

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RODINY SANTOS BERÇOT JUNIOR

**CORPO, ALMA E ESPÍRITO: UM ESTUDO ACERCA DA ANTROPOLOGIA DE
ORÍGENES DE ALEXANDRIA**

NITERÓI

2021

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RODINY SANTOS BERÇOT JUNIOR

**CORPO, ALMA E ESPÍRITO: UM ESTUDO ACERCA DA ANTROPOLOGIA DE
ORÍGENES DE ALEXANDRIA**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-graduação Stricto Sensu em Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: **Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro**

Niterói
2021

ficha catalográfica

RODINY SANTOS BERÇOT JUNIOR

**CORPO, ALMA E ESPÍRITO: UM ESTUDO ACERCA DA ANTROPOLOGIA DE
ORÍGENES DE ALEXANDRIA**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-graduação Stricto Sensu em Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em / /

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro (orientador)

UFF – Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. João Eduardo Pinto Basto Lupi (arguidor)

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr^a. Maria Clara Lucchetti Bingemer (arguidora)

PUC - Rio – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Niterói

2021

À Virgem Maria, Sede da Sabedoria.
À minha avó, Rita de Cassia.

AGRADECIMENTOS

Ao λόγος divino, a quem os Padres da Igreja se julgaram eternos devedores.

Ao amigo Orígenes, pelo exemplo, pelo desafio e pelo legado.

Ao Professor Dr. Marcus Reis Pinheiro, mestre deste barco, a quem tanto devo pela leitura acurada de meus textos e por sua interlocução sempre proveitosa, que acreditou neste trabalho e sempre me acompanhou com muita compreensão pela amizade e orientação desta pesquisa. Quando recordo que suas qualidades de excelente professor sempre vieram acompanhadas de delicadeza e boa-vontade, cresce ainda mais minha gratidão.

Ao Prof. Dr. João Eduardo Pinto Basto Lupi, que prontamente aceitou compor a minha banca de qualificação, cujas observações e críticas generosas contribuíram e contribuem não só com esse trabalho, mas, sem dúvida, com minhas pesquisas futuras. Ao senhor minha admiração e gratidão por todo apoio e incentivo.

À Profa. Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer, por ter aceito compor esta banca e por quem tenho grande admiração desde os idos de 2016 através dos artigos do JB.

Aos meus pais e à minha família, pelo apoio incondicional e por serem os meus maiores incentivadores, meus exemplos de perseverança, honestidade e lealdade. Sentirei orgulho de vocês até o meu último suspiro. Palavras não são suficientes para expressar a minha gratidão. Essa conquista pertence a vocês.

À Profa. Dra. Sônia Almeida, pela correção ortográfica deste trabalho.

Aos amigos Fabiana Fernandes e Henrique Cardoso Gribel, por todo apoio.

Ao meu amigo Dr. José Henrique Rabinovitch, que apesar da distância é tão presente, por todo apoio ao meu trabalho, principalmente não deixando esmorecer nos momentos mais delicados, lembrando-me sempre da importância desta minha conquista.

Ao grande amigo Dr. Marcos de Barros, por sua valorosa amizade, incentivo e ombro amigo em momentos delicados.

A Hallef Custódio Nobrega, pessoa especial que apareceu em minha vida no meio deste trabalho. O seu jeito particular marcou minha história e tornou esse caminho mais leve. Espero que a vida seja bem generosa com você.

Ao grupo de Pesquisa APOPHATIKÉ, pelo acolhimento e por me ensinarem que se pode juntar filosofia, teologia, história, psicologia, literatura e ter um maravilhoso e rico apanhado místico.

Ao grupo de Pesquisa ASKESIS, pela troca de experiências das filosofias da antiguidade.

E porque Deus é amor e o Filho que, procede de Deus também é amor, ele exige que haja em nós alguma coisa semelhante, e por esse amor que está em Cristo Jesus nós sejamos unidos a Deus que é amor por uma espécie de parentesco pelo amor.
(Orígenes, CCt. prol. 29)

RESUMO

O tema central desta pesquisa é a antropologia de Orígenes. Ela pode ser apresentada de muitas formas e neste trabalho, optou-se por dedicar a empresa de se descrever o homem considerado naquela dimensão que em última instância define-o: sua relação com Deus. O homem é o centro da criação, que participa da queda e do retorno para Deus. Para melhor trabalhar este problema, nosso trabalho terá três eixos de abordagem: a criação (2º cap.), a antropologia (3º cap.) e o caminho de retorno através da via do espírito (4º cap.). Na primeira criação, os princípios racionais, segundo Orígenes, foram criados de maneira igual, todavia, a queda produziu a diversidade entre estes princípios. A partir daí, Deus realiza uma segunda criação de modo a facilitar o retorno daqueles princípios decaídos, agora diversificados em anjos, homens e demônios. O homem é uma substância composta de corpo, alma e espírito e ocupa um lugar intermediário na hierarquia, é uma criatura dinâmica, capaz de crescer ou não no amor e no conhecimento de Deus: *arché e telos*.

Palavras-chave: Orígenes. Patrística. Antropologia. Cosmologia. Livre-arbítrio.

ABSTRACT

The central theme of this research is the anthropology of Origen. It can be presented in many ways and in this work, we chose to dedicate the company to describing the man considered in that dimension that ultimately defines him: his relationship with God. Man is the center of creation, which participates in the fall and return to God. To better work on this problem, our work will have three axes of approach: creation (2nd chap.), anthropology (3rd chap.) and the return path through the way of the spirit (4th chap.). In the first creation, the rational principles, according to Origen, were created equally, however, the fall produced the diversity among these principles. From there, God performs a second creation in order to facilitate the return of those fallen principles, now diversified into angels, men and demons. Man is a substance composed of body, soul and spirit and occupies an intermediate place in the hierarchy, he is a dynamic creature, capable of growing or not in the love and knowledge of God: arché and telos.

Keywords: Origen. Patristic. Anthropology. Cosmology. Free will.

LISTA DE ABREVIATURAS

<i>Adv. haer.</i>	<i>Adversus haeresis</i>
<i>Apol.</i>	<i>Apologie pour Origène</i>
<i>CC</i>	<i>Contra Celsum</i>
<i>CCt</i>	<i>Commentarium in Canticum canticorum</i>
<i>CIo</i>	<i>Commentarii in Iohannem</i>
<i>CRm</i>	<i>Commentarii in Romanos</i>
<i>En</i>	<i>Eneade</i>
<i>FLc</i>	<i>Fragmenta in Lucam</i>
<i>HCt</i>	<i>Homiliae in Canticum canticorum</i>
<i>HE</i>	<i>Histoire ecclésiastique</i>
<i>HEx</i>	<i>Homiliae in Exodum</i>
<i>HEz</i>	<i>Homiliae in Ezechielem</i>
<i>HGn</i>	<i>Homiliae in Genesim</i>
<i>HIs</i>	<i>Homiliae in Isaiam</i>
<i>HJr</i>	<i>Homiliae in Jeremiam</i>
<i>HLc</i>	<i>Homiliae in Lucam</i>
<i>HLv</i>	<i>Homiliae in Leviticum</i>
<i>HNm</i>	<i>Homiliae in Numeros</i>
<i>HPs</i>	<i>Homiliae in Psalmos</i>
<i>Opif.</i>	<i>De opificio mundi</i>
<i>Orat</i>	<i>Oratio ad graecos</i>
<i>Phdn</i>	<i>Phaedon</i>
<i>Phdr</i>	<i>Phaedrus</i>
<i>Phil.</i>	<i>Philocalia</i>
<i>Princ.</i>	<i>De Principiis</i>
<i>Protr.</i>	<i>Proteptico</i>
<i>Rem. Orig.</i>	<i>Remerciement à Origène</i>
<i>Tim.</i>	<i>Timaeus</i>

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 A CRIAÇÃO	18
2.1 A questão da criação anterior a Orígenes: Platão e Filo de Alexandria	18
2.1.1 <i>Creatio ex nihilo</i> : um problema contemporâneo de Orígenes	27
2.2 Sobre o começo do mundo e suas causas	32
2.2.1 O mundo começou no tempo	39
2.3 A criação dos princípios racionais	44
2.3.1 As duas criações do homem e a preexistência da alma	47
2.3.2. Os graus da queda e a hierarquia da diversidade	50
2.3.3. Imagem e semelhança ou sobre a dignidade humana	55
3 A ANTROPOLOGIA	61
3.1 O homem	62
3.1.1 Corpo, alma e espírito: a antropologia tricotômica em Orígenes	66
3.1.2 A relação corpo e alma: dualismo ou unidade?	70
3.2 O livre arbítrio	79
3.2.1 O exercício do livre arbítrio antes e depois da queda	85
3.2.2 O mal como um <i>não-ser</i>	88
3.3 A escatologia em Orígenes	92
3.3.1 A esperança dos cristãos: o reino dos céus	97
4 A VIA ESPIRITUAL	101
4.1 O Espírito Santo como agente do progresso e da santificação do homem	101
4.2 A dimensão espiritual do ser humano	108
4.3 Exercícios espirituais: uma jornada de purificação	113
4.3.1 O conhecimento de si	116
4.3.2 O progresso e a perfeição	119
4.4 Orígenes e a Escritura	122
4.4.1 O sentido das Escrituras: os três níveis de interpretação da Escritura à luz da antropologia	128
4.4.2 A relação entre escritura, λόγος e ἔργος	133
5 CONCLUSÃO	138
6 REFERÊNCIAS	140

1. INTRODUÇÃO

A presente dissertação tenciona deslindar a questão do que é o homem para Orígenes de Alexandria. A antropologia de Orígenes consiste em muitas possibilidades de apresentação, todavia, neste trabalho, optou-se por dedicar a empresa ao homem considerado naquela dimensão que em última instância define-se do modo mais radical: sua relação com Deus. O homem é o centro da criação, que participa da queda e do retorno para Deus.

De modo que é sobre esse pano de fundo que emerge o tema enfocado nesta dissertação, intitulada de “Corpo, Alma e Espírito: um estudo acerca da antropologia de Orígenes de Alexandria”. Esse assunto é explicitamente mencionado na obra *Tratado sobre os Princípios*¹, e por isso pretendo utilizá-lo como texto norteador de todo o trabalho, não nos furtando também de buscar em outros textos elementos enriquecedores para construção de sua antropologia.

A questão “O que é o homem?” é um problema crucial na História da Filosofia, sobre o qual rios de tinta foram gastos e que inquietaram filósofos e escolas posteriores, fomentando desde altos debates até conflitos. A máxima oracular de Delfos γνῶθι σεαυτόν (“conhece-te a ti mesmo”) está presente ao longo da história do pensamento filosófico e da espiritualidade cristã. A enigmática figura de Sócrates, que como sabemos não deixou nada escrito, tinha no cerne de seu pensamento a antropologia, que enquanto princípio interior, inaugura uma novidade sobre a essência do homem e sua respectiva conclusão: o homem é a sua alma. Na proeminente figura de Orígenes, encontramos muito de Sócrates, esta analogia não é minha, mas sim, de um discípulo do mestre alexandrino de nome Gregório, o Taumaturgo, que dizia que seu mestre “sabia à maneira de Sócrates nos domar como cavalos selvagens com sua elêntica”². De forma socrática, o mestre alexandrino, encaminhava os discípulos ao conhecimento das ciências naturais, ao estudo da ética, ao conhecimento da Sagrada Escritura e, sobretudo, estimulava-os ao conhecimento de si como imprescindível no caminho espiritual.

A concepção cristã de homem emerge de duas fontes, a saber, a tradição bíblica e a tradição filosófica; revelação e experiência. Duas grandes tradições que tecem uma complexa trama conceitual. A antropologia teológica tem o intuito de perscrutar o homem caído pelo pecado e redimido pela graça, ao passo que a antropologia filosófica estuda o homem a partir da razão natural que parte da experiência como premissa, e não de um dado revelado. Entretanto, faz-se mister salientar que a distinção entre ambas não deve levar-nos a uma

¹ Neste trabalho a referência a esta obra pode ser indicada como *De principiis* ou *Tratado*. Nas notas de rodapé quando não há indicação de autor é porque se trata de obra de Orígenes.

² GREGÓRIO TAUMATURGO, *Rem. Orig.* VI,83.

posição de antinomia, mas, a uma relação quase que complementar³, pois a antropologia teológica necessita em caráter instrumental de uma compressão “natural” sobre “o que é o homem” a fim de obter uma compreensão mais elaborada da ação da graça sobrenatural no homem, em suas potências e faculdades⁴.

Orígenes é, por assim dizer, herdeiro de muitas tradições filosóficas: platônica, médio-platônica, estoica, de Fílon e de Amônio Sacas. No tocante à antropologia, os Padres da Igreja, enquanto construtores da gênese cristã, deixaram a seus pósteros um sólido alicerce sobre o tema, no qual ainda encontram-se as bases para elucidação desse questionamento tão intrigante. Orígenes não se furtou de realizar uma empresa audaciosa, afrontando, na raiz, os problemas mais difíceis do cristianismo do seu tempo. Se por um lado carece de originalidade, por outro é fértil nas minúcias de temas que estavam na “ordem do dia”.

Segundo Etienne Gilson, a antropologia juntamente com a cosmologia são as partes mais cuidadosas e elaboradas de Orígenes e que exerceram maior influência em sua posteridade, e também as que lhe renderam as mais severas críticas⁵. Para o alexandrino, este mundo foi criado por Deus, através do *λόγος*, pelo qual todas as coisas devem participar de algum modo do ser: o *λόγος* é a sabedoria hipostática do Pai, que sempre existiu, ou seja, é coeterno com o Pai. Não houve um tempo em que ele não existiu, e nele estava a Ideia, imagem original ou prototípicas (*species, rationes*).

Para dar conteúdo ao título proposto, trataremos o nosso tema em três capítulos, seguidos por uma conclusão, da seguinte forma:

No primeiro capítulo da dissertação, tencionamos abordar o problema da criação no autor alexandrino, uma vez que este tema é intrinsecamente ligado à sua antropologia, pois o homem é o centro da criação. A criação em Orígenes é fruto de pura bondade do criador⁶, e daí, temos um movimento de dupla criação do homem, a saber, a “primeira” criação onde Deus diz “façamos o homem à nossa imagem e semelhança”; presente em Gn 1,26 e a “segunda criação” que está em Gn 2,7 em que Deus modela o homem com o barro.

O mundo tal como existe não é eterno, mas, sempre houve mundo. Para o mestre alexandrino, a criação deste cosmo e do homem sujeito a um corpo, decorre de uma queda num

³ A distinção, neste caso, é metodológica. João Paulo II na encíclica *Fides et ratio* n°. 31. (1999) afirma que “o homem, ser que busca a verdade, é (...) também aquele que vive de crenças”.

⁴ Segundo o clássico princípio teológico de Tomás de Aquino “a graça não destrói a natureza, mas a pressupõe e aperfeiçoa”. cf. *Suma Teológica* I, q.1, a.8, ad. 2.

⁵ GILSON, 2001, p. 56.

⁶ A respeito da bondade, conferir a nota n.

estado anterior, Deus criou a natureza dotada de razão⁷ (*tá logiká*), participando todos de uma mesma natureza⁸, sem distinção de nenhum gênero⁹, todavia, deu-lhes o livre arbítrio. No estado primitivo, todos contemplavam igualmente a chama do fogo do *eros* de Deus, por um ato consciente, decaíram do amor de Deus e esfriaram na caridade por ele, para isso, nosso autor lança uma analogia entre alma e frio (*psychē* → *psychros*).

Nosso autor admite a *creatio ex-nihilo*, não sendo esta ideia um acréscimo de Rufino, como se acreditou por muito tempo¹⁰. O primeiro autor a propalar na Filosofia a doutrina da criação combinando a Torá com o *Timeu* de Platão é Fílon de Alexandria. Para este, o agir (*poien*) é a propriedade de Deus por antonomásia, Deus não cessa de agir, o que não é lícito dizer da criatura, que é gerada, sendo Ele, para as outras coisas, o princípio do seu operar. Orígenes admite essa ideia de Deus, que dispõe de um poder soberano, benfazejo e demiúrgico, noutros termos, para nosso autor, Deus é criador, benfeitor e providente¹¹.

Cumprе ressaltar, que a matéria não é má, apesar de ter sido produzida a partir de uma queda, tem um sentido pedagógico e ainda uma possibilidade de retorno. No tocante a esta queda de um estágio anterior, ela já era observada em Platão e, sobretudo, em Fílon de Alexandria, dos quais, Orígenes sofre influência, como tentaremos demonstrar; sobretudo de Fílon, em quem já encontra-se as duas criações no texto genesíaco. Nosso autor tem um trabalho acerca da Criação onde procura fundir tanto a redação do *Gênesis* quanto o Prólogo do *Evangelho de João*, a respeito do λόγος na criação e chega à conclusão da eternidade da criação, para resolver um problema que também Agostinho se deterá “O que fazia Deus antes da criação?”, sendo o tema do Deus ocioso uma consequência direta do dogma helênico da impassibilidade de Deus. O tratado da Criação de Orígenes teve ainda, claramente uma influência estóica, no qual lança críticas acerca da ideia do eterno retorno do mesmo, uma vez que seria contrária à Redenção, bem como contra o livre arbítrio¹². A diversidade da criação é associada ao grau de queda, que produziu anjos, homens e demônios.

O capítulo termina com a discussão entre imagem e semelhança de Deus no homem, que é a questão proeminente da antropologia cristã. Esta concepção foi iniciada por Irineu de Lion, e, posteriormente, foi seguida por Tertuliano, Clemente e Orígenes. A imagem se tem

⁷ homens, anjos, demônios, que não tinham o bem-em-si, mas, participavam pelo criador; o *Bem-em-si*.

⁸ A criação dos princípios racionais se dá antes de todas as coisas, e são semelhantes à natureza divina (cf. *Princ.* III, 1, 13).

⁹ “Ele criou todas elas iguais e semelhantes, porque não havia nele nenhuma razão para a produção de variedade e diversidade”. (cf. *Princ.* II,9,6)

¹⁰ Esta tese é corroborada, levando-se em consideração o *Comentário sobre o Evangelho de João*, 30.

¹¹ cf. *Princ.* I, 4,3.

¹² cf. *Princ.* II,3,4.

pela criação, mas, há de sempre ser “atualizada”, a imagem dada é para sempre a base na qual o homem deve assemelhar-se a Deus.

O segundo capítulo é orientado através do clássico questionamento “O que é o homem?”. Embora Orígenes admita a composição tripartite platônica e paulina em que a substância ou o composto humano divide-se em “corpo, alma e espírito”, em muitos textos ele subdivide o homem entre corpo e alma. Estes compostos sempre estão em tensão, em luta, em outros termos, Orígenes promove a divisão entre o mundo da carne e o mundo do espírito, e pretendemos discutir se o alexandrino postulava um dualismo ou uma unidade nesse composto.

A questão do livre arbítrio é um *insight* de suma importância na obra de nosso autor, enquanto uma disputa narrativa anti-Marcião e anti-Valentino, a respeito do determinismo dessas ideias a respeito da salvação do homem, somados ao fato do mal ser compreendido enquanto um estatuto ontológico. Para isso, nosso autor se vale da explicação do livre arbítrio individual e do mal como um não-ser, ou seja, o mal é um problema moral, o livre arbítrio é a chave que permite Orígenes sair do dualismo Bem-Mal das ideias de Marcião e de Valentino. A sentença “o mal não foi criado por Deus” é o ponto de partida de Orígenes, logo, não deve ser contado na criação, de modo que identifica o mal e tudo o que dele surge para o *não-ser*, logo, deve ser desprovido de subsistência. Para Orígenes, havia uma relação dialética entre a ação divina e o livre-arbítrio, uma vez que a liberdade humana e as consequências que dela derivam não são um limite à onipotência de Deus, ao contrário, são manifestação da mesma.

Por fim, neste capítulo, trataremos da escatologia de Orígenes, que postulou “o fim será igual ao princípio”, noutros termos, o retorno à unidade inicial. Orígenes afirma que a consumação de todas as coisas é a destruição do mal, isto é, quando as coisas começam a acelerar seu curso para a consumação, a unidade do Pai e do Filho, que são um, ajudará a vencer o último inimigo, que é a morte. Será destruído o mal, de modo que não haverá mais dores, tristezas, choro, nem mesmo a morte. A destruição do último inimigo não significa que a substância do homem será também destruída, mas somente o mal, pois, uma vez que a queda gerou um efeito tanto no plano do cosmo quanto antropológico, a restauração deve ter a mesma eficácia.

O capítulo derradeiro desta dissertação tenciona tratar da pneumatologia de Orígenes, ou seja, a dimensão do Espírito. Iniciamos o capítulo tratando sobre o Espírito Santo enquanto agente do progresso e da santificação do homem, e também aquele que permite a passagem da imagem para a semelhança, o que é extremamente necessário para a obtenção da virtude e do conhecimento. Escolhemos por introduzir o capítulo com este tema dada a dimensão da antropologia com a distinção paulina entre Espírito Santo e espírito do homem e também por

vincular-se estritamente com a escritura e a sua interpretação. Para Orígenes, o espírito é o lugar da consciência que encoraja o bem. O espírito do homem é o elemento divino por excelência e o que permite a deificação do homem; *tornar-se-Deus*. Nosso autor traça ainda a distinção entre *psyché* e *pneuma*.

