas específicas. Em que pese a evidente nostalgia da cristandade em certos grupos cristãos, é pouco provável que estes, se assumirem parcela considerável de poder, possam ser realmente reconhecidos como cristãos. Ao contrário, um cidadão do Sec. XXI, cioso de suas possibilidades e realizações, vê o cristianismo, em todas as suas manifestações, como algo retrógrado, alienado.

No entanto, a experiência cristã, continua a propor um mundo diferente que deveria ir além da democracia e construir uma fraternidade. A experiência cristã propõe de novo, um novo modelo de civilização. A cultura da mensuração e do preço olha de lado para quem lhe propõe generosidade e partilha. O cristão hoje está de novo na periferia da periferia: fora das esferas de poder, sem reconhecimento ele insiste em fazer perguntas e dar seu testemunho: Por que viver em um mundo sem sentido, se nós mesmos podemos conferir-lhe um sentido, por meio da compaixão e do diálogo?

### **Referências Bibliográficas**

ANDRESEN, Carl. *Logos und Nomos*. A Polêmica de Celso contra o Cristianismo. Walter de Gruyter & Co. Berlim, 1955.

ORÍGENES. *Contra Celso*. São Paulo: Paulus, 2004 [Versão em PDF].

GALIMBERTI, Umberto. *Psyche e Techne o homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006.

REALE, G; ANTISERI, D., *História da Filosofia Antiguidade e Idade Média*. Vol. I. São Paulo: Paulus, 1990.