No terceiro tópico deste capítulo, falaremos ainda sobre os exercícios espirituais na Filosofia cristã, que na concepção do professor Pierre Hadot, pretendem realizar uma transformação da visão de mundo e uma metamorfose do ser, dentre os exercícios, escolhemos trabalhar o conhecimento de si, que é o início de progresso e da perfeição da alma. O autoconhecimento é um exercício de tamanha importância, iniciado na Filosofia com Sócrates, através da máxima oracular de Delfos com a sentença: “Conhece-te a ti mesmo”. Para Orígenes é fundamental e basilar esse conhecimento de si e o reconhecimento de sua dignidade a fim de se obter uma vida bem-aventurada, pois o caminho do autoconhecimento é uma via de mão dupla, que se conhece mediante a ontologia e a moral.

Por fim, trabalharemos a relação de Orígenes com a escritura privilegiando o tema proposto da antropologia, uma vez que nosso autor é o maior exegeta do cristianismo e seu método de exegese literal é utilizado hodiernamente, apesar de não ser o seu preferido, como poderemos analisar.

A escritura para Orígenes é algo vivo e atemporal, necessário para o conhecimento dos mistérios mais profundos, além disso, sintetiza a importância dos dois testamentos enquanto revelação do *logos*. Depois, pretendemos abordar no sentido antropológico, sua leitura da escritura em três níveis: literal, moral e espiritual que tencionam a salvação do homem inteiro. A analogia que existe entre o triplo sentido da Escritura e a antropologia tricotômica de Orígenes testemunha o próprio caminho que Deus faz com o homem, convidando-o às realidades celestes para as quais predisõem o seu desejo natural. O corolário do capítulo será uma leitura da relação entre escritura, *logos* e *eros*, pois, a finalidade de toda a relação humana com a Escritura é a abertura individual ao amor de Deus e à sua ação transformadora, é abrir-se ao amor, pois “só o amor nos configura a Deus”.

A empresa será árdua, mas esperamos poder, com esse estudo, dar um contributo tanto na área da Filosofia Patrística, quanto nos estudos sobre Orígenes. O ideal filosófico do homem grego enquanto conhecedor de si mesmo continua presente contemporaneamente, inclusive de maneira mais urgente, nas palavras de Heidegger:

Nenhuma época soube tanto e de maneira tão diversa a respeito do homem como a atual. Nenhuma época expôs o conhecimento acerca do homem de maneira mais penetrante nem mais fascinante como a atual. Nenhuma época, até o momento, tem

sido capaz de fazer acessível este saber com a rapidez e a facilidade como a atual. E, no entanto, nenhuma época soube menos acerca do que o homem é. Nenhuma época fez com que o homem se tornasse tão problemático como a nossa¹³.

Apesar do diligente empenho de conhecer-se a si mesmo, o homem segue sendo, em grande medida, um mistério, de modo que Agostinho mesmo afirmava: “nem eu mesmo compreendo tudo o que sou”¹⁴. Para Orígenes, conhecer implica participar da sabedoria divina, como imagem. Quem conhece é o homem todo e não a inteligência racional formal, que é só uma parte do ser humano.

Destarte, a antropologia de Orígenes é dinâmica, expressão do amor trinitário que vem ao encontro do ser humano, dando-lhe, novamente, a possibilidade da participação na vida divina. O mestre alexandrino, lê a *Historia Salutis* na perspectiva da pedagogia divina, que é capaz de alcançar toda a criação.

¹³ HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 177.

¹⁴ AGOSTINHO. *Conf.* X,8,15.

2. A CRIAÇÃO

2.1 A questão da cosmologia anterior a Orígenes: Platão e Filon de Alexandria

O sujeito no Mundo Antigo clássico e tardio era essencialmente conectado a um universo cósmico, que lhe representava a grande “expressão de potências sagradas que, revestidas de formas diversas, constituem a trama verdadeira do real, o ser atrás das aparências, a significação além dos sinais que a manifestam”¹⁵, tornando a religião o centro de sua existência. O discurso religioso, seja um tratado ou um poema de origem, está intrinsecamente ligado a esta sociedade antiga, principalmente na região do Mediterrâneo. O Cristianismo, foi o grande discurso que encerrou e definiu o corte entre duas eras, a clássica e a tardia. Sua fórmula, ainda que maleável à região e cultura que toca, reestruturou o mundo antigo tanto ocidental quanto oriental em meio a emancipação e queda do grande Império Romano. Possuía uma paleta diversa de línguas e adaptações das escrituras, a fim de envolver-se com a comunidade que estava atenta à conversão para um novo tipo de adoração.

A própria explicação acerca da origem do mundo e do homem na Bíblia foi resultado de um processo que almejava valorizar o povo de Israel oprimido pelas condições do exílio na Babilônia. A partir de experiências de libertação e do consequente conceito de aliança que se firmou coletivamente em um Deus salvador, fundamentou-se a fé bíblica na criação. No limiar do século III, Orígenes foi herdeiro de um problema cosmológico que já estava posto nos tempos de Filon de Alexandria acerca da criação do mundo. Mesmo a narrativa da *creatio ex nihilo* já estava amadurecida em Irineu de Lyon.

O *Timeu* é um dos diálogos mais controversos de Platão, sobre o qual rios de tinta foram gastos na tentativa de sua melhor compreensão. A enorme bibliografia acumulada a seu respeito comporta muitos debates e controvérsias no tocante ao posicionamento do texto dentro do *corpus*, acerca do contexto de sua produção, e ainda sobre o caráter literal ou não do mito cosmogônico e até mesmo sobre qual seria o assunto principal do diálogo¹⁶. Evidentemente, o *Timeu* é uma cosmologia que, no próprio itinerário dialético da construção do discurso, tematiza e enfrenta questões que sobrepõem essa delimitação inicial.

¹⁵ VERNANT, J. “A sociedade dos deuses”. In: *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: UnB e José Olympio Editoras, 1992, p.91.

¹⁶ Apesar das múltiplas matérias abordadas ao longo do diálogo, Brisson e Carone (2001) compreendem o *Timeu* como a tentativa platônica de construir um fundamento natural para sua Filonofia política e suas expectativas éticas expostas principalmente na República. Além disso, não podemos deixar de lembrar que as propostas de Sócrates expostas na República para a cidade adequada são retomadas no próêmio do Timeu. Cf. p. 10.

Na medida em que afirma a necessidade do δημιουργός, o *Timeu* também menciona a dificuldade de descobrir este criador e pai, além da impossibilidade de falar dele a todos. “Porém, descobrir o criador e pai do mundo é uma tarefa difícil e, ao descobri-lo, é impossível falar sobre ele a toda a gente¹⁷”. No tocante à natureza do demiurgo, a definição mais próxima no *Timeu* é esta acima: “criador e pai do mundo¹⁸”.

O Demiurgo do *Timeu* cumpre, portanto, este papel fundamental de ser causa da ordem cósmica, sendo chamado de - a melhor das causas¹⁹. Todavia, devemos salientar que não cria a partir do nada (*ex-nihilo*); mas a partir de um estado inicial de desordem, mantendo seu olhar fixo em um paradigma eterno, cuja beleza imita em seu produto. Ele operou de acordo com certas condições que limitaram a bondade de seu trabalho. Ele não é onipotente, mas, assim como um artesão, ordena algo que possui certas propriedades que limitam seu trabalho.

Deste modo, pegando em tudo quanto havia de visível, que não estava em repouso, mas se movia irregular e desordenadamente, da desordem tudo conduziu a uma ordem por achar que esta é sem dúvida melhor do que aquela. Com efeito, ele, sendo supremo, foi e é de justiça que outra coisa não faça senão o mais belo²⁰.

Em 29d Platão expõe o motivo pelo qual o Demiurgo age, trata-se de uma ordenação racional, feita pelo Intellecto (νοῦς) com um objetivo específico, não age por acaso. Porque é bom, quer que tudo seja, na medida do possível, o mais semelhante a si. Por outro lado, o Demiurgo age sobre algo que já estava e que limita a sua ação. A partir de 47e Platão propõe a trabalhar este elemento que foi ordenado, chamado por ele de Necessidade (ἀνάγκη)²¹.

Em suma, o Cosmo é uma mistura gerada pelo Intellecto e a Necessidade: νοῦς e ἀνάγκη: “De fato, a geração deste mundo resulta de uma mistura engendrada por uma combinação de Necessidade e Intellecto²²”. Portanto, a ἀνάγκη é também uma causa, chamada

¹⁷ Cf. *Tim.*, 28c3-4. τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν. (grifo nosso)

¹⁸ *Idem. Ibidem.* (no grifo acima)

¹⁹ Cf. *Idem.* 29a: ἀπηργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός. εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργός ἀγαθός, δηλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίων ἔβλεπεν: εἰ δὲ ὁ μὴδ' εἰπεῖν τι θεμῖς, πρὸς γεγονός. παντὶ δὴ σαφές ὅτι πρὸς τὸ αἰδίων: ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων. οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτα ἔχον δεδημιούργηται (grifo nosso)

²⁰ *Tim.*, 30a. οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὄρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγήσάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. θεμῖς δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον.

²¹ *Idem.*, 47e. τὰ μὲν οὖν παρεληλυθότα τῶν εἰρημένων πλὴν βραχέων ἐπιδέδεικται τὰ διὰ νοῦ δεδημιούργημένα: δεῖ δὲ καὶ τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα τῷ λόγῳ παραθέσθαι.

²² *Idem.*, 48a. μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγενήθη.

por Platão de causa errante: “Portanto, se alguém quiser dizer como foi realmente gerado, de acordo com estes pressupostos, terá que incluir também a espécie da causa errante tanto quanto a sua natureza o admita²³”. Sendo assim, somente através da causação inteligente, a causa errante, identificada com o princípio da necessidade no mito, deixa de ser algo desordenado para efetivamente gerar-se na forma dos quatro elementos, agora corpóreos e combinados ao único corpo do mundo²⁴.

A ἀνάγκη no *Timeu* não deve ser entendida como algo fixo, imóvel, permanente e conhecido de antemão, mas como uma força, movimento ou mudança. Para Conford²⁵, a ἀνάγκη platônica se identifica com o Χάος primordial da Teogonia e cosmogonia de Hesíodo. Todavia, Platão afirma que há, neste Cosmo, algo que sempre escapa à compreensão racional e à ordenação teleológica: “Também nós devemos fazer isso; devemos falar de ambos os gêneros de causas, distinguindo as que fabricam coisas belas e boas com o intelecto das que, isentas de intelecção, cada vez que produzem algo, o fazem ao acaso e sem ordem²⁶”.

Para falar da existência de um terceiro gênero, Platão retoma o que antes havia tratado. Em primeiro lugar o arquétipo invisível sempre imutável; e aquilo que foi gerado pelo Demiurgo, e o mundo, sujeito ao devir, visível, que imita o arquétipo. Surge então um terceiro gênero ao se levar em conta a causa errante, a ἀνάγκη no mundo visível.

A primeira propriedade mencionada por Platão que pode ser atribuída a este terceiro gênero é a de ser receptáculo para o mundo sensível²⁷.

A ela se há de designar sempre do mesmo modo, pois ela não perde, de modo algum, as suas propriedades: recebe sempre tudo, e nunca em circunstância alguma assume uma forma que seja semelhante a algo que nela entra; jaz por natureza como um suporte de impressão para todas as coisas, sendo alterada e moldada pelo que lá entra, e, por tal motivo, parece ora uma forma, ora outra; mas o que nela entra e dela sai são sempre imitações do que é sempre impressas nela de um modo misterioso e admirável, que investigaremos posteriormente. Por enquanto, é necessário que tenhamos em mente que há três gêneros: aquilo que devém, aquilo em que algo devém e aquilo à semelhança do qual se cria o que devém²⁸.

²³ *Idem. Ibidem.* εἴ τις οὖν ἢ γέγονεν κατὰ ταῦτα ὄντως ἐρεῖ, μεικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ἢ φέρειν πέφυκεν.

²⁴ Cf. *Tim.*, 32a-c e 53b *et seq.* No tocante à relação entre causa errante e necessidade, cf. também *Timeu* 47e.

²⁵ Cf. 1935, p. 172.

²⁶ *Tim.*, 46e. ποιητέον δὲ κατὰ ταῦτα καὶ ἡμῖν: λεκτέα μὲν ἀμφοτέρω τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δὲ ὅσαι μετὰ τὸν καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἐκάστοτε ἐξεργάζονται.

²⁷ Cf. *Idem.*, 48e-49a.

²⁸ *Idem.* 50b-d. ταῦτὸν αὐτὴν αἰεὶ προσρητέον: ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμει—δέχεται τε γὰρ αἰεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῆ οὐδαμῶς: ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοιον—τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων αἰεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ

No discurso que havia sido feito antes sobre o universo, foram levados em conta somente dois gêneros: aquilo que devém²⁹ e aquilo à semelhança do qual se cria o que devém³⁰. O terceiro gênero é justamente o “aquilo em que algo devém”. Por possuir esta natureza híbrida, duas extremidades, o arquétipo e o mundo sensível, estão ligadas por este terceiro termo onde se realiza a relação entre estes extremos, o ponto intermédio de coligação entre as ideias e os particulares.

Faz-se mister salientar que antes da ação do Demiurgo, na χώρα havia vestígios de terra, ar, fogo e água, a partir dos quais ele cria o corpo do mundo no processo de modelagem e ordenação do Cosmo. Além de possuir certas forças violentas e propriedades não semelhantes nem equilibradas, podendo agir umas sobre as outras de maneira desordenada causando uma agitação no receptáculo.

A ama do devir, por ficar umedecida e ardente e receber as formas da terra e do ar, e por sofrer todas as impressões que as acompanham, aparece à visão sob múltiplas feições; mas, por causa de estar plena de propriedades que não são semelhantes nem equilibradas, não estando ela própria nada equilibrada, a balançar irregularmente para todos os lados, é sacudida pelos elementos e, ao ser movimentada, ela própria novamente os sacode. Sendo os elementos assim postos em movimento, separam-se, por serem movimentados de um lado para o outro, tal como acontece com as sementes, quando são agitadas e peneiradas por meio de joeiras ou de outros instrumentos usados para a depuração dos cereais; as partes densas e pesadas vão para um lado, enquanto que as esparsas e leves são transportadas e assentam noutro local. Assim, os quatro elementos são ao mesmo tempo sacudidos pelo receptáculo³¹

A matéria possui a propriedade de ficar “umedecida e ardente”, é sacudida e movimentada pelos elementos que nela estão. Platão utiliza como metáfora para descrever esta movimentação um objeto chamado πλόκανον, traduzido como “joeira.”, ou seja, uma peneira que tem por função separar o joio do trigo. A χώρα também foi interpretada na história do

δύσφραστον καὶ θαυμαστόν, ὃν εἰς αὐθις μέτιμεν. ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρῆ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον.

²⁹ τὸ γιγνόμενον.

³⁰ τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον

³¹ *Tim.*, 52d-53a. τὴν δὲ διὰ γενέσεως τιθήνην ὑγραινόμενην καὶ πυρουμένην καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένην, καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις πάθη συνέπεται πάσχουσαν, παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι, διὰ δὲ τὸ μήθ' ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορρόπων ἐμπίπλασθαι κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν, ἀλλ' ἀνωμάλως πάντη ταλαντούμενην σείεσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων αὐτήν, κινουμένην δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνα σείειν: τὰ δὲ κινούμενα ἄλλα ἄλλοσε ἀεὶ φέρεσθαι διακρινόμενα, ὥσπερ τὰ ὑπὸ τῶν πλοκάνων τε καὶ ὀργάνων τῶν περὶ τὴν τοῦ σίτου κάθαρσιν σειόμενα καὶ (53) ἀνικνόμενα τὰ μὲν πυκνὰ καὶ βαρῆα ἄλλη, τὰ δὲ μαλὰ καὶ κοῦφα εἰς ἐτέραν ἴζη φερόμενα ἔδραν: τότε οὕτω τὰ τέτταρα γένη σειόμενα ὑπὸ τῆς δεξαμενῆς.

platonismo como sendo uma espécie de matéria indeterminada, por ser um terceiro gênero do que é sempre pressuposto para a existência da cópia.

Para Luc Brisson³², considerar o δημιουργός como uma figura mítica, não é filosoficamente significativo; é possível que não o tomemos como uma causa válida da participação, ele não inaugura a participação das coisas sensíveis nas formas inteligíveis, mas as aperfeiçoa. Argumenta ainda que no mundo o νοῦς e a ψυχή são inextricavelmente ligados, no entanto, o νοῦς demiúrgico é distinto do da ψυχή. Ele é quem, no mundo, introduz o νοῦς na ψυχή e a ψυχή nos corpos. Ou seja, a alma do mundo tem um νοῦς, já o δημιουργός é um νοῦς. Ele é um νοῦς separado, no sentido de não ter uma ψυχή. Tem uma existência independente e não gerada, fonte e causa de tudo no Universo que é bom, ordenado e racional.

Dado a delimitação de nosso trabalho, apresentamos até aqui os elementos acerca da cosmologia de Platão que são de fundamental importância para a compreensão da cosmologia de Orígenes. Passamos agora a expor a cosmologia do Medioplatonismo e de Fílon de Alexandria (ca. 25 a.C- 50 d.C), outra fonte que influenciou o pensamento de Orígenes.

Para Luc Brisson³³, o Medioplatonismo se desenvolve a partir de um movimento de reação contra o monismo materialista do estoicismo. O tema provavelmente mais característico do Medioplatonismo foi a interpretação do *Primeiro Princípio*³⁴ na tentativa conciliar o *Uno-Bem* e o Demiurgo de Platão, o Motor Imóvel de Aristóteles, a mônada pitagórica e, especialmente em Fílon de Alexandria, o Deus pessoal da tradição judaica.

O *Primeiro Princípio* geralmente é entendido como o “ser” em sentido autêntico. Os autores mais próximos à tradição judaica e Pitagórica, como Eudoro, Fílon e Numênio, insistem, geralmente, nos elementos de transcendência de Deus, em sua unicidade, Deus é aquele que faz surgir todas as coisas. Já os mais próximos à tradição de Platão e Aristóteles, como Plutarco e Alcino, acentuam quais são as características deste *Intelecto*, sobre a atividade noética ou do *Intelecto* em seu dualismo originário: o deus opera sobre a díade da matéria, com ele coeterna, e as *Ideias* que ele mesmo pensou com finalidades demiúrgicas. Este *Princípio Primeiro, Intelecto*, é pensado sempre levando em conta sua infabilidade.

John Dillon³⁵ chama a atenção que o Medioplatonismo comumente considera as *Ideias* como “pensamentos de Deus”; estas ideias tinham também, além de serem a atividade noética do Deus, uma finalidade cosmogônica, paradigmática em relação ao Cosmo; eram colocadas

³² BRISSON, L. 1994, p 81.

³³ BRISSON, L. 1994, p 59.

³⁴ Segundo Dillon, a influência da Primeira Hipóstase de Parmênides, que fica a montante da teologia negativa de Alcino (ca. 200), já operava no Platonismo Alexandrino antes da época de Fílon. Cf. 2010, p.193.

³⁵ *Idem*. p. 18.

não no *Primeiro Princípio*, no *Uno* ou no *Deus*, mas num segundo princípio demiúrgico, a mônada ou o segundo deus³⁶. Quando consideradas como atividade noética de Deus, são entendidas utilizando o conceito de λόγος como pensamento de Deus e instrumento de sua atividade, levando em conta, claro, as diversas diferenças entre os vários autores.

O primeiro a fazer uma tentativa de conciliação entre a teologia hebraica e a Filonografia grega, ou seja, entre o relato da criação do texto genesíaco e o *Timeu* de Platão foi o judeu Fílon de Alexandria, e, frustrando nossas primeiras expectativas, a *creatio ex-nihilo* não aparece de forma clara em suas obras³⁷. Ou seja, não se vê, até aqui, contradição entre o *Timeu* e o *Gênesis* no tocante à eternidade do substrato do qual o mundo é feito, isso não é para ele uma questão central ao comparar os dois relatos. Pelo contrário, o escrito bíblico da *Sabedoria*, composto no mesmo contexto em que vivia Fílon, apresenta certa afinidade com o *Timeu* e o *Gênesis*.

No contexto geral da passagem da *Sabedoria*, o autor fala contra o povo egípcio: “Bem não teria sido difícil à tua mão onipotente, que criara o mundo de matéria informe, soltar contra eles manadas de ursos e leões indomáveis³⁸”. Para este versículo a *Bíblia de Jerusalém* traz uma nota, dizendo que tal passagem é parcialmente inspirada no *Timeu* 51a, matéria informe³⁹ seria a expressão comum na época para designar o estado indiferenciado da matéria suposta eterna, o autor possivelmente se refere à criação como a organização de uma massa caótica, como aparece em *Gênesis* 1.

É significativo que a própria tradição judaica - e sobretudo para Fílon - para a qual o tema da “gênese” foi tão importante, e que tenha tido dificuldade em se expressar de forma inequívoca a respeito da natureza do princípio material e sua colocação em relação à essência e à atividade de Deus. Além disso, Fílon certamente se encontrou na posição de ter que conciliar a onipotência do Deus do Pentateuco com uma matéria, que em Platão não se deixa moldar tão facilmente pela intervenção do demiurgo. A isso acrescenta-se a necessidade de explicar a existência de um princípio tão diferente - até mesmo oposto - da natureza perfeita de Deus o criador.

³⁶ Em *Spec. Leg.* II, 176, diz-se que a Mônada é “a imagem incorpórea de Deus”, que se assemelha a Ele porque também é única.

³⁷ Cf. MAY, G. 2004, p. 8

³⁸ 11,18. Bem que não teria sido difícil à tua mão onipotente, que criara o mundo de matéria informe, soltar contra eles manadas de ursos e leões indomáveis. οὐ γὰρ ἠπόρει ἡ παντοδύναμός σου χεὶρ καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης ἐπιπέμψαι αὐτοῖς πλῆθος ἄρκων ἢ θρασεῖς λέοντας.

³⁹ ἐξ ἀμόρφου ὕλης.

Em sua obra, Fílon traça vários paralelos entre o *Timeu* e a *Escritura*. A explicação que Fílon dá sobre o primeiro dia da criação no *De Opificio Mundi* 21-23 é uma adaptação de *Timeu* 29d-30a. Percebe-se tal fato claramente quando o autor fala sobre a bondade do criador como motivo de sua criação.

Ora, um de tais poderes [de Deus] é aquele que tem como efeito a criação do mundo e como fonte o verdadeiro bem. Porque, se alguém quiser escutar a fundo o motivo pelo qual todo este Universo foi criado, me parece que acolheria para si aquilo que foi dito por um filósofo antigo: que o Pai e Criador do mundo é bom. Em virtude de tal bondade, ele não se invejou de transmitir a excelência da própria natureza a uma entidade que por si não tinha nada de belo, mas que em potência era predisposta a se tornar qualquer coisa⁴⁰.

Cumpra salientar que o tema da falta de inveja por parte de Deus é retomado do *Timeu* 29e. Diferente do demiurgo, que “quis que tudo fosse o mais semelhante a si possível”⁴¹, Fílon não demonstra possíveis restrições à onipotência de Deus. De acordo com o que se tem de disponível das fontes antigas, Fílon foi o primeiro que associou a bondade do Demiurgo de Platão à concepção judaica do Deus criador⁴².

Esta é a doutrina de Moisés, não minha. Certo é que em seguida, descrevendo a criação do homem, declara explicitamente que ele foi precisamente feito à imagem de Deus, (Gn. 1,27). Ora, se a parte é imagem de uma imagem e se o todo, este nosso mundo sensível todo inteiro, posto que é maior que a imagem humana, é reprodução da imagem de Deus, disso resulta claro que também o selo arquétipo, que nós dizemos ser o mundo inteligível, não pode mais que identificar-se com o Logos Divino⁴³.

Em sua obra *De Opificio Mundi* 16 Fílon postula que o Demiurgo deve olhar o modelo imutável em sua produção do Cosmo; mas, diferente de Platão, este arquétipo, que equivale às

⁴⁰ *Opif.* 21. δύναμις δὲ καὶ ἡ κοσμοποιητικὴ πηγὴν ἔχουσα τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθόν. εἰ γὰρ τις ἐθελήσειε τὴν αἰτίαν ἧς ἕνεκα τὸδε τὸ πᾶν ἐδημιουργεῖτο διερευνᾶσθαι, δοκεῖ μοι μὴ διαμαρτεῖν σκοποῦ φάμενος, ὅπερ καὶ τῶν ἀρχαίων εἶπέ τις, ἀγαθὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν· οὐ χάριν τῆς ἀρίστης αὐτοῦ φύσεως οὐκ ἐφθόνησεν οὐσίᾳ μηδὲν ἐξ αὐτῆς ἐχούση καλόν, δυναμένη δὲ πάντα γίνεσθαι.

⁴¹ *Tim.* 29e3-4. τούτου δ' ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ.

⁴² Esta concepção foi fortalecida na Escola de Alexandria nas figuras de Clemente e de Orígenes, que atestam por diversas vezes a bondade de Deus no ato da criação. Para isto, conferir *Strom.* VII, 7, 42 e ainda *Princ.* I,2,5;9;13 e também I,6, 1-2; II, 1,1; II, 5, 1-3 e III,5,3.

⁴³ *Opif.* 25. τὸ δὲ δόγμα τοῦτο Μωυσέως ἐστίν, οὐκ ἐμόν· τὴν γοῦν ἀνθρώπου γένεσιν ἀναγράφων ἐν τοῖς ἔπειτα διαρρήδην ὁμολογεῖ, ὡς ἄρα κατ' εἰκόνα θεοῦ διετυπώθη. εἰ δὲ τὸ μέρος εἰκὼν εἰκόνας [δηλον ὅτι] καὶ τὸ ὅλον εἶδος, σύμπας οὗτος ὁ αἰσθητὸς κόσμος, εἰ μείζων τῆς ἀνθρωπίνης ἐστίν, μίμημα θείας εἰκόνας, δηλον ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὃν φαμεν νοητὸν εἶναι κόσμον, αὐτὸς ἂν εἴη [τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυπος ἰδέα τῶν ἰδεῶν] ὁ θεοῦ λόγος.

ideias no *Timeu*, não está lá desde sempre, sendo pois, o resultado de uma reflexão pré-cósmica de Deus, e forjado por ele.

Porque Deus, sendo Deus, sabia por conhecimento antecipado que uma bela imitação não poderia nunca existir sem um belo modelo e que nenhuma das coisas sensíveis resultariam imunes de defeito se não fossem modeladas à imagem e semelhança de um arquétipo perceptível somente com o intelecto. Assim, quando quer criar este nosso mundo visível, forjou primeiro o mundo inteligível para poder dispor de um modelo incorpóreo e em tudo semelhante ao divino, com o objetivo de criar o mundo material, uma réplica mais recente de um mundo mais antigo, destinada a conter em si tantas espécies sensíveis quantas no primeiro eram inteligíveis⁴⁴.

Este Cosmo inteligível anterior ao mundo físico é noético⁴⁵ em oposição ao visível⁴⁶. Este Cosmo Noético, mais adiante, na mesma obra no capítulo 25, é designado como λόγος, imagem de Deus e paradigma do mundo sensível. Fílon explora a concepção básica comum do Platonismo médio que considerava as Ideias como pensamentos de Deus. , a expressão λόγος para designar o pensamento é de origem estoica, foi utilizada no platonismo médio como uma forma de “modernizar” Platão. O λόγος, divino é como que o “local” das ideias, do arquétipo, do Cosmos Noético, que é o pensamento de Deus enquanto envolvido no ato da criação. As ideias são identificadas como pensamentos de Deus.

De acordo com O’Brien⁴⁷, há em Fílon, uma espécie de junção entre os conceitos de νοῦς, pois se trata de um τὸν νοητόν, e de λόγος . Assim, ο δημιουργὸς do *Timeu* é visto como o Deus criador do Gênesis, enquanto as ideias são vistas como pensamentos de Deus, ο λόγος. Como Deus faz através de seu pensamento, ο λόγος adquire uma função intermediária entre Deus e o mundo na criação.

Fílon explora aqui a concepção básica comumente postulada pelo Medioplatonismo, que considerava as *Ideias* como pensamentos de Deus. Para ele os pensamentos de Deus são mais antigos que as coisas sensíveis. Ο θεοῦ λόγος é como que ο “local” das ideias, do arquétipo, do Cosmos Noético. Ο Cosmo noético é ο θεοῦ λόγος enquanto envolvido no ato da criação. Em Platão ο conceito de logos apresenta uma variedade de interpretações. Dentre estas,

⁴⁴ προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ἅτε θεὸς ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο δίχα καλοῦ παραδείγματος οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουλευθεὶς τὸν ὄρατὸν κόσμον τουτονὶ δημιουργήσῃ προεξετύπου τὸν νοητόν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι τὸν σωματικὸν ἀπεργάσῃται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη ὅσα περ ἐν ἐκείνῳ νοητά.

⁴⁵ τὸν νοητόν

⁴⁶ τὸν ὄρατὸν κόσμον.

⁴⁷ Cf. O’BRIEN, 2015, p. 206.

está a do conceito de λόγος representando a razão como uma faculdade⁴⁸, como em *Timeu* 70a: “Assim, estabeleceram a parte da alma que participa da coragem e do fervor, que é adepta da vitória, mais perto da cabeça, entre o diafragma e o pescoço, para que escutasse a razão e, em conjunto com ela, refreasse pela força a espécie dos desejos⁴⁹”.

Cumpra ressaltar, que Fílon cita constantemente Heráclito ao falar do , λόγος todavia, defende a ideia de que este e todos os outros gregos pegaram dos hebreus, principalmente de Moisés, que era tido como o autor dos cinco primeiros livros da Bíblia, tudo aquilo que, na filosofia grega, se aproximava da verdade contida na tradição judaica, como por exemplo o tema do λόγος , toda a filosofia sobre o ser, a criação no *Timeu* e muitos outros temas. Este argumento de que a filosofia grega buscou no judaísmo os fundamentos daquilo que os judeus consideravam como verdade foi frequentemente de maneira axiomática pelos padres da Igreja, como por exemplo: Justino, Clemente de Alexandria e Orígenes.

Dillon⁵⁰, atenta ainda ao fato que há em Fílon uma dupla criação: a do mundo inteligível e a do mundo sensível. O paradigma deste mundo é uma ação de criação de Deus. O conceito de λόγος é entendido como sendo o princípio racional divino, o elemento ativo do pensamento de Deus. É visto como um instrumento de Deus na criação do mundo; aquele mediante o qual Deus cria.

Deste modo, o Demiurgo, no sentido de quem cria, é Deus mesmo. O mundo inteligível, enquanto arquétipo, se identifica com o θεοῦ λόγος, as ideias são como pensamentos de Deus. O λόγος também exerce um papel mediador, no sentido de ser através dele que Deus cria o Universo, o mundo sensível. Ele é a mente e também a imagem de Deus, aquele que rege as potências do mundo físico, é dito inclusive por Fílon que é o filho primogênito de Deus, é distinguido de Deus como um segundo depois de Deus⁵¹.

Em suma, o λόγος tem uma função demiúrgica e intermediária entre Deus e o mundo. É a resposta dada por Fílon sobre conciliar a eternidade, imutabilidade e transcendência de Deus e o mundo sensível, o mundo visível. É o ‘como se dá’ a ação de Deus no mundo. Em Fílon e no Medioplatonismo se entrelaçaram os temas do Demiurgo platônico e o λόγος, que terão ressonância nos padres da Igreja e em Orígenes.

⁴⁸ Cf. DILLON, 2010, p. 197.

⁴⁹ *Tim.*, 70a 2-5. τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνηκον ὄν, κατὰ κίσαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος, ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὄν κοινῇ μετ’ ἐκείνου βία τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχει γένος.

⁵⁰ Cf. DILLON, 2010, p. 197.

⁵¹ FÍLON DE ALEXANDRIA. *Quod Deus sit immutabilis*, VI. 31.

As fontes da linguagem cosmológica são obviamente muito significativas, todavia, o foco apenas nas origens por si só podem obscurecer seu uso teológico particular. Assim, as cosmologias bíblicas e helênicas têm sido frequentemente contrastadas em termos das categorias de vontade e natureza; ainda assim, a linguagem dos primeiros cristãos geralmente caiu em algum lugar entre eles. Por exemplo, o próprio conceito de *creatio ex nihilo*, que falaremos no tópico a seguir não foi claramente formulado até o final do século II, portanto, seu uso na avaliação da identidade cristã de teólogos anteriores é, na melhor das hipóteses, anacrônico; todavia, é frequentemente utilizado.

2.1.1 *Creatio ex nihilo*: um problema contemporâneo de Orígenes

A crença na criação pertence à herança do judaísmo. No cristianismo, a proposição de que Deus criou o mundo e tudo nele, era para o início do pensamento cristão uma pressuposição que possuía validade axiomática e não foi questionada antes do nascer do segundo século. Só depois da virada do século, a criação começou a ser um problema teológico nos círculos gnósticos.

Na Antiguidade Tardia, os cristãos revisavam as formas cosmológicas tradicionais para abordar os problemas contemporâneos relativos à ação divina e à vida humana. Desse modo, a cosmologia não era estática; sua própria estrutura refletia tanto uma criatividade teológica quanto profundas preocupações religiosas⁵². Como reconciliar a ideia do Deus que cria livre e incondicionalmente com os conceitos da metafísica grega agora se torna um tema central da teologia cristã.

O Cristianismo primitivo confessa Deus no sentido do Antigo Testamento como o criador livre e todo poderoso. A crença na criação não está enfraquecida ou abalada em nenhum lugar do Novo Testamento. O que as afirmações do Novo Testamento sobre a intenção da criação são legitimamente intercambiáveis com a ideia de *creatio ex nihilo*. Mas, ao mesmo tempo, deve-se notar que o “como” da criação não representa ainda um problema para o Cristianismo primitivo; portanto, em nenhum lugar no Novo Testamento, a doutrina da *creatio ex-nihilo* é explicitamente desenvolvida como uma teoria cosmológica.

Na filosofia do primeiro e segundo séculos, a *Stoa* ocupou oposição dominante e determinada, muito além do filosofar formal das escolas, o clima intelectual geral, mas ao lado dele o platonismo agora estava ganhando importância. A *Stoa* teve um efeito sobre o

⁵² Cf. DÖRRIE, H ‘Divers aspects de la cosmologie de 70 av. J.-C. à 20 ap. J.-C.’, in. *Revue de théologie et de philosophie*, 3. 22 (1972).

Cristianismo especialmente através de sua ética, mas também sua prova teleológica de Deus, de modo que seus ensinamentos antropocêntricos sobre providência foram rapidamente adotados por Teologia da criação cristã, produzindo um efeito que, para May teve ressonâncias até o Iluminismo. Mais importante, no entanto, para a conclusão da doutrina cristã da criação foi a controvérsia com o platonismo. O tema metafísico central não é mais, como era para o Platão histórico, a doutrina das Idéias, mas Deus. O Demiurgo do *Timeu* o diálogo platônico básico para Medioplatonismo é equiparado ao próprio Deus, conforme falamos acima.

Desta feita, o Medioplatonismo está em busca de um Fundamento único e universal do Ser e, portanto, pressiona para a supressão do esquema dos três primeiros princípios, várias tentativas são feitas para colocar o Deus mais elevado acima do *Nous*-Deus. E a busca por um princípio último além do *nous* é finalmente alcançada através do ensino de Plotino sobre o Uno.

Conforme visto acima, o primeiro a fazer uma tentativa de conciliação entre o relato da criação do *Gênesis* e o *Timeu* de Platão foi o judeu Fílon de Alexandria, que deu, por assim dizer, o relato mais abrangente da cosmologia Fílonsofíca. Suas afirmações sobre o ser, a construção e a origem do cosmos mostram uma conexão, característica da situação Filosófica de sua época, entre as concepções platônica e estoica. Todavia, mesmo Fílon não defendeu a *creatio ex-nihilo* no sentido cristão posterior e parece não ter encontrado nenhuma contradição entre o modelo filosófico de formação do mundo e a concepção bíblica da criação.

Que Fílon postula uma questão pré-existente ao lado de Deus é aparente desde o início da obra *De opificio mundi*. Fílon começa da proposição estoica de que deve haver um princípio de ser ativo e passivo. O primeiro é o *nous* perfeito - Deus - o último é sem dúvida a matéria amorfa, embora o conceito não ocorra; o princípio passivo é em si mesmo sem alma ou movimento, mas é movido, formado e animado pelo *nous*, e transformado no cosmos visível⁵³.

A origem da matéria não é tratada de forma alguma. Mas Fílon também conhece a interpretação de *Gênesis* 1,2, que relaciona a passagem com a matéria não formada preexistente, e é capaz de definir a doutrina de Moisés e a de Platão no *Timeu* em paralelo. Diferente de seus sucessores, ao interpretar essa perícopo do texto genesíaco, ele não relaciona este versículo com a matéria informe, mas, Fílon encontra descrito em *Gênesis* 1,1-5, a criação do mundo das Ideias⁵⁴.

Na obra *Quis rerum divinarum heres sit*, Fílon esboça a criação do mundo em uma série de *diairesis*⁵⁵. Ele permite que o processo de criação comece com Deus dividindo a matéria em

⁵³ Cf. FÍLON DE ALEXANDRIA. *Opif.* 8.

⁵⁴ Cf. *op. cit.* 26-27.

⁵⁵ Cf. *Heres.* 133-140.

pesada e leve, e por meio de outras divisões ele atinge a origem do cosmos e as diferentes formas de vida. Aqui também não entra a questão da origem da matéria. Uma concepção negativa semelhante da matéria é aparente a partir de uma exposição de Gênesis 1,31. Fílon declara que Deus não estava elogiando a matéria transitória e sem vida, mas apenas as obras de sua criação.

Faz-se mister salientar que até o século II não houve embates entre a visão grega e judaico-cristã acerca da criação do mundo. As duas visões coexistiam. O cristianismo nascente herdou do judaísmo helenista, tendo o seu maior expoente em Fílon de Alexandria, uma harmonização entre a tradição veterotestamentária e o *Timeu* de Platão. Os primeiros teólogos cristãos não tinham o tema da criação ou o surgimento da matéria como algo central em seus ensinamentos.

O surgimento da doutrina da *creatio ex-nihilo*, segundo a qual Deus teria criado a matéria do nada, se dá justamente no transcorrer do século II, em um ambiente eivado das disputas contra as correntes do gnosticismo. De acordo com May⁵⁶, até o embate com os gnósticos no fim do segundo século, os problemas derivados da criação não eram centrais na literatura cristã. A eternidade da matéria defendida pelos gnósticos passou a significar uma limitação na ação criadora de Deus inaceitável aos grupos cristãos da “Grande Igreja”.

O texto do *Timeu* começa a ser um problema para alguns padres do cristianismo nascente a partir do momento em que é assumido pelas correntes dos gnosticismos; que estavam para os Padres da Igreja como os sofistas estavam para Platão. Para May o gnosticismo elaborou sua doutrina da criação fazendo uma espécie de paródia do *Timeu*⁵⁷. A partir do momento em que os ensinamentos gnósticos, extremamente dualistas e apoiando sua doutrina na eternidade da matéria, começaram a afetar a vida concreta dos fiéis das primeiras comunidades, causando divisões nas comunidades, esta questão começou a chamar a atenção dos líderes cristãos, principalmente com a propagação das ideias de Marcião.

Marcião, nasceu em Sinope, aproximadamente em 85 d.C. imbuído de conceitos platônicos, faz uma clara diferenciação entre o Deus do Antigo Testamento, chamado por ele de Demiurgo Iahweh e o Deus Pai do *Novo Testamento*. O Demiurgo do *Antigo Testamento* tem uma índole imperfeita, é uma divindade má, deus da criação e da Lei⁵⁸. Em seu dualismo

⁵⁶ MAY, 2004, p. 39.

⁵⁷ *Ibidem*, p.40.

⁵⁸ Orígenes, ao longo do *De principiis*, declara-se contrário ao ensinamento de Marcião nomeadamente em I,7,1 e em II,9,5. Em II,4 sob o título O Deus da Lei e dos profetas é o mesmo que o Pai de Jesus Cristo, dedica-se a refutar Marcião. O professor João Lupi na Introdução do *Tratado sobre os princípios* afirma que, em um primeiro momento, Orígenes se empenha em refutar metodicamente os pressupostos principais das heresias e erros encontrados na tríade Basíledes-Valentino-Marcião. As críticas e as teses que o Alexandrino lhes dirigiu

radical chega a afirmar que este deus teria criado o mundo sensível de uma matéria informe pré-existente ruim. Assim este mundo e a matéria são essencialmente ruins, Demiurgo e matéria são, portanto, correlativos, um não existe sem o outro, assim há uma negação do mundo sensível e de todos os prazeres físicos. O Deus Pai do *Novo Testamento* é contrário à matéria e ao Demiurgo do *Antigo Testamento*; o gnóstico deve fugir de tudo o que é material e mau, representado por este Demiurgo, verso o Verdadeiro Deus do *Novo Testamento*.

Neste sentido, a questão da criação *ex-nihilo* foi desenvolvida no transcorrer do século segundo, pelos padres da Igreja, tendo como principais expoentes, a saber, Taciano; o Assírio (ca. 120-172), Teófilo de Antioquia (?-186) e Irineu de Lyon (ca. 130-202), como resposta ao gnosticismo. Tendo por base a cosmogonia grega, os gnósticos derivaram de suas conclusões vários comportamentos éticos e culturais marcados por um extremo dualismo e negatividade em relação à matéria e ao mundo sensível. A partir do momento em que esta cosmogonia causa divisões nas comunidades, o embate entre a cultura grega e a cristã chega ao seu auge com a afirmação explícita da criação a partir do nada, usando textos bíblicos como o *Gênesis* e *II Macabeus*, que não necessariamente falam da creatio ex-nihilo, pois para os autores dos textos sagrados, isso não era um problema. Os padres da Igreja querem afirmar a bondade do mundo sensível, da criação, da matéria, contra o dualismo gnóstico.

A primeira afirmação de que Deus seria o criador da matéria informe contra o gnosticismo, encontra-se em Taciano, (+165 d.C) na única obra de sua autoria conservada inteiramente; a *Oratio ad graecos*, em que afirma que Deus é o criador da matéria e

Da mesma forma que o Verbo, gerado no princípio, depois de fabricar a matéria, gerou por sua vez ele próprio para si mesmo a nossa criação, também eu, regenerado à imitação do Verbo e compreendido que tenho a verdade, trato de organizar a confusão da matéria cuja origem participo. Com efeito, a matéria não é sem princípio como Deus, nem por ser princípio é igual a Deus em poder, mas foi criada e não foi criada por outro, e sim por aquele que é criador de todas as coisas⁵⁹.

As ideias dualistas gnósticas e marcionitas são o pano de fundo dos escritos de Teófilo de Antioquia (+186), em sua obra *Ad Autolicum*, afirma com clareza a *creatio ex-nihilo*, a criação de todas as coisas a partir do não ser, seu escrito é explicitamente contra o platonismo.

são, de certo modo, estereotipadas e, portanto, não manifestam um conhecimento profundo e direto (cf. 2012, p.28).

⁵⁹ TACIANO. *Oratio* 5,2-3. καθάπερ ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ γεννηθεὶς ἀντεγέννησε τὴν καθ' ἡμᾶς ποίησιν αὐτὸς ἑαυτοῦ, τὴν ὕλην δημιουργήσας, οὕτω καὶ γὰρ κατὰ τὴν τοῦ λόγου μίμησιν ἀναγεννηθεὶς καὶ τὴν τοῦ ἀληθοῦς κατάληψιν πεποιημένος μεταρρυθμίζω τῆς συγγενοῦς ὕλης τὴν σύγχυσιν. οὐτε γὰρ ἀναρχος ἡ ὕλη καθάπερ καὶ ὁ θεός, οὐτε διὰ τὸ ἀναρχον καὶ αὐτὴ ἰσοδύναμος τῷ θεῷ, γεννητὴ δὲ καὶ οὐχ ὑπὸ ἄλλου γεγονυῖα, μόνου δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη.

A matéria não criada vai contra a crença de que Deus seria o criador de todas as coisas, se assim ela o fosse, se igualaria a Deus, seu poder e soberania está justamente em poder criar, a partir do não ser, todas as coisas.

A doutrina na criação a partir do nada se destacou e consolidou-se na obra de Irineu de Lyon, (+202) em seu *Adversus Haereses*. Nascido em Esmirna entre 140 e 160, foi bispo de Lyon. Em seus escritos se destacam, de modo especial, por serem reativos aos gnosticismos. Para Irineu, a soberana vontade de Deus é a única razão e causa do surgimento de todas as coisas. O universo não foi formado a partir de uma matéria pré-existente, mas a partir do nada.

Atribuir a substância das coisas criadas ao poder e à vontade do Deus de todas as coisas será crível, aceitável e coerente. Aqui é possível dizer com propriedade: ‘as coisas impossíveis aos homens são possíveis a Deus’ (Lc 18,27). porque os homens não podem fazer nada com o nada, mas somente com matéria pré-existente. Deus, porém, é superior ao homem porque cria a matéria da sua criação, que antes não existia⁶⁰.

Um pressuposto ainda da *creatio ex nihilo* pode ser encontrada na concepção de Clemente de Alexandria, Deus criou o mundo do nada, do vazio, e o motivo de tal feito foi o intento de compartilhar sua generosidade: para se sentir completo, Deus desejou compartilhar sua bondade, estendendo-a a outros seres⁶¹. Mas, como somente Deus é perfeito, o mundo criado por ele é necessariamente, desse ponto de vista, imperfeito, o que transforma o Cosmos em uma fraca e deficiente cópia da verdadeira realidade. Essa deficiência não denota que todas as criaturas são imperfeitas, mas que existe uma hierarquia entre os seres, sendo que Deus encontra-se no topo, seguido por anjos, humanos, animais, plantas, pedras até o princípio, a matéria não formada, carente de realidade, bondade e espiritualidade, a mais privada dos seres, vazia, e, potencialmente, mais má.

Em uma passagem da obra *Fragmentos*, vemos a posição de Clemente em relação ao Diabo. Em seu comentário à primeira epístola de Pedro, vemos que foi criado bom, pois é impossível que Deus, sendo o princípio de tudo, tenha criado o Mal. É o “Deus de toda a graça” (1 Pd 5,10), “de toda a graça ele disse [Pedro], porque ele é bom e também aquele que fez todas as coisas boas”⁶². Assim, o Diabo foi um príncipe entre os anjos e tornou-se mau pela sua própria vontade, o primeiro a cair, tornando-se o líder dos demônios⁶³.

⁶⁰ IRINEU. *adv. haer.*, II. 10,4.

⁶¹ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *De Pedagogus* I, 9.

⁶² Cf. *Fragmentos* 1.

⁶³ Cf. *Stromata* V, 14.

Outra questão de grande importância no pensamento de Clemente é o livre-arbítrio. Adão e Eva foram banidos do Paraíso não por serem bons ou maus, mas por terem feito mal uso de seu livre-arbítrio, cometendo, portanto, o chamado pecado original⁶⁴. Ao cometer o pecado, o “homem se aproximou das bestas”⁶⁵, um ser considerado irracional, como os animais. Clemente ainda acrescenta que, com a segunda vinda de Cristo, a bondade será legada a todos, sem restrição⁶⁶, ideia ainda confusa, que seria posteriormente resolvida por Orígenes, para quem a Apocatástase, o último retorno, torna-se concreta.

Faz-se mister salientar que nos comentários ao *Gênesis* feitos pelos padres da Igreja, as interpretações da criação são notavelmente semelhantes, seja no tocante ao método seja ao conteúdo, às interpretações que os filósofos contemporâneos a estes padres davam ao *Timeu*. A diferença mais marcante entre as duas tradições está justamente na *creatio ex-nihilo*. Os padres da Igreja querem afirmar a bondade do mundo sensível, da criação, da matéria, contra o dualismo gnóstico.

Desta feita, uma possibilidade de harmonização entre os dois escritos era através de uma interpretação do *Gênesis* onde o mundo é feito por Deus em duas fases: primeiro ele criaria a matéria informe, expressão utilizada por Orígenes, familiar ao *Timeu* e à tradição platônica, depois formaria esta matéria nos 6 dias da criação no Gênesis. Orígenes, ao adotar este ponto de vista, está simplesmente assumindo uma interpretação consagrada pela tradição cristã em sua época. A descrição origeniana da matéria informe pode ser considerada paralela às descrições que os manuais platônicos da era imperial davam à *χώρα* no *Timeu*, com a diferença que, para este, matéria informe era criada por Deus a partir do nada.

Passo agora à discussão do começo do mundo para o Alexandrino.

2.2 Sobre o começo do mundo e suas causas

Este é para Orígenes o grande princípio absoluto do mundo: o fato de que Deus ativamente criou todas as coisas, as mantém, governa tudo e pode inclusive destruir tudo o que ele mesmo criou: criação e destruição são prerrogativas de Deus.

Vamos agora chamar mundo a tudo o que está acima dos céus, ou nos céus, ou na terra, ou no que chamam mundo inferior, e em todos os lugares que de algum modo existem, junto com aqueles que se dizem habitar nesses lugares: a esse todo, portanto,

⁶⁴ Cf. *ibidem* III, 12, 16-17.

⁶⁵ Cf. *De Pedagogus* I, 13.

⁶⁶ Cf. *Stromata* IV, 8; 14.

chama-se mundo. Nesse mundo, há seres ditos supracelestes, habitando nas moradas da beatitude maior, e revestidos de corpos mais celestes e mais luminosos; entre eles encontram-se muitas diferenças, como, por exemplo, o que diz o apóstolo: “A glória do sol é uma, outra, a da lua, e outra a das estrelas, porque uma estrela difere da outra em glória” (1Cor 15,41)⁶⁷.

Há também seres terrestres, e entre eles não há pequenas diferenças, como entre os próprios homens: uns deles são bárbaros, outros, gregos, e entre os bárbaros uns são mais selvagens e ferozes, e outros mais pacíficos. Alguns obedecem a leis muito aceitáveis, outros, a leis desprezíveis e rudes, e há os que seguem costumes tão desumanos e ferinos que nem são leis.

Encontra-se um primeiro desenvolvimento de certa magnitude da natureza da matéria no início do segundo livro do *De Principiis*, ou seja, no início da reflexão sobre o mundo sensível: o conceito de matéria se insere após um breve desenvolvimento acerca da grande variedade e diversidade do mundo sensível, sendo a natureza corporal a condição para a produção desta diversidade.

A primeira coisa que aparece com evidência é que todo o seu estado se compõe, na sua variedade e diversidade, de naturezas racionais mais próximas do divino, e de diferentes corpos, [...] Sendo tão grande a variedade do mundo, e tal diversidade nos próprios seres animados racionais, que parecem ser o motivo de toda a variedade e diversidade que existem nos outros seres, pode-se encontrar outra causa para a existência do mundo, [...] Se tudo foi dito de modo coerente, pode-se encontrar outra causa que não seja a diversidade e variedade das ações e das quedas daqueles que caíram da unidade e da concórdia iniciais, estado primitivo da sua criação por Deus, que se afastaram do estado de bondade do começo por suas perturbações e anseios de suas mentes, e dividiram essa bondade única e indistinta de sua natureza em várias qualidades das mentes, em decorrência da diversidade das suas tendências?⁶⁸

⁶⁷ Cf. *Mundum nunc dicimus omne quod est uel super caelos uel in caelis uel super terram uel in his, qui inferi appellantur, uel quaecumque usquam prorsus loca sunt, et hi, qui in ipsis degere nominantur : totum ergo hoc mundus uocatur. In quo mundo quaedam dicuntur esse supercaelestia, id est in habitationibus beatioribus posita et corporibus caelestioribus ac splendentioribus indita, et in his ipsis multae differentiae ostenduntur ; sicut, uerbi causa, etiam apostolus dixit quod alia sit gloria solis, alia gloria lunae, alia gloria stellarum, stella enim ab stella differt in gloria. princ. II,9,3.*

⁶⁸ Cf. *princ. II,1,1. In quo hoc primum euidenter apparet, quod omnis status eius, qui est uarius ac diuersus, ex rationabilibus et diuinioribus naturis et ex diuersis corporibus constet, [...] Cum ergo tanta sit mundi uarietas, atque in ipsis rationabilibus animantibus sit tanta diuersitas, propter quam etiam omnis reliqua uarietas ac diuersitas putanda est extitisse : quam causam aliam dici oportebit qua mundus extiterit, [...] ut diximus, causam putabimus tantae huius mundi diuersitatis, nisi diuersitatem ac uarietatem motuum atque prolapsuum eorum, qui ab illa initii unitate atque concordia, in qua a deo primitus procreati sunt, deciderunt et ab illo bonitatis statu commoti atque distracti, diuersis dehinc animorum motibus ac desideriiis agitati, unum illud et indiscretum naturae suae bonum pro intentionis suae diuersitate in uarias deduxerunt mentium qualitates?*

A diversidade corporal tem sua origem na sucessão e justaposição de qualidades em um substrato informe totalmente desprovido de qualidades. O substrato, portanto, é o que está sob as qualidades e que só é concebível a partir de um processo de abstração e, por assim dizer, de despojamento do corpo, do qual toda qualidade deve ser subtraída:

São quatro as qualidades: a quente, a fria, a seca e a úmida. Essas quatro qualidades, inseridas na *hylē*, isto é, na matéria, matéria que por sua vez é diferente das sobreditas qualidades, produzem os diversos tipos de corpos. Contudo, essa matéria, embora enquanto tal seja desprovida de qualidades, nunca pode ser encontrada sem qualidades⁶⁹.

Por meio da definição da matéria como substrato dos corpos, Orígenes sublinha a impossibilidade de uma existência separada da matéria desprovida de qualidades, porque ela sempre parece estar coberta pela competição das qualidades que a tornam um corpo ou uma multiplicidade de corpos. Contra qualquer concepção que vise identificar a matéria com um princípio eterno e não criado, Orígenes ainda mantém neste texto a sua pertença ao desígnio geral da criação. A ideia de matéria incriada equivaleria à negação da providência divina, uma vez que atribuiria ao acaso, que desde toda a eternidade fez a matéria incriada existir, a possibilidade da ação divina que se exerce sobre esta matéria.

Sobre a impossibilidade de considerar a matéria como incriada, Orígenes também retorna a isso no primeiro livro do *Comentário sobre o Evangelho de João*⁷⁰, dentro de um desenvolvimento em torno do termo “princípio”, no qual estão listados os vários significados da palavra, incluindo aquele de princípio material ou “causa de onde”, coincidindo com o assunto subjacente.

No entanto, especifica Orígenes, isso só pode ser considerado como um princípio dentro de uma Filosofia não-cristã, como por exemplo a Filosofia platônica, que considera a matéria eterna e não criada. A criação da matéria por parte de Deus apresenta, além disso, algumas características específicas, motivadas pela função particular que a matéria deve desempenhar dentro de toda a criação.

Um dos elementos sublinhados por Orígenes mais uma vez aponta a diferença considerável em relação à concepção plotiniana da matéria: a matéria é criada por Deus em uma determinada quantidade. Com efeito, como por natureza é impossível compreender, no

⁶⁹ Cf. *princ.* II, 1,4. Qualitates autem quattuor dicimus: calidam, frigidam, aridam, humidam. Quae quattuor qualitate, id est materiae, insertae (quae materia propria ratione extra has esse inuenitur quas supra diximus qualitates) diuersas corporum species efficiunt.

⁷⁰ Cf. *Clo.* I, 17, 103.

sentido de conter e abarcar, que é infinito, Deus criou a matéria em determinada quantidade, para poder compreendê-la, assim como criou as criaturas racionais segundo um número estabelecido. Portanto, não apenas a matéria é um produto do ato criativo de Deus, mas também foi criada na medida exata e necessária para a existência de todos os corpos do mundo pretendidos por Deus:

Portanto, essa matéria é em quantidade e qualidade de tal modo suficiente para todos os corpos do mundo como Deus se quis dela servir para criar quaisquer formas e espécies que desejasse, quando dele recebe as qualidades que lhe quer impor; não entendo como tantos homens pensaram que ela era incriada, isto é, não feita pelo próprio Criador de tudo, mas a descreveram como tendo uma natureza e poder de origem fortuitas⁷¹.

Visto que a matéria é funcional para o resto da criação, sua quantidade deve ser diretamente proporcional ao propósito divino. A afirmação, dentro do *De principiis*, de que a matéria existe em medida suficiente e adequada para o plano de Deus, pressupõe a atribuição de uma determinada quantidade ao substrato sem forma. Esta é uma diferença considerável da concepção de matéria de Plotino, uma vez que Plotino escreveria repetidamente ao longo das *Enéadas*⁷² que mesmo a categoria de quantidade deve ser excluída do conceito de matéria.

Para Orígenes, a afirmação de que a matéria criada possui uma determinada quantidade, além de mostrar uma certa oscilação entre a noção de substrato e a de corpo, é funcional para a transformação da matéria de um princípio não criado de um mundo sensível para um objeto não apenas da criação, mas também da providência divina, que predispôs a matéria para que seja um instrumento maleável de seus projetos. E, de fato, especifica com particular insistência que esta matéria criada responde perfeitamente aos projetos divinos, exibindo todas as características necessárias à sua função de substrato para os corpos e receptáculo de todas as qualidades estabelecidas pela operação divina.

Além disso, a insistência na conformidade do substrato material é motivada pelo objetivo de mostrar a impossibilidade de uma identificação do material como tal com a origem dos males ou com uma substância intrinsecamente má. Este é um elemento que o afasta da perspectiva de Celso e também do que mais tarde será a perspectiva plotiniana. Mais uma vez,

⁷¹ Cf. *princ.* II, 1,4. Hanc ergo materiam, quae tanta ac talis est, ut et sufficere ad omnia mundi corpora, quae esse deus uoluit, queat et conditori ad quascumque formas uelit ac species famularetur in omnibus et seruiret, recipiens in se qualitates, quas ipse uoluisset imponere, nescio quomodo tanti et tales uiri ingenitam, id est non ab ipso deo factam conditore omnium putauerunt, sed fortuitam quandam eius naturam uirtutemque duxerunt.

⁷² “É mais espantoso impor à matéria a quantidade como algo diferente dela do que acrescentar uma qualidade a ela? A qualidade é razão e a quantidade também não o deixa de ser, pois é forma, medida e número”. Cf. PLOTINO, II.4[12] 8,26-30.

a preocupação primordial é a teodicéia. Manter uma maldade intrínseca da matéria como tal, com efeito, seria o equivalente a admitir a possibilidade de que, pela criação direta, uma substância má pudesse ser derivada do Ser absolutamente bom, como iremos deslindar melhor no próximo capítulo.

Se, portanto, na concepção da matéria-prima, Orígenes toma a teoria da matéria como substrato, ele claramente recusa sua identificação com o mal. A bondade do substrato, pelo contrário, reside na sua docilidade, no fato de se prestar à vontade divina e aos seus desígnios. A definição da matéria como substrato amorfo, capaz de se transformar em tudo, encontra-se em *Tratado*, em várias passagens, mas é retomada e aprofundada até certo ponto no quarto livro⁷³.

A primeira dificuldade que se apresenta a Orígenes reside na ausência de referências bíblicas que possam sugerir elementos importantes sobre o estatuto e as características da matéria, desde a necessidade de torná-la objeto de criação divina e, portanto, de se opor a qualquer hipótese filosófica visando considerá-lo um princípio eterno e não criado. Em particular, Orígenes admite a impossibilidade de encontrar nas Sagradas Escrituras passagens iluminadoras sobre a matéria como um substrato informe dos corpos, uma concepção oposta a todas as teorias cosmológicas que identificam os princípios da formação dos corpos ou com elementos específicos ou com átomos.

O argumento usado por Orígenes lembra muito de perto o texto do *Timeu* platônico, no qual o filósofo distingue entre os elementos que os filósofos anteriores haviam determinado como princípios da formação material das coisas e a matéria-prima que se encontra abaixo desses elementos⁷⁴. Os quatro elementos se comunicam, se transformam, sofrem variações de grau, se misturam: embaixo deles é necessário, portanto, pensar em um substrato que contenha suas mudanças e que permaneça inalterado sob a passagem das qualidades. Admitir uma matéria que, graças à sua falta de forma, pode assumir qualquer forma e qualquer qualidade, é o exato oposto de pressupor primeiros princípios imutáveis de mutações corporais.

Orígenes expõe duas concepções diferentes deste substrato, apresentando-as, segundo um método que lhe é próprio e que se encontra frequentemente nas suas obras, não como hipóteses, mas, ou então, como teorias pertencentes a outros pensadores, ou como possibilidades abertas. O primeiro tenta resolver o conflito entre uma concepção da matéria como um princípio não criado e a perspectiva cristã do criacionismo, aprofundando o caráter

⁷³ Sobretudo em *princ.* IV, 4,6 (33)ss. Encontra-se também em II,1,4 e III,1,22.

⁷⁴ *princ.* IV, 4,7 (34).

de privação da matéria até que ela chegue ao seu aniquilamento⁷⁵. É uma tese radical, baseada na identificação entre a matéria e o conjunto de qualidades que se agregam a ela, é extraída da afirmação de que é impossível pensar em uma substância totalmente desprovida de qualidade.

De fato, quando, por meio de uma operação intelectual, subtraímos gradualmente toda qualidade, o que permanece como objeto de nossa consideração não é nada, pois são as qualidades e sua cooperação que garantem que uma coisa seja concebível e perceptível. É assim que o conflito é resolvido, visto que, embora os filósofos digam, ao contrário dos cristãos, que a matéria não foi criada, todos concordam que as qualidades foram criadas por Deus. Reduzir a matéria à associação de qualidades, aprofundar o conceito de substrato à sua negação, até reduzi-lo a um simples objeto mental produzido pela abstração, mas desprovido de real sustento, resolve o problema da matéria como objeto da criação divina:

É por isso que os adeptos dessa tese tentaram sustentar o seguinte: já que todos aqueles que admitem uma matéria não criada reconhecem que as qualidades foram feitas por Deus, conclui-se, então, que até para eles a própria matéria não é incriada, porque as qualidades são tudo, e todos eles, sem oposição, afirmam que elas foram feitas por Deus⁷⁶.

Orígenes ainda pretende renovar a concepção da matéria como um substrato dentro de uma perspectiva criacionista. Além de ser criada na quantidade adequada aos propósitos da criação, a matéria exhibe outra característica importante do ponto de vista do propósito divino: a maleabilidade, isto é, sua predisposição para mudar continuamente a forma e a qualidade, como um instrumento da vontade divina. A matéria torna-se assim um aliado precioso da obra providencial de Deus.

No que diz respeito à retomada da noção de substrato, ou matéria-prima, a posição originiana parece ser influenciada mais pelo estoicismo e aristotelismo do que pela tradição platônica, como mostra a ausência de qualquer identificação entre matéria e não-ser, uma identificação que seria ser incompreensível à luz de sua derivação do ato criativo de Deus. Nesse sentido, cabe sempre ao estoicismo fornecer as ferramentas conceituais adequadas a esse fim, com sua noção de matéria passiva e imóvel, mas ao mesmo tempo pronta para qualquer modificação feita nela pelo λόγος.

⁷⁵ *Idem.* II, 2,8.

⁷⁶ Vnde et hi, qui haec adserunt, adseuerare conati sunt ut, quoniam omnes, qui materiam infectam dicunt, qualitates a deo factas esse confitentur, inueniatur per hoc etiam secundum ipsos nec materia esse infecta, si quidem qualitates sint omnia, quae utique sine contradictione ab omnibus a deo facta esse pronuntiantur. *Idem.* IV, 4,7 (34).

Por outro lado, o que diferencia Orígenes da tradição estoica, é a consideração da natureza das qualidades, que antes reflete a posição do medioplatonismo. Se para o estoicismo, em particular para o estoicismo helenístico, as qualidades são de natureza corporal em conexão com a matéria sem forma, para Orígenes elas são incorpóreas e inteligíveis e, portanto, mantêm um vínculo mais direto e não mediado com o Criador.

Uma confirmação da conexão entre a reflexão origeniana sobre a matéria-prima e a noção estoica de substrato pode ser notada em uma passagem de *De oratione*, na qual Orígenes expõe uma doutrina estóica que apresenta fortes analogias com a sua, embora o contexto seja uma polêmica contra a prioridade do corporal sobre o incorpóreo:

Este é o primeiro substrato, desprovido de qualidades; o que existe antes dos seres; aquele que recebe todas as mudanças e alterações, sendo ele mesmo imutável por sua própria natureza; o substrato para todas as intempéries e mudanças. Segundo eles, a substância é inerentemente desprovida de qualidade e forma, mas não tendo tamanho próprio, está disponível em qualquer qualidade, como se fosse um lugar preparado [para ela]⁷⁷.

Orígenes oferece um argumento baseado em sua doutrina das qualidades⁷⁸. De fato, embora o substrato dos dois corpos seja o mesmo, as qualidades que são adicionadas à matéria para constituir corpos diferentes também são diferentes. Devemos, portanto, reconhecer a diversidade entre esses corpos, se nos referirmos às qualidades inerentes aos corpos e não à matéria que é seu substrato amorfo.

O ato de moldar a matéria é o ato crucial de diferenciação entre os corpos. Orígenes enfatiza particularmente tanto a extraneidade das qualidades para a matéria, quanto a docilidade da matéria, que se presta a ser uma ferramenta maleável da ação divina. A matéria, de fato, muda continuamente apenas pelo trabalho da inteligência divina, da qual as qualidades derivam sua origem. Cada corpo, graças à diversidade das qualidades que o compõem, é adequado à sua alma ou ao seu destino: cabe a esta variedade permitir que os corpos sejam uma manifestação visível dos diferentes graus de queda das criaturas racionais e a disparidade de sua condição moral.

A função da matéria como substrato deve ser distinguida de sua permanência imutável. Aqueles que sustentam a eternidade da matéria e o fato de que ela é criada, identificam-na com o substrato imutável e permanente das coisas, com o que permanece imutável e

⁷⁷ *De orat*, IV,2.

⁷⁸ ...formados por Deus, têm cada um, pela qualidade da sua forma, uma disposição para a atividade para a qual foram instituídos pela natureza. Cf. *princ.* I,1,7.

imperecível através dos vários processos de mudança e alternância de qualidades. A perspectiva que faz da matéria um objeto da criação divina, orientada para um uso específico, é diferente. Neste caso, a matéria, embora seja o substrato amorfo, não é o que resta, não é imutável.

Orígenes, com efeito, subverte a ideia de que a matéria é má porque não é, isto é, inteiramente desprovida de forma. A ausência de forma não é, portanto, o motivo da identificação da matéria com o mal, mas o sinal da docilidade do substrato à operação divina. Embora seja, do ponto de vista de sua constituição ontológica, a coisa mais distante do Criador que pode ser concebida, a matéria é, no entanto, um instrumento útil do desígnio providencial de Deus e cai entre os objetos da criação. Atribuir um caráter constitutivamente negativo à matéria, de fato, equivaleria mais uma vez a atribuir responsabilidade direta a Deus na existência do mal, violando assim o princípio fundamental de toda teodicéia cristã: aquilo que é o objeto da criação. Só pode ser bom por substância e por natureza.

2.2.1 O mundo começou no tempo

O mundo, segundo Orígenes, fora dado ao homem, depois de sua queda, não para corrompê-lo em uma absoluta e irreversível danação, mas, foi dado para educá-lo. No tocante à questão de possibilidade de outros mundos, embora Orígenes admita-a, do processo de criação e destruição daquilo que Deus faz, ele possui muitas dúvidas se de fato existiu um mundo além deste, e se existirá outro depois (antes do fim definitivo); se há essa possibilidade tanto para o passado quando para o futuro, ele ainda possui dúvidas de que natureza seriam esses mundos, se iguais ou totalmente diferentes. Havia defensores do modelo de sucessão idêntica dos mundos. Para Orígenes, essa possibilidade afeta diretamente o princípio de liberdade e autonomia das almas:

Quanto aos que defendem a sucessão de mundos equivalentes e em tudo semelhantes, não sei sobre que fundamentos se apoiam. Com efeito, se nos representamos um mundo perfeitamente semelhante ao outro, será de qual modo que Adão e Eva farão de novo o que já fizeram [...]. Não vejo com que argumento isso possa sustentar-se, se as almas agem com livre-arbítrio e seus progressos ou seus recuos procedem conforme o poder de suas vontades. As almas não são determinadas a fazer ou a desejar isto ou aquilo por um movimento que retorna a si mesmo segundo os mesmos ciclos depois de tantos séculos, mas elas se dirigem, no decurso de seus atos, lá para onde tendem livremente suas disposições⁷⁹.

⁷⁹ *Iam uero qui indissimiles sibi mundos ac per omnia pares aliquando euenire confirmant, nescio quibus id possint adserere documentis. Si enim per omnia similis mundo mundus dicitur, erit ut iterum Adam uel Eua eadem faciant quae fecerunt. [...] quod non puto ratione aliqua posse firmari, si arbitrii libertate aguntur animae*

Para o alexandrino, o argumento de repetição (eterno retorno) é impossível, seria como acreditar que alguém que quisesse garantir o resultado idêntico da colheita da safra anterior, jogasse novamente sobre a terra a mesma quantidade e no mesmo lugar as sementes que novamente desejam semear, para que cada grão recorresse aos mesmos lugares, segundo a mesma ordem e as mesmas variáveis que aconteceram na semeadura passada. Nesta perspectiva, parece completamente impossível que um outro mundo possa ser restabelecido na mesma ordem e da mesma maneira que um mundo anterior. Orígenes então postula: “Podem existir diversos mundos, mas com mudanças consideráveis, de tal modo que se possa atribuir a causas evidentes que o estado de um mundo é melhor que o de outro, ou, conforme os casos, pior ou equivalente”⁸⁰.

Orígenes alude várias vezes à hipótese de uma sucessão de mundos sencientes, segundo os quais o mundo em que vivemos é apenas um dos mundos que sucederam um após o outro à queda. No terceiro livro do *Tratado* ele encontra nesta hipótese a solução para o problema da temporalidade do universo: como é possível que o mundo sensível seja temporal e tenha um início no tempo, visto que foi criado por aquele que é imutável e atemporal por excelência? O fato de que o mundo é finito e temporal não é apenas afirmado por inúmeros textos das Escrituras, conforme o alexandrino afirma, mas é mesmo necessário em vista da relação entre o Criador e a criatura. De fato, se alguém afirma que entender tudo é uma propriedade inconfundível de Deus, então é necessário afirmar que a totalidade da criação compreendida por Deus é finita, visto que é impossível compreender em sua totalidade o que é sem começo. Orígenes provavelmente deve a ideia de uma limitação da possibilidade de compreender Deus a uma tradição filosófica geralmente hostil à ideia de infinito, frequentemente entendido de forma negativa, como falta de determinação e forma ou como *regressus ad infinitum*, em pelo menos até a elaboração plotiniana do poder infinito do *Uno* como plenitude e perfeição e não como insuficiência. Henri Crouzel afirma que há diferenças entre o eterno eterno estoico e a hipótese de sucessão dos mundos de Orígenes, o determinismo físico do primeiro é substituído pela dinâmica moral e espiritual.

Quanto aos que defendem a sucessão de mundos equivalentes e em tudo semelhantes, não sei sobre que fundamentos se apoiam. [...] Não vejo com que argumento isso

et uel profectus suos uel decessus pro uoluntatis suae sustinent potestate. Non enim cursu aliquo in eosdem se circulos post multa saecula reuolvente aguntur animae, ut hoc aut illud uel agant uel cupiant, sed quocumque propra ingenii libertas intenderit, illo gestorum suorum dirigunt cursum. Cf. *princ.* II, 3,4.

⁸⁰ Cf. *princ.* II, 3,5.

possa sustentar-se, se as almas agem com livre-arbítrio e seus progressos ou seus recuos procedem conforme o poder de suas vontades. As almas não são determinadas a fazer ou a desejar isto ou aquilo por um movimento que retorna a si mesmo segundo os mesmos ciclos depois de tantos séculos, mas elas se dirigem, no decurso de seus atos, lá para onde tendem livremente suas disposições⁸¹.

E ainda conclui:

Tais afirmações são como as de alguém que quisesse garantir que fosse possível deitar à terra grande quantidade de grãos de trigo, e que um segundo lançamento seja em tudo igual ao primeiro, que cada grão reencontre os mesmos lugares, segundo a mesma ordem e as mesmas figuras que aquelas que formavam quando foram dispersos antes; considerando a quantidade inumerável de grãos, é absolutamente impossível que tal aconteça, mesmo que se recomeçasse essa operação indefinida e continuamente ao longo de incontáveis séculos. Parece-me igualmente impossível que um outro mundo possa ser restabelecido na mesma ordem e do mesmo modo no que toca ao nascer, morrer e agir; podem existir diversos mundos, mas com mudanças consideráveis, de tal modo que se possa atribuir a causas evidentes que o estado de um mundo é melhor do que o de outro, ou, conforme os casos, pior ou equivalente⁸².

Uma vez que a temporalidade do mundo tenha sido estabelecida, permanece o problema de reconciliar uma criação corruptível e temporal com um Criador incorruptível e eterno. Na verdade, a hipótese de uma sucessão de mundos apenas remove o problema de um início no tempo da criação, sem, entretanto, realmente resolvê-lo. A outra hipótese avançada por Orígenes, isto é, de uma criação eterna das ideias das coisas terrenas dentro do *Logos* divino, é muito mais convincente: com base nesta hipótese o que está eternamente contido na unidade do Verbo seria difundido no mundo sensível no espaço e no tempo. Intimamente relacionada a outra questão, entretanto, está a teoria da sucessão de mundos, diretamente relacionada ao problema do mal e sua existência. Quando o mal já ocorreu, ele deve ser eliminado. A sucessão dos mundos é apenas o caminho para a reintegração de toda a criação, pois é necessário que tudo volte para Deus.

⁸¹ Cf. *princ.* II,3,4. Iam uero qui indissimiles sibi mundos ac per omnia pares aliquando euenire confirmant, nescio quibus id possint adserere documentis. [...] quod non puto ratione aliqua posse firmari, si arbitrii libertate aguntur animae et uel profectus suos uel decessus pro uoluntatis suae sustinent potestate. Non enim cursu aliquo in eosdem se circulos post multa saecula reuolvente aguntur animae, ut hoc aut illud uel agant uel cupiant, sed quocumque propra ingenii libertas intenderit, illo gestorum suorum dirigunt cursum.

⁸² *Idem. Ibidem.* ut si qui uelit adserere quod frumenti medimnum si profundatur i n terram, potest fieri ut iidem et penitus indiscreti secundo accidant casus granorum, ita ut unumquodque granum iuxta id profusum iaceat secundo, quo primo aliquando deiectum est, et eodem ordine eisdemque dispersum sit signis, quibus fuerat primo diffusum ; quod utique in innumerabilibus medimni granis impossibile est prorsus accidere, etiamsi per immensa saecula indesinenter ac iugiter effundantur. Ita ergo mihi impossibile uidetur eodem ordine eisdemque modis nascentium ac morientium atque agentium quid secundo mundum posse reparari; sed inmutationibus non minimis diuersos posse mundos existere, ita ut pro manifestis quibusque causis melior status sit alterius mundi et pro aliis inferior et pro aliis medius quidam status. Qui autem uel numerus uel modus hie sit, ego me nescire fateor.

Conforme vimos anteriormente, a relação entre a natureza divina e a vontade não eram meramente um exercício especulativo de nosso autor, mas, impunha-se como uma necessidade religiosa para se proteger de ideias das correntes gnósticas, a saber, fatalismo, desespero e superstição. Ele tentou se misturar expressões filosóficas de transcendência e bondade com afirmações religiosas da intervenção direta de Deus na estrutura do mundo. O resultado foi uma ontologia dinâmica que foi descrita como “relacional” ou “participativa”, uma vez que toda a existência é definida como boa por sua relação com o ser e a vontade de Deus. Contra o fatalismo contemporâneo, a bondade essencial, junto com o poder na vontade divina, superou a contingência material, a diversidade e a fraqueza.

Assim como seus predecessores, Justino e Irineu, Orígenes aceitou e usou fórmulas de transcendência do Medioplatonismo como definições de natureza divina. Deus como *voũs* ou *ἀγένητος* era a fonte de todas as coisas, e era totalmente compreensível apenas para ele mesmo, transcendendo todos os atributos, talvez até mesmo sendo ele mesmo⁸³. As características de Deus eram: simples (*ἀπλοῦς*)⁸⁴, um (*ἕν, μονάς*)⁸⁵, incorpóreo (*ἀσώματος*)⁸⁶, imutável (*ἄτρεπτος*)⁸⁷ e invisível (*ἀόρατος*)⁸⁸. Como nosso autor afirmou em seu prefácio do *De principiis*, ele assimilou as predicções bíblicas de Deus (fogo, luz, espírito) às definições filosóficas do incorpóreo. Em vez de definições de substância divina, essas eram descrições da relação de Deus com criaturas como poder para limpar, iluminar e inspirar.

Orígenes, assim como Filon, utilizou pressupostos filosóficos para alegorizar descrições antropomórficas bíblicas da divindade, como por exemplo, Deus andando⁸⁹. No entanto, como teólogos anteriores, Orígenes aceitou a transcendência divina filosófica enquanto argumentava que Deus é a fonte ativa e o poder dentro de toda a existência.

O fato de que a criação do mundo sensível foi a consequência de uma queda é óbvio para Orígenes, especialmente no termo grego usado pelas Escrituras: *καταβολή*⁹⁰. Ao longo do *De principiis* III,5 explica que este termo, de fato, além de significar criação, indica o ato de derrubar, resumindo em uma única palavra a ideia de criação e de queda. Esta análise semântica

⁸³ Cf. também Mt 26,42 e Jo 6,38-40.

⁸⁴ Cf. *princ.* 1.1.6; Jo. 1. 20; Jo. 1. 119; CC. 7. 38.

⁸⁵ Cf. *Ibidem. Ibidem. Hom. Gen.* 3. 2.

⁸⁶ Cf. *princ.* 1. 1. 1-8; Jo. 13. 123; CC. 7. 38; HGn. 3. 2.

⁸⁷ Cf. CC. 4. 14 e Or. 24. 2

⁸⁸ Cf. *princ.* 1. 1. 8; 2. 4. 3; Cel. 6. 64.

⁸⁹ HGn. 1. 13; 3. 1; Or. 23.

⁹⁰ Cf. *princ.* III,5,4. “Penso que não convém deixar de prestar atenção e passar em silêncio que as Escrituras santas tenham chamado a criação do mundo com um termo novo e bem definido falando em *katabolē* do mundo. Esse termo foi traduzido para o latim de forma errada como constituição do mundo; mas em grego *katabolē* significa mais exatamente a ação de atirar para baixo, isto é, de jogar para baixo”.

oferece a oportunidade de afirmar que é necessário pensar em um estado de criaturas racionais pré-existentes neste mundo visível, um estado do qual as inteligências caíram ao assumir um corpo grosseiro, expressamente criado por Deus.

A interpretação do termo grego *καταβολή* também é encontrada no décimo nono livro do *Comentário sobre o Evangelho de João*. O mundo material é um mundo “jogado” e, portanto, é um lugar que ocorreu como resultado de uma queda, não uma criação original. A frase de Jesus, “Eu não sou deste mundo” (Jo 8,23), ou o convite aos discípulos para não pertencerem a este mundo (cf. Jo 15,19; Mt 8,34), aludem à necessidade de reconhecer um a extraneidade entre si e a condição de queda que caracteriza a vida no mundo sensível, à possibilidade e à necessidade do retorno, do desprendimento do que está em conformidade com a materialidade sensível da existência.

Orígenes nega que a vontade de Deus foi incapaz de criar como Deus escolheu; portanto, a vontade divina estabeleceu as qualidades do inexistente, ao invés de ser limitado pela matéria eterna⁹¹. Nesta passagem, o poder da vontade de Deus é enfatizado, tão apropriado à sua divindade quanto a bondade. O pano de fundo filosófico do relato de Orígenes é claro: como o do Demiurgo do *Timeu*, a razão de Deus para a criação foi a bondade, e seu propósito era estabelecer a ordem racional. Ainda ao ponto teológico vai além: como o poder de Deus é ilimitado, sua verdadeira boa intenção é expressa na própria natureza de existência. A matéria não está em oposição à natureza de Deus; nem limita o poder divino⁹². Portanto, qualquer separação ou limite na existência material é resultado de imperfeição moral.

Como o poder ou vontade divina é moldado pela natureza divina, incluindo o fato de ser eterno, Orígenes ensinou uma doutrina da criação eterna. Sua intenção não era negar a distinção entre Criador e criação, como fica claro em sua defesa repetida da *creatio ex-nihilo*, ou para apresentar um conceito não qualificado de causalidade eterna. Ele sugere que a criação foi eternamente prefigurada na Sabedoria; portanto, a criação eterna de Deus pode ser semelhante à presciência divina: Deus prevê a criação, mas não a traz à realidade imediatamente. Para Orígenes

É absurdo, e ao mesmo tempo ímpio, pensar que, nem que fosse por um instante, os poderes de Deus poderiam estar inoperantes. Nem de longe se deve suspeitar que esses poderes, que antes de mais permitem pensar dignamente a respeito de Deus, tenham permanecido imóveis e tenham cessado, por um momento que fosse, de produzir obras que são dignas dele. Com efeito, não se pode pensar que, estando em

⁹¹ Cf. *CGn.* = PE 7. 20): 'Ζητητέον πρὸς αὐτὸν περὶ δυνάμεως θεοῦ εἰ, θελήσας ὑποστῆσαι ὅ τι βούλεται ὁ θεός, τῆς θελήσεως αὐτοῦ οὐκ ἀπορουμένης οὐδὲ ἀπονούσης, οὐ δύναται ὑποστῆσαι ὃ βούλεται.

⁹² Cf. *princ.* I,4,5; II,1,4 e III,4,5.

Deus, ou melhor, sendo Deus, elas tenham sido impedidas, por algo de fora delas, ou, ao contrário, que, sem encontrar obstáculos, tenham tido preguiça de agir e de produzir obras dignas delas, ou tenham negligenciado fazê-lo. É por isso que não se pode acreditar que tenha havido nem um só momento em que esse poder benfazejo não tenha feito o bem. Portanto, ele sempre teve beneficiários dos seus produtos e das suas criações, e, na sua benfeitoria, distribui os benefícios de modo ordenado e segundo os méritos em virtude da sua providência. Por conseguinte, parece que não houve nenhum momento em que Deus não tenha sido criador, benfeitor e providente⁹³.

Deus está acima da lei natural, mas trabalha por meio da natureza para elevar expectativas humanas ao nível da natureza divina⁹⁴. A ênfase de Orígenes no poder de Deus acima da lei natural faz ecoar a declaração de Irineu acerca da vontade de Deus como a substância de todas as coisas. Embora ele assuma uma separação entre o ser criado e o não criado como eterno e contingente, ainda, pelo apelo ao poder divino operante em todos os níveis do ser, ele é capaz de reivindicar que certas qualidades de ser, como a própria existência, pode ser compartilhado, de uma maneira diferente; assim, os corpos criados podem ser transformados em corpos espirituais incorruptíveis.

Embora aceitasse a hierarquia platônica de mundos inteligíveis e sensíveis, ele reduziu a tensão entre eles por sua ênfase na relação entre as diferentes maneiras de estar ligado à vontade e o poder penetrante de Deus. Nenhuma parte da existência, por natureza ou vontade, está longe de Deus, o Criador. Teologicamente, o uso de Orígenes de noções filosóficas de providência, contra a teologia gnóstica, foi essencial para sua ontologia platônica cristã. A forma do universo se deve em grande parte à interação entre a vontade divina e a natureza e o livre-arbítrio criado, em vez de uma oposição da natureza eterna e contingente. Sua exegese de Romanos repousa sobre uma expectativa de universalismo, que ficará clara no capítulo a seguir: Deus chama a todos e assim, tudo justifica.

2.3 A criação dos princípios racionais

⁹³ Cf. *princ.* I, 4,3. Quas uirtutes dei absurdum simul et impium est putare uel ad momentum aliquod aliquando fuisse otiosas. Inlicitum namque est uel leuiter suspicari has uirtutes, quibus principaliter sicut dignum est intellegitur deus, cessasse aliquando ab operibus sibi dignis et fuisse immobiles. Neque enim extrinsecus inpeditas eas esse putandum est, quae in deo sunt, immo quae deus sunt, neque rursus, cum nihil obsisteret, uel piguisse eas agere et operari quae se digna erant uel dissimulasse credendum est. Et ideo nullum prorsus momentum sentiri potest, quo non uirtus illa benefica bene fecerit. Vnde consequens est fuisse semper quibus bene faceret, conditionibus uidelicet uel creaturis suis, et bene faciens ordine et merito in his sua bñeficia uirtute prouidentiae dispensaret. Et per hoc consequens uidetur quod neque conditor neque beneficus neque prouidens deus aliquando non fuerit.

⁹⁴ Cf. *CC.* 5. 24.

No início, Deus criou um número muito grande, mas finito de criaturas racionais: obra da bondade divina, eles são todos igualmente perfeitos e igualmente bons. No entanto, “como criado voluntariamente por Deus”, eles não participam do ser e, portanto, do bem⁹⁵ substancialmente, como é o caso da Trindade, mas apenas acidentalmente; e é precisamente dessa acidentalidade que sua existência deriva de livre arbítrio: criado para o bem, voluntariamente e livremente podem permanecer aderentes ou podem afastar-se do criador, caindo *ipso facto* no mal, isto é precisamente na falta de bem.

Mas essas naturezas racionais são necessariamente suscetíveis de alteração e de mudança, porque, como dissemos atrás, foram feitas no início, foram criadas e antes não existiam; elas não existiam, e começaram a existir. Com efeito, fosse qual fosse a potência que estava inerente à sua substância, não lhes era inerente por natureza, mas como um benefício do Criador. O que elas são não está nelas como próprio e eterno, mas foi concedido por Deus. Não foi sempre assim, e o que uma vez foi concedido pode ser retirado, ou regredir. A causa dessa regressão estará nele se os movimentos da sua alma não forem conduzidos de maneira conveniente e digna de aprovação. Porque o Criador concedeu às inteligências criadas por ele movimentos voluntários e livres para que o bem nelas se tornasse próprio, quando elas o conservam por sua própria vontade; mas a preguiça e o tédio perante o esforço de conservar o bem, e a aversão e negligência com respeito aos valores superiores foram o começo de um afastamento com relação ao bem. Ora, afastar-se do bem e cair no mal é a mesma coisa, pois é certo que o mal é a carência do bem⁹⁶.

Graças a esta liberdade de escolha, as criaturas racionais reagem de várias maneiras ao ato de bondade que Deus teve realizado atraindo-os à existência: alguns permanecem aderentes, mais ou não, para o bem, isto é, para o criador; outros se afastam disso maneira mais ou menos vistosa. Para Orígenes,

É preciso a seguir saber que tudo o que é racional e se afasta dos limites e dos decretos da razão certamente cai no pecado, pela desobediência àquilo que é reto e justo. Assim, toda criatura racional é suscetível de receber louvor ou acusação: louvor se, seguindo a razão que há nela, progride para o que é melhor; acusação se se afasta da

⁹⁵ Segundo a identificação platônica sendo equivalente a boa. No *Timeu*, Platão assegura com clareza que a formação do universo e tudo o que advém dele tem como princípio o bom. Neste ínterim, o bem “é o princípio mais eficiente do devir e da ordem do mundo”. (30 a-b). O bem ou o bom é o modelo do mundo físico e dos objetos. O Demiurgo, ao ordenar o mundo, “ao tornar as coisas visíveis” e ao fazer passar a “desordem para a ordem” inspira-se no bem. (30 a-b). O bem é o grande paradigma da ordem do universo.

⁹⁶ Verum quoniam rationabiles istae naturae, quas in initio factas supra diximus, factae sunt cum ante non essent, hoc ipso, quia non erant et esse coeperunt, necessario convertibiles et mutabiles substituerunt, quoniam quae cumque illa inerat substantiae earum uirtus, non naturaliter inerat sed beneficio conditoris effecta. Quod sunt ergo, non est proprium nec sempiternum, sed a deo datum. Non enim semper fuit, et omne quod datum est, etiam auferri et recedere potest. Recedendi autem causa in eo erit, si non recte et probabiliter dirigatur motus animarum. Voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentibus creator indulsit, quo scilicet bonum in eis proprium fieret, cum id uoluntate propria seruaretur; sed desidia et laboris taedium in seruando bono et auersio ac negligentia meliorum initium dedit recedendi a bono. Recedere autem a bono non aliud est quam effici in malo. Certum namque est malum esse bono carere. Cf. *princ.* II,9,2.

regra de conduta do bem; é por isso que ela é justamente submetida aos castigos e suplícios⁹⁷.

A própria criação do mundo material foi realizada de modo a combinar com a grande variedade de condição das criaturas caídas e a fim de facilitá-las a recuperação. De modo que a ação do *Logos* ocorre de modo a nunca coage a liberdade de cada indivíduo e, portanto, está sujeito a resultados mais ou menos favoráveis em relação à resposta diferente de seres individuais

A metafísica de Orígenes, possui um dinamismo único, que conscientemente funde essência e atividade para definir e ligar Deus e a criação, assim como ocorre na relação da Trindade. A vontade divina na cosmologia de Orígenes deve, portanto, ser entendida dentro desta visão dinâmica particular da natureza e identidade.

Para salvaguardar o poder e a bondade da vontade divina, diz-se que Deus não é apenas um primeiro princípio, mas um agente ativo e responsivo. A *voluntas*, como o desejo interno de Deus e o externo expressão de seu plano, é usado, por exemplo, como uma analogia para a geração do Filho⁹⁸. Afirma ainda o poder absoluto da vontade divina na criação de qualquer coisa, seja do Filho ou do cosmos, e a estreita relação entre mente e vontade, que está em linha com o estoicismo contemporâneo, que assimilou o processo intelectual ao volitivo. do próprio reflexo (*consilio voluntas*).

É neste sentido que ele se refere à vontade divina como o eixo da criação ou geração de sabedoria: Pois alguém diria que Deus foi incapaz de criar sabedoria (*non potuisse deum dicet generare*) antes de criar, para que ele trouxesse à existência em um momento posterior o que não existia antes, ou que ele pudesse fazê-lo, e - o que é proibido dizer sobre Deus - ele se recusou a criá-lo. O conceito de vontade divina é essencial para a descrição da criação de Orígenes.

Quando ele criou o que quis criar, isto é, as criaturas racionais, não o fez por nenhuma outra causa a não ser ele mesmo, isto é, pela sua bondade. Como não havia nele – a causa do que ia ser criado – nem variedade, nem mudança, nem incapacidade, ele os fez todos iguais e idênticos, pois não havia nele nenhuma causa de variação e de diversidade. Como, porém, as próprias criaturas racionais receberam a faculdade do

⁹⁷ Tum deinde sciendum est quia omne quod rationabile est et rationis terminos statutaque declinat, sine dubio per praevaricationem recti iustique efficitur in peccato. Est ergo omnis creatura rationalis laudis et culpae capax ; laudis, si secundum rationem, quam in se habet, ad meliora proficiat, culpae, si rationem recti tenoremque declinet ; propter quod recte etiam poenis ac suppliciiis subiacet. *princ.* I,5,2.

⁹⁸ qui utique natus ex eo est velut quaedam voluntas eius ex mente procedens. Et ideo ego arbitror quod sufficere debeat voluntas patris ad subsistendum hoc, quod vult pater. Volens enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntas profertur. Cf. *princ.* I,2,6.

livre-arbítrio, a liberdade da sua vontade convidou cada uma a progredir pela imitação de Deus, ou a arrastou na regressão por causa da sua negligência [...]. E isso foi, como já dissemos antes, causa da diversidade entre as criaturas racionais, sem que isso venha da vontade ou da decisão do Criador, mas das escolhas da liberdade própria. Deus, porém, que já considerava justo governar as suas criaturas de acordo com os méritos delas, dispôs as diversidades das inteligências na consonância de um só mundo, como se fosse uma casa em que houvesse não só recipientes de ouro e prata, mas também de madeira e de argila, uns para uso mais nobre, outros para uso de coisas desprezíveis; e ele decorou a casa utilizando os diversos vasos que são as almas, ou mentes. Creio eu que é daí que vêm as causas da diversidade deste mundo, porque a divina Providência governa cada um segundo a variedade das suas ações e das intenções dos seus propósitos. Desse modo, nem o Criador pode parecer injusto, porque dispôs cada um conforme seus méritos de acordo com as causas antecedentes; nem se pode pensar que seja resultado do acaso a felicidade ao nascer, ou a desgraça ou qualquer outra condição possível; e também não é preciso acreditar em vários criadores criando almas de naturezas diferentes⁹⁹.

2.3.1 As duas criações do homem e a preexistência da alma

Orígenes interpreta a dupla criação relatada no texto genesíaco, em 1, 27 e em 2, 7 à luz de Paulo, a saber, 2 Cor 4, 16 e também Rm 7, 22, ainda que sem ignorar a doutrina platônica do laço de parentesco que existe entre a alma humana e as realidade divinas¹⁰⁰, que conforme vimos anteriormente, foi retomada por Fílon de Alexandria. Partindo dessas leituras, Orígenes reconhece que temos em nós os dois homens: o “homem interior” e o “homem exterior”¹⁰¹.

Desta feita, estas duas narrativas da criação traduzem, para o nosso autor, duas ações divinas testemunhadas na Escritura pelo uso dos verbos ποιεῖν (criar, dar origem à, manter,

⁹⁹ Hic cum in principio crearet ea, quae creare uoluit, id est rationabiles naturas, nullam habuit aliam creandi causam nisi se ipsum, id est bonitatem suam. Quia ergo eorum, quae creanda erant, ipse extitit causa, in quo neque uarietas aliqua neque permutatio neque impossibilitas inerat, aequales creauit omnes ac similes quos creauit, quippe cum nulla ei causa uarietatis ac diuersitatis existeret. Verum quoniam rationabiles ipsae creaturae, sicut frequenter ostendimus et in loco suo nihilominus ostendemus, arbitrii liberi facultate donatae sunt, libertas unumquemque uoluntatis suae uel ad profectum per imitationem dei prouocauit uel ad defectum per negligentiam traxit. [...] Et haec extitit, sicut et antea iam diximus, inter rationabiles creaturas causa diuersitatis, non ex conditoris uoluntate uel iudicio originem trahens sed propriae libertatis arbitrio. Deus uero, cui iam creaturam suam pro merito dispensare iustura uidebatur, diuersitates mentium in unius mundi consonantiam traxit, quo uelut unam domum, in qua inesse deberent non solum uasa aurea et argentea sed et lignea et fictilia, et alia quidem ad honorem alia autem ad contumeliam, ex istis diuersis uasis uel animis uel mentibus adornaret. Et has causas, ut ego arbitror, mundus iste suae diuersitatis accepit, dum unumquemque diuina prouidentia pro uarietate motuum suorum uel animorum propositique dispensat. Qua ratione neque creator iniustus uidebitur, cum secundum praecedentes causas pro merito unumquemque distribuit, neque fortuita uniuscuiusque nascendi uel felicitas uel infelicitas putabitur, uel qualiscumque acciderit illa condicio, neque diuersi creatores et diuersae naturae credentur animarum Cf. *princ* II. 9,6.

¹⁰⁰ CROUZEL, 1956, p.147.

¹⁰¹ Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 2, 4-5.

trazer à existência)¹⁰² e *πλάσσειν* (formar, modelar)¹⁰³, respectivamente. Este fato leva-o a reconhecer que a criação “segundo a imagem” não é corpórea¹⁰⁴, ainda que a sua dignidade resplandeça também sobre o corpo¹⁰⁵: o “segundo a imagem” encontrar-se-á então na parte superior da alma; o *νοῦς*, que é guiada diretamente pelo *πνεῦμα*, dom divino dado ao homem como “órgão da consciência moral”¹⁰⁶. A alma, como cerne da vida moral virtuosa, da contemplação e da oração, do livre arbítrio e, portanto, da personalidade, tem em si a “sensibilidade divina”, mantendo uma relação dialética com o *πνεῦμα*¹⁰⁷. O corpo, que não é consequência da queda original, “é o templo daquele que recebeu pela sua participação à imagem de Deus os caracteres divinos, daquele que tem a alma assim feita e encontra Deus na sua alma por meio do ‘segundo a imagem’”¹⁰⁸.

A primeira narração que se faz presente no texto genesíaco, a saber, em 1, 27 representa a figura do “homem interior” criado à imagem de Deus¹⁰⁹. Torna-se necessário expor que a dualidade entre “macho” e “fêmea” se referem respectivamente ao *πνεῦμα* e à *ψυχή*, pois, neste estado, a distinção sexual ainda não existe¹¹⁰. Na segunda criação, com o verbo *πλάσσειν* aplicar-se-ia então à criação do corpo. Desse modo, não seria então conveniente considerar a *σῶμα* como uma consequência direta da queda narrada em Gn 3, nem falar na lógica origeniana de uma descida da alma no corpo, uma vez que na preexistência todas as inteligências (anjos, homem, demônios) possuem “corpos etéreos ou resplandecentes”¹¹¹ e as duas criações são concomitantes.

Neste ínterim, depois da falta primitiva, oriunda do ato do livre arbítrio, o homem é colocado no mundo sensível e o seu “corpo etéreo” ganha uma qualidade terrestre (acidente), simbolizada alegoricamente pelas “túnicas de peles” (Gn 3, 21), sem perder a sua essência de corpo, mantendo assim a possibilidade de se *re-vestir* na escatologia, através da ressurreição em Cristo, de sua qualidade celeste primordial. Continuando a respeitar o livre arbítrio do homem, mesmo depois da queda, Deus que não desiste dele, colocou-o no mundo sensível,

¹⁰² Cf. *ποιεῖν*. In. DICIONÁRIO GREGO-PORTUGUÊS DGP. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009. p. 98.

¹⁰³ *Idem*, p. 89.

¹⁰⁴ Cf. *princ.* I, 2, 6: faz-se mister salientar que para nosso autor, a imagem implica uma espécie de unidade de natureza e substância com o protótipo, de modo que, só o Verbo é imagem de Deus e o homem é segundo a imagem.

¹⁰⁵ *CC*, VI, 63.

¹⁰⁶ CROUZEL, 1956, p. 154.

¹⁰⁷ *Idem*, 1992, p. 125.

¹⁰⁸ *CC* VI, 63.

¹⁰⁹ *HGn* I, 13.

¹¹⁰ *CIO* XX, §178-179.

¹¹¹ Orígenes deixa muito claro que a incorporeidade pertence apenas à Trindade. Cf. *princ.* I, 6, 4; II, 2, 2; IV, 3, 15.

para que se exercite e aprenda livremente a subir das realidades terrestres ou sensíveis para as celestes, unindo-se cada vez mais a Deus, que é, por antonomásia, a sua finalidade última¹¹².

Com a queda, o homem é lançado ao mundo sensível e material. Mesmo a interpretação da passagem do Livro de *Jó* (40,19), traduzida por Orígenes pelas palavras “Aquele que é o princípio da criação material do Senhor, feito para ser ridicularizado pelos anjos”, torna-se um ocasião para apoiar a doutrina da segunda criação, da criação da matéria após a queda dos seres racionais. Este texto de *Jó* está parcialmente corrompido, razão pela qual deu origem a diferentes interpretações e traduções, especialmente a segunda parte do versículo. De qualquer forma, refere-se a *Behemot*, plural de *beh mâ*, ou seja, a “besta” por excelência, também identificada com o hipopótamo egípcio.

Orígenes refere o versículo diretamente ao monstro marinho, ao dragão, que aparece com o nome de Leviatã também nos versos imediatamente seguintes de *Jó* 40,25, como em *Jó* 3,8, citado nesta mesma passagem de Orígenes. A “besta” ou “dragão do mar” no Livro de *Jó* refere-se ao monstro derrotado por Deus, um monstro primordial, mas que é ao mesmo tempo o símbolo dos poderes que se opõem ao Criador. É neste sentido que Orígenes o interpreta, inserindo-o contudo na sua doutrina da dupla criação, em virtude da tradução que dá deste texto: “princípio da criação material”. O “monstro marinho”, de fato, deve ser entendido como um princípio, isto é, como aquele que pela primeira vez foi incorporado a um corpo material, acorrentado à matéria, por causa de sua rebelião contra Deus.

O diabo, portanto, não está na origem de toda a criação material, porque todos os seres que estão acorrentados a corpos não são sua vontade ou por causa de uma queda. As estrelas, por exemplo, mergulharam na condição material em favor dos homens, para ajudá-los. O diabo seria, no entanto, a origem da queda e da incorporação que se seguiu ao pecado, visto que foi ele o primeiro a cair e a indicar o caminho do afastamento de Deus: é só neste sentido que pode ser entendido como o princípio da segunda criação.

Na origem da criação do mundo material e visível, Orígenes coloca, portanto, a queda das criaturas pré-existentes nesse mundo e a necessidade da formação de um mundo capaz de acolhê-las em sua nova condição. A criação dos corpos grosseiros é, portanto, uma segunda criação, que não teria sido necessária se não houvesse uma queda no universo de inteligências originalmente criado. A incorporação em coberturas de pele e carne é uma consequência do pecado e encontra a sua razão de ser na necessidade de adaptar a condição de existência das criaturas racionais à nova situação surgida após a queda.

¹¹² *princ.* I, 6, 2.

Conforme já tivemos oportunidade de dizer, o corpo sensível torna visível a falta, cristaliza-a, sanciona-a, mas ao mesmo tempo é o meio para a cura do pecado. É necessário substituir outra ordem, capaz de reduzir a possibilidade de governo o caos dos movimentos das vontades das criaturas racionais, pela ordem originalmente criada e dominada pela unidade e pela concórdia. A diversidade das pulsões das inteligências, dos seus impulsos, dos desejos, dos movimentos desordenados, precisa da condição sensível para poder se cristalizar. O corpo é uma expressão da diversidade e da multiplicidade: a individuação soberba, o desapego da unidade impõe uma segunda criação e, portanto, a formação de uma corporeidade grosseira que pode manifestar essa individualidade e diversidade.

Estabelece-se uma nova ordem que contém em si uma disparidade de condições e uma hierarquia do mal (ou do bem: depende do ponto de observação). A diferença no grau de queda de cada criatura racional determina a diversidade e pluralidade dos mundos criados para acomodar as almas caídas. Nesse sentido, a condição das criaturas racionais na terra parece predeterminada, como um destino que revela uma falha anterior que deve ser expiada possivelmente na sucessão de mundos.

2.3.2. Os graus da queda e a hierarquia da diversidade

Conforme dissemos anteriormente, Deus criou a natureza dotada de razão¹¹³ (*tá logiká*); as inteligências, participando todos de uma mesma natureza¹¹⁴, sem distinção de nenhum gênero¹¹⁵, todavia, deu-lhes o livre arbítrio¹¹⁶. No estado primitivo, todos contemplavam igualmente a chama do fogo do *eros* de Deus, por um ato consciente, decaíram do amor de Deus e esfriaram na caridade por ele. Essa queda produziu a diversidade dessas inteligências em três níveis de acordo com a escala que decaíram: os anjos, os homens e os demônios.

De fato, foi Moisés quem antes de todos os outros o indicou quando narra a primeira criação do homem: “Disse Deus: façamos o homem à nossa imagem e semelhança”, e logo acrescenta: “E Deus fez o homem, à imagem de Deus o fez, macho e fêmea os

¹¹³ homens, anjos, demônios, que não tinham o bem-em-si, mas, participavam pelo criador; o *Bem-em-si*.

¹¹⁴ A criação dos princípios racionais se dá antes de todas as coisas, e são semelhantes à natureza divina (cf. *princ.* III, 1, 13).

¹¹⁵ “Ele criou todas elas iguais e semelhantes, porque não havia nele nenhuma razão para a produção de variedade e diversidade” (II,9,6).

¹¹⁶ Esta é a grande chave de leitura de Orígenes para refutar os argumentos estoicos do eterno retorno e do gnosticismo no tocante ao determinismo da salvação. Tal possibilidade de livre-arbítrio, de escolhas pessoais, ainda que em direção a um mesmo fim, não poderia dar-se no tempo do eterno retorno, pois este como um todo, já estaria dado e minuciosamente estabelecido desde os primórdios e em todas as suas circunstâncias (cf. *princ.* III, 3, 4).

fez, e os abençoou” (Gn 1,26-27). Quando ele diz: “à imagem de Deus o fez”, ele se cala sobre a semelhança; isso só pode significar que o homem recebeu a dignidade da imagem na sua primeira criação, mas que a perfeição da semelhança lhe está reservada para a consumação. Quer isso dizer que ele devia procurá-la para si mesmo, imitando Deus com o esforço da sua atividade própria. A possibilidade dessa perfeição, que lhe fora dada no início pela excelência da imagem, devia no final realizá-la ele mesmo na perfeita semelhança ao cumprir suas obras¹¹⁷.

Assim sendo, esse estado de falta (apostasia) humana torna-se paradoxalmente o índice do profundo respeito da sua liberdade por Deus, que ainda acredita que possa vir a ser curado, ao contrário dos demônios, que por sua vez, cujos corpos não receberam esta materialidade por serem os que mais pecaram¹¹⁸.

Segundo Gilson, Orígenes traça um quadro grandioso desta hierarquia espiritual¹¹⁹. No ápice, encontram-se os anjos. Graças ao seu mérito, eles constituem a ordem mais excelsa e mais nobre, a qual se manifesta pela multiplicidade admirável dos seus ofícios. À ordem celestial se opõe à ordem das forças adversas, dos espíritos maus, dominadores do mundo das trevas. O lugar intermediário dos homens está abaixo dos anjos e acima dos demônios, nada as impedem de tenderem ao alto, mas também podem tender para baixo.

Conforme vimos no tópico anterior, com a doutrina da preexistência, o conjunto de criaturas racionais, criados em igualdade e que não foram originalmente divididas na categoria tripartite, existiam antes da criação do mundo sensível. E é no reino da pré-existência que ocorre a queda, ou seja, o afastamento de Deus e da contemplação do *eros* do Criador. Essa queda ocorre de acordo com diferentes níveis de gravidade, aos quais correspondem a diversidade de condições em que as criaturas racionais se encontrarão sucessivamente e a sua divisão em três graus, a saber, anjos, demônios e homens.

Esta é uma doutrina articulada e que Orígenes propõe, sobretudo no *De principiis*, mas que não abandona ao longo do seu pensamento, apesar da escassez de referências a ela nos tratados seguintes¹²⁰. A doutrina da preexistência das criaturas racionais, de fato, responde a

¹¹⁷ Hoc namque indicat Moyses ante omnes, cum primam conditionem hominis enarrat dicens: Et dixit deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Tuum deinde addit: Et fecit deus hominem ad imaginem dei fecit illum, masculum et feminam fecit eos et benedixit eos. Hoc ergo quod dixit ad imaginem dei fecit eum et de similitudine siluit, non aliud indicat nisi quod imaginis quidem dignitatem in prima conditionem percepit, similitudinis uero ei perfectio in consummatione seruata est: scilicet ut ipse sibi eam propriae industriae studiis ex dei imitatione consciceret, quo possibilitatem sibi perfectionis in initiis datam per imaginis dignitatem, in fine demum per operum expletionem perfectam sibi ipse similitudinem consummaret. Cf. *princ.* III, 6, 1.

¹¹⁸ Orígenes afirma que a queda do demônio é dita mais acentuada porque se voltou ao mal *tota se mente conuertit ad malum*, isto é, “com todo o seu intelecto”. Cf. *princ.* I, 1, 7 e II, 8, 3.

¹¹⁹ Cf. GILSON, 2009, p.69.

¹²⁰ Sobretudo no *Comentário sobre o Evangelho de João*, no qual o alexandrino faz claramente duas menções diretas no tocante à preexistência, a saber, em *Comm in Jo.* II, 30,182 e ainda em II, 31, 191, na qual introduz a

uma multiplicidade de exigências, desde a justificação da temporalidade do mundo, à razão da criação da matéria sensível e visível, à causa da disparidade de condições. e estados em que as criaturas são encontradas no mundo senciente. No interior, o conceito de queda juntamente com a liberdade de movimento da vontade das criaturas racionais é de fundamental importância¹²¹.

É preciso saber, contudo, que alguns daqueles que caíram da unidade daquele começo se entregaram, como dissemos, a tal indignidade e maldade, que se tornaram indignos daquela instrução e formação que foram dadas ao gênero humano por meio da carne com o auxílio dos poderes celestes para que fossem educados e instruídos; mas, ao contrário, são eles os adversários e opositores dos que se formam e educam. Daí vêm as 68 lutas e os combates que enchem toda a vida dos mortais, porque vêm contra nós as investidas e os ataques daqueles que, sem nenhum remorso, caíram de um estado superior, aqueles que são chamados de diabo e os seus anjos, e todas as outras ordens más que o Apóstolo citou a propósito dos poderes malignos¹²².

Cumpra ainda ressaltar que a ideia de preexistência não é propriamente uma invenção origeniana, pelo contrário, deve fortemente a um conjunto de influências, sobretudo advindos da matriz platônica, e mesmo estoica, que no entanto, encontram no *De principiis* uma reelaboração bem consistente, à luz do criacionismo cristão e das interpretações do texto genesíaco em particular.

No *Fédon* de Platão, a preexistência da alma em relação ao nascimento e sua descida ao corpo é argumentada através da doutrina da reminiscência, da qual é o fundamento, e está

noção de pré-existência para explicar a desigualdade de condições no mundo sensível por causa das ações realizadas por criaturas antes desta criação. O contexto é a interpretação das palavras dirigidas por Deus a Rebeca para indicar a sua graça para com Jacó (cf. Gn 25,23): o amor que Deus tem por Jacó seria injusto, comparado à falta de amor por Esaú, se fosse não pudesse ser explicado com base nos méritos que Jacó obteve antes da vida no mundo sensível. “Portanto, se não recorrermos às obras que foram feitas antes desta vida, como pode ser verdade que não há nada de injusto com Deus, quando o mais velho é sujeito ao mais jovem e odiado, antes mesmo de ter realizado atos dignos de submissão ou ódio?”.

¹²¹ Para a professora Adele Monaci Castagno, há uma conexão entre a questão da preexistência das almas e o problema da exegese da *Epístola aos Romanos*, em particular em relação ao trecho de Rm 9,18: “Deus, pois, tem misericórdia de quem quer e endurece quem ele quer”. Segundo a autora, Orígenes introduziria a hipótese da preexistência das almas e a queda seguinte como a única forma racional de resolver o problema da responsabilidade de Deus no mal e da liberdade do homem, colocado por alguns textos bíblicos. Nesse sentido, faz-se mister observar uma mudança na elaboração origeniana entre o período de Alexandria e o do exílio de Cesareia, do nível meta-histórico para o nível do mundo sensível: uma mudança que pode ser percebida pela rarefação das alusões à doutrina da preexistência de criaturas racionais em obras sucessivas, e pelo fato de que uma segunda hipótese surge em relação à interpretação da perícopa paulina (por exemplo, no *Comentário sobre a Epístola aos Romanos*), baseada na doutrina da divina presciência e sua distinção da predestinação. Cf. MONACI, A. L’idea della preesistenza delle anime e l’esegesi di Rm 9, 9-21, in *Origeniana secunda*, Roma 1980, pp. 69-78.

¹²² Cf. *princ.* I,6,3.

intimamente ligada à ideia da incorporação, como queda¹²³. Por sua vez, também no *Fedro*, a doutrina da preexistência das almas está no centro do mito do cocheiro e na qual, a ideia da incorporação como queda é ainda mais explícita¹²⁴. Essa doutrina, desenvolvida sucessivamente no campo do medioplatonismo, também exerceu influência sobre Fílon de Alexandria.

De fato, a existência de almas separadas do corpo, algumas das quais decidem descer em corpos grossos, outras permanecer em estado de incorpóreo perto de Deus, é uma ideia também presente em suas obras e em sua tentativa de conciliar a exegese bíblica e a tradição filosófica, em particular platônica. Em *De gigantibus*, Fílon defende a teoria, que deriva da convergência de influências heterogêneas, com um ar povoado por seres incorpóreos: homens, demônios e anjos na origem, eram almas, que sucessivamente mergulharam mais ou menos profundamente na corporeidade e os sensíveis, ou seja, os que permaneceram no estado incorpóreo, sem ceder aos atrativos da carne¹²⁵. Não há dúvida de que a obra de Fílon influenciou fortemente o pensamento origeniano. Na verdade, foi um exemplo bem-sucedido de um encontro entre o platonismo e a exegese bíblica.

Além das influências platônicas, também existem algumas teorias estoicas que também colaboram com contributos para o desenvolvimento da doutrina origeniana da preexistência de criaturas racionais. No segundo livro *De principiis*, por exemplo, Orígenes refere-se à preexistência de criaturas racionais, retomando a diferença postulada por Crisipo de Solos (279-206 a.C) entre espírito e alma, a partir da interpretação do termo grego ψυχή como termo relativo ao conceito de resfriamento, ψῦξις

Assim como Deus é fogo, que os Anjos são a chama de fogo e que os santos ardem em espírito, assim, ao contrário, daqueles que caíram do amor de Deus, e certamente esfriaram na sua caridade por ele, deles se diz que se tornaram frios. De fato diz o Senhor: “Por causa da multiplicação da iniquidade, a caridade de muitos vai esfriar” (Mt 24,12). Na Escritura, sempre se descreve que todas as coisas, sejam quais forem, que têm a ver com o poder do adversário, são frias¹²⁶.

¹²³ Cf. PLATÃO. *Phnd*, 76c: ἦσαν ἄρα, ὃ Σιμμία, αἱ ψυχαὶ καὶ πρότερον, πρὶν εἶναι ἐν ἀνθρώπου εἶδει, χωρὶς σωμάτων, καὶ φρόνησιν εἶχον. εἰ μὴ ἄρα ἅμα γιγνόμενοι λαμβάνομεν, ὃ Σώκρατες, ταῦτας τὰς ἐπιστήμας: οὗτος γὰρ λείπεται ἔτι ὁ χρόνος.

¹²⁴ Cf. PLATÃO. *Phdr*, 246 seqq. δι' ἣν ψυχῆς ἀπορρεῖ, λάβωμεν. ἔστι δέ τις τοιάδε. πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα ἢ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ, κεκοινώνηκε δέ πη μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου ψυχῆ, τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον: τούτοις δὴ τρέφεται τε καὶ αὔξεται μάλιστα γὰρ τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχυρῶ δὲ καὶ κακῶ καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διόλλυται.

¹²⁵ *De gigantibus*, 12-14.

¹²⁶ Sicut ergo deus ignis est, et angeli flamma ignis, et sancti quique spiritu feruent: ita e contrario hi, qui deciderunt a dilectione dei, sine dubio refulsisse in caritate eius ac frigidi effecti esse dicendi sunt. Ait enim et dominus quia pro eo quod multiplicata est iniquitas, 135 refrigescet caritas multorum. Sed et omnia ea,

Para Crisipo, a gênese da alma está ligada ao resfriamento do *pneuma* natural da criança no momento do parto, após o contato com o ar externo e a fuga do ambiente quente do útero materno. Ele considera que o feto no útero se alimenta como uma planta; na hora do parto, quando é resfriado a ar e encharcado, o *pneuma* muda e se torna animal; então não é metaforicamente que a alma ($\psi\upsilon\chi\eta$) recebe seu nome de resfriamento ($\psi\upsilon\zeta\iota\varsigma$)

Se, portanto, as realidades santas são chamadas de fogo, luz, ardor, e se as realidades contrárias são frias, da caridade nos pecadores se diz que esfria; podemos então nos perguntar se a palavra alma, que em grego se diz *psychē*, não seria dita para significar o esfriamento de um estado mais divino e melhor, isto é, que a alma se teria resfriado do seu calor natural e divino para receber o estado e a denominação que tem atualmente¹²⁷.

A ideia de Crisipo de uma derivação da alma do *pneuma*, interpretada em um nível eminentemente físico e materialista, como um processo de mudança imanente na natureza do *pneuma* concomitantemente com o nascimento do ser vivo, é transposta por Orígenes em um plano explicitamente moral. Nesse caso, a alma permanece uma natureza derivada, porém a mudança da criatura racional para a alma é consequência da queda moral, do erro que causou a degradação de sua condição original e, conseqüentemente, seu resfriamento.

Enquanto para os estoicos a transformação do *pneuma* em alma é uma passagem para o melhor, para Orígenes trata-se da decadência da criatura racional¹²⁸, ou seja, é uma concepção negativa. Esse resfriamento, que determina uma mudança de estado da criatura racional, equivale ao resfriamento interno da inteligência vis-à-vis a contemplação do divino, o desafeto vis-à-vis do Criador que é a base da queda. Em suma, o resfriamento é uma degradação da inteligência.

Porém, ele não apresenta as mesmas características em todas as criaturas, uma vez que a queda ocorre em diferentes graus. Cada inteligência pode cair com um grau menor ou maior de degradação, pode perder muito pouco de sua condição original ou, ao contrário, pode cair no abismo da maldade. A esta diversidade de graus de queda corresponde no mundo sensível

quaecumque sunt, quae aduersae potestati in scripturis Sanctis comparantur, frigida semper inuenies. Cf. *princ.* II, 8, 3.

¹²⁷ Si ergo ea quidem, quae sancta sunt, ignis et lumen et feruentia nominantur, quae autem contraria sunt, frigida, et caritas peccatorum dicitur refrigescere, requirendum est ne forte et nomen animae, quod graece dicitur $\psi\upsilon\chi\eta$, a refrigescendo de statu diuiniore ac meliore dictum sit et translatum, id est quod ex calore illo naturali et diuino refrixisse uideatur, et ideo in hoc quo nunc est et statu et uocabulo sita sit. *Idem. Ibidem.*

¹²⁸ *princ.* II, 8, 3.

uma disparidade de condições de nascimento, que assim encontra sua explicação na variedade de movimentos voluntários de inteligências que deram origem à queda¹²⁹.

O mundo sensível é dominado por uma condição de multiplicidade e variedade que contrasta com a unidade inefável de Deus. A passagem de um estado original dominado pela unidade e concórdia, para um mundo caracterizado por múltiplos ser e divisão, é o efeito de um erro das criaturas racionais, de uma fratura ocorrida dentro da unidade, a diversificação dos impulsos e desejos opostos de inteligências. A variedade e diversidade da queda das inteligências, como a variedade de movimentos desordenados que ocorreram nelas durante a queda, é a base da diversificação múltipla do mundo sensível:

Se tudo foi dito de modo coerente, pode-se encontrar outra causa que não seja a diversidade e variedade das ações e das quedas daqueles que caíram da unidade e da concórdia iniciais, estado primitivo da sua criação por Deus, que se afastaram do estado de bondade do começo por suas perturbações e anseios de suas mentes, e dividiram essa bondade única e indistinta de sua natureza em várias qualidades das mentes, em decorrência da diversidade das suas tendências?¹³⁰.

Desta feita, podemos tirar algumas lições importantes deste texto, que é útil enfatizar: a oposição entre um estado original caracterizado pela unidade e concórdia e um estado de queda dominado pela diversidade é óbvia. A condição originária das criaturas racionais é uma condição de unidade, horizontal e vertical: unidade com Deus, na atividade contemplativa perfeita, unidade das criaturas entre si em uma indistinção de movimentos, vontades e desejos. Essa produção de uma multiplicidade de impulsos e movimentos é a base do processo de individuação das criaturas racionais que, cedendo a uma inclinação pessoal, se desprendem da unidade em que foram criadas. A queda ocorre inteiramente no reino da vontade da criatura, sua única causa sendo o afastamento da vontade da criatura racional da união com Deus, desafeto, imprudência, negligência e, portanto, o ego soberbo e a ideia de autossuficiência¹³¹.

¹²⁹ *Ibidem*, II, 8,4.

¹³⁰ ut diximus, causam putabimus tantae huius mundi diuersitatis, nisi diuersitatem ac uarietatem motuum atque prolapsuum eorum, qui ab ilia initii unitate atque concordia, in qua a deo primitus procreati sunt, deciderunt et ab illo bonitatis statu commoti atque distracti, diuersis dehinc animorum motibus ac desideriiis agitati, unum illud et indiscretum naturae suae bonum pro intentionis suae diuersitate in uarias deduxerunt mentium qualitates? Cf. *princ.* II,1,1.

¹³¹ Na obra *De sacrificiis Abelis et Caini*, 52, 2-5, de Filon de Alexandria, encontramos uma apresentação do pecado da soberba relacionado a um amor-próprio, a arrogância que leva o homem a pensar que é autossuficiente e a arrogar-se o mérito dos bens de que dispõe, simbolizado por Filon ao pecado de Caim. O judeu nota a demora, a lentidão com que Caim cumpre seu dever de gratidão a Deus. Portanto, essas são duas das falhas de Caim: ele agradeceu a Deus somente depois de alguns dias e tirou sua oferta de seus frutos, não de suas primícias. Mas encontramos uma formulação ainda mais explícita do pecado do soberbo como amor-próprio. Em *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 32, Filon identifica Abel com a doutrina do amor de Deus e Caim com a doutrina do amor próprio, relacionada com o cuidado do corpo e o amor pelos prazeres sensíveis.

2.3.3. Imagem e semelhança ou sobre a dignidade humana

Para o mestre alexandrino, o ato da criação não constitui para Deus, em uma saída de um estado de ociosidade ou de uma mutabilidade no seu Ser, mas, pode se traduzir como fruto do seu amor, pois, para o alexandrino ele é eternamente imutável e Criador¹³². Orígenes, respaldando-se nesta concepção básica partindo da *regula fidei* da Grande Igreja e com uma argumentação de influência platônica, recusa a coeternidade das criaturas com o Criador tal como qualquer mutabilidade em Deus.

Assim, para conciliar a natureza imutável de Deus e a sua essência de Criador, ele emite a hipótese da coeternidade da criação, que sempre existiu na “sabedoria de Deus substanciada”¹³³ em “prefiguração e preformação antes de ser realizada substancialmente a seguir”¹³⁴. Esta distinção substancial entre a Trindade divina e a Criação faz com que a relação que surge entre Deus e as suas criaturas, sobretudo as racionais, em nada seja intrinsecamente livre, ainda que estas tenham sido feitas para participar da sua natureza divina, crescendo no seu ser quanto maior for a relação com o seu Criador. Neste ínterim, a distinção entre imagem e semelhança ganha assim maior relevância.

A criação enquanto uma forma de participação foi uma refutação direta ao dualismo gnóstico-marcionita, bem como ao fatalismo contemporâneo, na medida em que descreve a conexão direta e contínua de Deus com a criação por meio de natureza e vontade. Assim, Orígenes usou a ideia comum platônica de participação não como uma relação abstrata como uma forma constitutiva, mas sim, para expressar um estado ou condição de relacionamento individual com um ser divino ativo. Nesta construção, as criaturas estão profundamente ligadas a Deus tanto por sua natureza quanto por sua atividade: Orígenes afirmava que tudo recebia o espírito e a semente de Deus por participação¹³⁵. Cumpre ainda ressaltar que esta afirmação não deve ser entendida literalmente, uma vez que ele negou explicitamente que Deus era como uma divindade ou espírito panteísta em qualquer sentido material¹³⁶.

¹³² “...Et per hoc consequens uidetur quod neque conditor neque beneficus neque prouidens deus aliquando non fuerit”. *princ.* I, 4, 3.

¹³³ “...unigenitum filium dei sapientiam eius esse substantialiter subsistendem”. *princ.* I, 2, 2.

¹³⁴ “...secundum praefigurationem et praeformationem semper erant in sapientia ea, quae protinius etiam substancialiter facta sunt”. *princ.* I, 4, 5.

¹³⁵ cf. *princ.* I, 3, 6–8.

¹³⁶ cf. *CC.* 6, 7.

Deste modo, o significado da participação não era para provar que o cosmos era ὁμοούσιος com Deus, tal como em um possível sistema gnóstico, mas sim para mostrar que tudo o que existe vem da essência divina de forma intencional e contínua de uma forma dinâmica e duradoura através de um relacionamento com Deus, que é a fonte e a base da existência. A natureza criada, portanto, só faz sentido na luz de sua relação constitutiva com o Criador.

Em contraste com a ideia valentiniana e marcionita da criação, o próprio fato da existência no esquema de Orígenes garante que nada espiritual ou material está separado de Deus. Em uma extensão teológica do modelo filosófico, a própria existência assume o caráter de uma relação pessoal, como fica claro em seu *Comentário sobre Romanos*, Orígenes compara a existência à graça como uma relação universal e um presente de Deus: “A graça é um ato de pura bondade, sem recompensa [...]. Assim como, por exemplo, o fato de existirmos não pode ser uma recompensa pelos nossos dons, mas se deve a graça de nosso criador”¹³⁷.

Um outro exemplo de como Orígenes combina o uso das Escrituras e da Filosofia para expressar esta teologia de participação e criação pode ser visto em sua exegese de Êxodo 3,14. Orígenes referiu-se a ὁ ὄν como um nome de Deus. Em seu início do *Comentário sobre os Salmos*, usado por Fílon e possivelmente Numênio, ὁ ὄν foi tomado como o nome de Deus dado a Moisés na Septuaginta, um nome que indica que Deus é a fonte de toda a existência. Orígenes costumava usá-lo para descrever a relação de ser que Deus concedeu à humanidade. Faz-se mister salientar que relacionamento envolve existência compartilhada, não essência compartilhada. Como fonte de tudo, o ser divino é imutável, e, ao contrário do contingente, portanto, ser acidental; existência compartilhada não é natureza compartilhada. Ainda mais explicitamente, como ὁ ὄν, Deus é a fonte de toda a existência pela vontade, não pela essência¹³⁸.

Essa relação entre a essência divina do Criador e a criação contingente pode ser ainda mais esclarecida com referência à exegese da bondade de Orígenes. Como a maioria de seus contemporâneos, ele aceitou a bondade transcendente de Deus como um princípio axiomático, aguçado, e no entanto, contra as correntes do cristianismo que negaram a bondade do Criador. Orígenes no *De principiis* e no *Comentário sobre João*, utiliza-se de ideias platônicas e também escriturísticas para combater essa tese. Descreve Deus não só como a maior fonte de bondade,

¹³⁷ CRm. 4. 5,

¹³⁸ Hom. 1 Reg. 1. 2.

mas também como o criador ativo de um mundo bom que continua a dar coisas boas para todas as criaturas¹³⁹.

Em contraste com a bondade essencial e imutável da natureza divina, as criaturas são apenas boas acidentalmente, deste modo, o elo entre a bondade da natureza divina e a bondade das criaturas é a imagem da bondade divina por excelência, que é o *Logos*¹⁴⁰. Na perspectiva de nosso autor, “a imagem de Deus” segundo a qual foi criado o homem é Jesus Cristo, Sabedoria e *Logos* eterno do Pai, porque “a imagem identifica-se nele com a filiação, visto que ele possui a divindade e as virtudes que lhe são inerentes de modo substancial”¹⁴¹.

Esta hierarquia ontológica de existência e essência é traduzida em sua teodicéia em uma cosmologia dinâmica de progresso individual em direção à salvação. Considerando assim, que o contraste filosófico entre a bondade essencial e acidental ordena a relação ontológica, a ação da vontade fundamenta a relação soteriológica entre Deus e a humanidade. Mesmo sendo essencialmente acidentais, as criaturas estão relacionadas a Deus por uma existência compartilhada; mas a natureza dessa existência, seja original ou derivado, preserva a distinção entre a natureza divina e humana e distingue o divino essência por função ou ação.

Criada à imagem de Deus que é o *logos*, a inteligência se relaciona com o divino e sua semelhança se desenvolve por meio da prática das virtudes. Como só os semelhantes conhecem os semelhantes, antigo princípio platônico, ela é a pupila por excelência do *pneuma*. Se esta representa o elemento ativo da graça, o dom divino, a inteligência será o elemento passivo e receptivo, a faculdade que capacita o homem a receber e aceitar o dom: mas assim como o *pneuma* não se perde, mas apenas entorpece pelo pecado, este último não priva completamente a inteligência do reflexo da Imagem de Deus que carrega: apenas a cobre com imagens inimigas. Treinado pelo espírito, o *nous* é o órgão da vida moral e virtuosa, do conhecimento de Deus, da atividade contemplativa e mística. É ele quem dá o suporte da 'sensibilidade divina', ou seja, dos cinco sentidos espirituais, visão, audição, tato, olfato, paladar espiritual. Por essas imagens Orígenes, interpretando certos textos das escrituras, inaugura uma tradição que seguirá no decorrer do tempo um grande número de místicos: eles querem expressar o conhecimento imediato das realidades divinas, por intuição, que dá à inteligência, como resultado de sua criação segundo a imagem de Deus e do dom do *pneuma*.

Orígenes critica aqueles que vêem a imagem só no corpo, e também quem a coloca, como no caso de Irineu, em todo o composto humano. “Se o de acordo à imagem é encontrada

¹³⁹ CC. 3. 28; Jo. 1. 25

¹⁴⁰ Cf. *princ.* 1. 2. 13, 1. 2. 4, 2. 9. 2; *Cel.* 6. 44

¹⁴¹ Cf. CROUZEL, 1956, p. 147.

em ambos os elementos, então Deus deve ser composto, também feito de alma e corpo, de modo que a parte superior da imagem esteja em sua alma, a parte inferior e corporal em seu corpo, que ninguém entre nós afirma”¹⁴².

Todavia, cumpre ressaltar que de acordo com Henri Crouzel, a recusa de Orígenes em ver a imagem no corpo, consequência da incorporeidade de Deus, não leva ao desprezo pelo corpo¹⁴³. Na verdade, a dignidade da participação da imagem reflete nele. Se ele não é, como em Plotino, a degradação final da imagem, Orígenes vê nele, como Fílon, o santuário que abriga a imagem. “O corpo é o templo daquele que recebeu por sua participação na imagem de Deus as (características) do divino, daquele que tem a alma assim feita e encontra Deus em sua alma por meio da imagem”¹⁴⁴. Da mesma forma, a Igreja, enquanto corpo de Cristo, é o Templo da Imagem de Deus¹⁴⁵.

O lugar do segundo a imagem no homem é expresso por Orígenes de várias maneiras. Primeiro, pelas expressões paulinas de um homem interior ou de um novo homem. Ele confia para isso em vários textos: citando Ef. 4, 22-24 o alexandrino abrevia assim “despojando do homem velho e suas obras e revestindo do novo que é criado segundo Deus”¹⁴⁶; em II Cor. 4, 16 “pois se nosso homem exterior está sujeito à corrupção, nosso homem interior se renova”¹⁴⁷ e ainda Col. 3, 9-10 “não mintas, despojando-vos do velho e de suas obras, e revestindo-vos do novo, que é renovado à imagem do criador até atingir o perfeito conhecimento”¹⁴⁸.

Faz-se mister salientar que, segundo o apóstolo Paulo, há dois homens em nós e só o interior é feito segundo a imagem, por isso é “invisível, incorpóreo, incorrupto e imortal”¹⁴⁹. A incorporeidade e a imortalidade estão, portanto, entre as consequências da participação na imagem. Cumpre-se ainda ressaltar nestes extratos do texto paulino, o caráter dinâmico da imagem, uma vez que o homem interior se renova à imagem do Criador: “A renovação do homem interior, racional e inteligente, consiste, pois, no conhecimento de Deus e na habitação

¹⁴² CCt. VI,63. Em *Entr. Her.* 12 lê-se “Quanto a nós, não somos loucos a ponto de dizer, ou que Deus se compõe de um elemento superior e de um elemento inferior, de modo que o ser segundo a imagem diga respeito a um ou outro, ou aquele, no que se refere ao imagem de Deus, o ser segundo a imagem realiza-se inteiramente de preferência no elemento inferior e não no superior”. Sobre a exclusão do corpo, cf. *CRm.* 19; *HGn.* I,13; *CMt.* X, 23; e ainda *CCt.* VII,49.

¹⁴³ Cf. CROUZEL, 1956, p. 155.

¹⁴⁴ CC VI,63. No *Comentário ao Evangelho de Mateus*, Orígenes afirma que o “Templo de Deus é qualquer criatura lógica (*logiké*), feita para conter a glória de Deus” (XVI,23).

¹⁴⁵ *CJo.* X,39.

¹⁴⁶ *CRm.* I, 19.

¹⁴⁷ *Entr. Her.* 11.

¹⁴⁸ *CRm.* I, 19.

¹⁴⁹ *HGn.* I,13.

do Espírito Santo ”¹⁵⁰. Este homem interior identifica-se com a alma¹⁵¹ e numerosos textos afirmam a presença do segundo a imagem nela.

A afetividade que descobrimos em Orígenes como predisposição natural a ser tocado e relacionar-se com Deus e toda a criação de forma pessoal e personalizada liga-se diretamente a temas como a criação do homem “segundo a imagem” para a semelhança divina, reservada no fim e a sua sensibilidade espiritual, pela qual pode atingir Deus na sua essência, Ele que é “espírito”, “natureza intelectual simples”¹⁵² e “Criador de todas as coisas”¹⁵³. O homem, na visão origeniana foi criado à “imagem” de Cristo, o λόγος de Deus, que é, na concepção origeniana o mediador entre Deus e o homem. Por isso, o alexandrino distingue o “segundo a imagem” da semelhança, situando a imagem na criação como o germe do semelhança, chamada a desenvolver-se sob a ação da graça e com a adesão do livre arbítrio para atingir a semelhança perfeita na visão da bem-aventurança¹⁵⁴.

Destarte, na criação, o homem recebe o “segundo a imagem” que, como realidade dinâmica, é a sua essência, mas deve caminhar para a semelhança com Deus, esta que será recebida apenas em plenitude na visão beatífica, como o termo da imagem, que já a continha em germe. Assim sendo, a semelhança com Deus que coincide com o conhecimento pleno não se obtém neste mundo, mas apenas quando participarmos com os nossos corpos gloriosos na ressurreição de Cristo, que será o tema da escatologia, no próximo capítulo.

3. A ANTROPOLOGIA

O terceiro capítulo é orientado através do referido questionamento “O que é o homem?”. Orígenes admite a composição tripartite platônica e paulina em que a substância ou o composto humano divide-se em “corpo, alma e espírito”, mas também em muitos textos ele subdivide o homem entre corpo e alma. Estes sempre estão em tensão, em luta, em outros termos, divide entre o mundo da carne e o mundo do espírito, e pretendemos discutir se Orígenes postulava um dualismo ou uma unidade nesse composto.

¹⁵⁰ *CRm.* VII, 4.

¹⁵¹ *princ.* IV, 4,9.

¹⁵² *Idem.* I, 1, 6. “intellectuals natura simplex”.

¹⁵³ *Idem.* I, 5, 3.

¹⁵⁴ CROUZEL, 1992, p. 403.

A questão do livre arbítrio é um *insight* de suma importância na obra do nosso autor, enquanto uma disputa narrativa anti-Marcião e anti-Valentino, a respeito do determinismo, dessas ideias a respeito da salvação do homem, somados ao fato do mal ser compreendido enquanto um estatuto ontológico. Para isso, nosso autor se vale da explicação do livre arbítrio individual e do mal como um não-ser, ou seja, o mal é um problema moral, o livre arbítrio é a chave que permite a Orígenes sair do dualismo Bem-Mal das ideias de Marcião e de Valentino. A sentença “o mal não foi criado por Deus” é o ponto de partida de Orígenes, logo, não deve ser contado na criação, de modo que identifica o mal e tudo o que dele segue para o *não-ser*, logo, deve ser desprovido de subsistência. Para Orígenes, havia uma relação dialética entre a ação divina e o livre-arbítrio, uma vez que a liberdade humana e as consequências que dela derivam não são um limite à onipotência de Deus, ao contrário manifestação.

Por fim, neste capítulo, tratar-se-á da escatologia de Orígenes, que postulou “o fim será igual ao princípio”, noutros termos, o retorno à unidade inicial. Orígenes afirma que a consumação de todas as coisas é a destruição do mal, isto é, quando as coisas começam a acelerar seu curso para a consumação, a unidade do Pai e o Filho, que são um, ajudará a vencer o último inimigo, que é a morte. Será destruído o mal, de modo que não haverá mais dores, tristezas, choro, nem mesmo a morte. A destruição do último inimigo não significa que sua substância humana será também destruída, mas, somente o mal, pois, uma vez que a queda gerou um efeito no plano cósmico e antropológico, a restauração deve ter a mesma eficácia.

3.1 O homem

“A glória de Deus é o homem vivo e a vida do homem é a visão de Deus”, escreveu Irineu de Lyon¹⁵⁵. Entre a ordem dos anjos e a dos demônios situam-se as almas dos homens. O pecado por elas cometido não chegou a convertê-las em demônios; por outro lado, porém, foram reputadas demasiadamente imperfeitas para virem a ser anjos. Foi em benefício delas que Deus criou este mundo visível, degredando-as para dentro dos corpos humanos. O homem, na sua integralidade, é desde o princípio o principal destinatário da Revelação, não à toa, é o

¹⁵⁵ Cf. IRINEU DE LYON, *Adv. haer.* 4,20, 5-7.

centro da criação. Originalmente, conforme já tivemos oportunidade de dizer, no estado da preexistência, o homem era um espírito puro; por efeito da queda passou a possuir este corpo mais denso e sexuado.

A antropologia origeniana é essencialmente baseada na tricotomia paulina¹⁵⁶ – corpo, alma e espírito –, esse conjunto integra o caminho que parte da preexistência e culmina na beatitude escatológica. Faz-se mister salientar que Orígenes reconhece “a ação continuada sobre nós do Pai, do Filho e do Espírito Santo que se exerce sobre cada um por graus de perfeição”¹⁵⁷. Isto implica que o ser do homem na criação não é, de imediato, o *pleno ser*, mas, aperfeiçoando-se na existência, o homem deve tornar-se digno da criação divina, crescendo progressivamente nele o desejo de atingir a beatitude para a qual foi criado¹⁵⁸.

Para tal fim, o espírito humano, que é dom de Deus e, ao mesmo tempo, pela relação Criador-criatura, constitutivo próprio do homem, deve deixar-se reacender pelo Espírito Santo; a ψυχή, lugar de decisão entre o corpo terreno e o πνεῦμα, deve dispor-se pela penitência purificadora ao πνεῦμα, agarrando-se na sua dignidade inicial do “segundo a imagem”. Para assim, poder ser reconhecida como *bela, perfeita, eclesiástica* e, sobretudo, em uma linguagem mística, como a *Esposa*¹⁵⁹; o corpo, considerado como o leito onde o Esposo se deita com a sua Esposa, ainda que nosso autor reconheça que – “o nosso leito está coberto pela sombra”¹⁶⁰ –, é preciso pois, deixar ser atingido pela graça curadora de Deus, para exemplificar, o alexandrino utiliza o caso do parálítico¹⁶¹ “endurecido pelo mérito de Deus”, que levantou-se do terreno de onde jazia para se erguer no espiritual que o coloca em movimento sob a ordem de Deus¹⁶². Este dinamismo, que parte da preexistência, do exórdio estado de santidade ontológica, passa pela queda causada pelo arrefecimento no amor de Deus¹⁶³ e/ou pela *satiestas* ou κόπος da contemplação divina, isto é, um desgosto pela contemplação, que é similar à

¹⁵⁶ 1 Ts 5, 23.

¹⁵⁷ “Ita ergo indesinenti erga nos opere Patris et Filii et Spiritus Sancti per singulos quosque profectuum gradus instaurato...”. *princ.* I, 3, 8.

¹⁵⁸ *Idem. Ibidem.*

¹⁵⁹ *Hct* I, 9-10.

¹⁶⁰ *Ct* 1, 16.

¹⁶¹ A cura do parálítico pode ser encontrada em Lc 5, 17-39 e ainda em Mt 9,2-8 e Mc 2, 3-12.

¹⁶² *Hct* II, 4.

¹⁶³ *princ.* I, 4, 1.

“acídia”¹⁶⁴ por parte de algumas criaturas racionais¹⁶⁵ até à beatitude final associa-se na concepção origeniana da dupla criação.

Depois de cair, a criatura racional recebe um corpo grosseiro e sexuado, que não possuía antes. Um corpo adaptado ao mundo sensível em que agora está destinado a viver para se redimir da negligência. A corporeidade grosseira na qual a criatura racional é lançada representa a consequência, além de ser a manifestação visível da queda, todavia, não é nem sua origem e nem sua causa¹⁶⁶, sendo pois, a negligência da contemplação ativa do criador a causa da queda, que ocorre, conforme já dissemos, quando as criaturas racionais ainda são desprovidas de um corpo sensível e de gênero. É a liberdade da vontade que explica a possibilidade dessa queda, e não a atração pelos prazeres sensíveis, nem a influência de um corpo corruptível e mutável.

A desobediência à é um ato intolerável de sobrenaturalidade por parte da criatura, que por sua desobediência mostra que ela não reconhece sua infinita dependência do Criador. Ainda mais significativo para a compreensão de seu papel no pensamento origeniano é o uso da noção de negligência na parábola do banquete de casamento presente no Evangelho de Mateus¹⁶⁷. A negligência não se refere a um preceito divino, mas a um convite, o convite para o banquete de casamento preparado pelo pai para seu próprio filho. O que os convidados ficam despreocupados é, portanto, a possibilidade de participar da felicidade prometida pelo Criador. Uma felicidade que, em Orígenes, é representada pela possibilidade de contemplar Deus, livre do peso do corpo carnal, possibilidade que foi dada às criaturas na condição original anterior à queda.

A imprudência, portanto, não é simplesmente o descumprimento de um dever, de uma lei ou de um preceito, mas também a recusa de uma felicidade prometida. Deste abandono deriva a soberba criatura, que a leva a não reconhecer a sua própria dependência e a privilegiar

¹⁶⁴ Este termo tem uma importância basilar no movimento ascético, e muito comum na linguagem monástica, sendo incluído no mundo antigo tardio e medieval como o oitavo pecado capital. A acídia corresponde ao tédio ou a náusea no mundo cristão: o torpor ou a inércia em que caíam os monges que se dedicavam à vida contemplativa. Segundo Tomás de Aquino, consiste no "entristecimento do bem divino" e é uma espécie de torpor espiritual que impede de iniciar o bem (*S. Th.*, II, II, q. 35, a. 1). Com o tédio, a acídia tem em comum o estado que a condiciona, que não é de necessidade, mas de satisfação. Cf. ABBAGNANO, 2007, p. 15.

¹⁶⁵ Conforme supracitado, alguns textos são lacônicos e, em certa medida, um tanto dúbios, de modo que parecem afirmar que a queda não foi universal, alguns anjos escaparam. cf. ORÍGENES, *princ.* I, 5, 5; II, 9, 6; IV, 2, 7. Para esta questão: Cf. CROUZEL, H. *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, p. 273.

¹⁶⁶ Mesmo neste nível, a diferença em relação à perspectiva plotiniana é óbvia: enquanto para Plotino a matéria é má em si mesma e o corpo é uma ocasião de erro para a alma que se deixa atrair excessivamente, para Orígenes o corpo não é a causa, mas a consequência de uma queda anterior.

¹⁶⁷ Cf. Mt 22,4-5: De novo enviou outros servos, dizendo: “Dizei aos convidados: Eis que preparei o meu banquete; meus bois e meus bois gordos estão mortos, está tudo pronto, venha para o casamento”. Mas, sem se preocupar com o convite, foram embora, este para o seu terreno, este para o seu tráfico.

os seus próprios “negócios”, os dos hóspedes, sobre a adesão contemplativa ao Criador: a individualidade da criatura se impõe ao contemplativo unidade com e em Deus.

No entanto, também encontramos a imagem da ciência associada à questão da negligência no primeiro livro do *Tratado*, onde a negligência de que as criaturas são culpadas é explicada por meio de uma analogia com a falta de aplicação em ciência. As ciências requerem um compromisso contínuo, aplicação, esforço, estudo, fadiga que só pode ser evitada por meio de imprudência ou preguiça. Mas fugir desse esforço também significa perder o que se aprendeu e também esquecer toda a disciplina que se conhecia antes

Suponhamos que alguém tenha adquirido pouco a pouco certa competência ou habilidade, como a geometria ou a medicina, até chegar à perfeição, formando-se demoradamente pelo ensinamento que recebeu e pela prática, até possuir completamente a dita disciplina. [...] esse geômetra ou médico, enquanto se prepara na sua ciência e se exercita nos métodos, conserva o conhecimento da disciplina; mas, se não a exerce e se negligencia a prática, vai esquecendo e perdendo umas poucas coisas, e depois outras mais numerosas, e, desse modo, ao fim de muito tempo, tudo se vai no esquecimento e desaparece completamente da memória. Pode certamente acontecer que, quando a decadência está no início e a falta de prática pouco o desgastou, que se recomponha, retome as coisas recentemente esquecidas, e relembre o que tinha deixado por um descuido ainda restrito. Apliquemos agora o que dissemos àqueles que se entregam ao conhecimento e à sabedoria de Deus, cujo saber e prática ultrapassam incomparavelmente todas as restantes disciplinas, e, conforme a comparação proposta, consideremos o que é a aquisição desse conhecimento e o que é a sua perda, sobretudo quando entendemos o que o Apóstolo diz dos perfeitos, que, face a face, contemplarão a glória de Deus, tendo desvelado os mistérios¹⁶⁸.

A negligência, portanto, consiste no fracasso em cumprir o próprio compromisso, não em cumprir a própria tarefa, mas também em não perceber o próprio ser potencial como inteligência que tem a capacidade de contemplar e se alimentar do Criador. Orígenes, portanto, não se limita a caracterizar o mal como a ausência do bem, o *não-ser*, como ficará claro no próximo capítulo, ele postula como sua causa uma queda que é ela própria uma ausência, uma

¹⁶⁸ Igitur si sit aliquis qui peritia uel arte, uerbi gratia geometriae aut medicinae, paulatim fuerit inbutus usquequo peruenerit ad perfectum, multo scilicet tempore institutionibus atque exercitiis semet ipsum informans, ut ad integrum supradictae artis assumeret disciplinam [...]. geometres ille uel medicus donec exercet se in meditationibus artis suae et rationabilibus institutis, permanet apud eum etiam scientia disciplinae ; si uero dissimulet ab exercitiis et neglegat ab industria, paulatim per neglegentiam primo pauca excidunt, turn deinde etiam plura, et ita per multum tempus abeunt omnia in obliuionem, atque uniuersa ex memoria penitus abolentur. Potest sane fieri, ut cum decidere ab initio coeperit et parua adhuc corrumpi neglegentia, si resuscitetur et citius in semet ipsum reuertatur, reparat ea, quae adhuc nuper amissa sunt, et recolat ea, quae ab eo fuerant tenui adhuc abolitione sublata. Transferamus nunc haec ad eos, qui dei se scientiae ac sapientiae dediderunt, cuius eruditio atque industria incomparabilibus omnes reliquas disciplinas supereminet modis, et secundum propositae similitudinis formam uel quae sit adsumptio scientiae, uel quae sit eius abolitio contemplerur; maxime cum audiamus ab apostolo quod de perfectis dicitur, quia facie ad faciem gloriam domini ex mysteriorum reuelationibus speculabuntur. Cf. *princ.* I,4,1.

ausência de vontade. Tudo o que se passa depois desta ausência originária, do soberbo, do amor de si, do apego à própria individualidade, é apenas consequência deste vazio da vontade, deste cansaço da vontade. Um cansaço fatal, porém, pois corta o elo de participação no Criador que é a base da possibilidade de permanecer no bem:

Só nessa Trindade, autora de todas as coisas, está a bondade de modo substancial. Todos os outros seres têm uma bondade acidental e que pode decair, portanto, estão na bem-aventurança quando participam da santidade, da sabedoria e da própria divindade. Contudo, se descuidam dessa participação e não se ocupam dela, então se torna cada um a causa da sua própria queda e decadência por culpa da sua preguiça – um mais cedo, outro mais tarde, uns mais e outros menos¹⁶⁹.

Isto deve ser entendido não apenas como um elo entre a natureza da criatura e a natureza do Criador, da qual depende eternamente a existência da primeira, mas também como uma participação ativa na bondade de Deus, como contemplação. A contemplação, de fato, é o que permite à própria criatura ser boa, participar do bem em si que é Deus. E, no entanto, é uma contemplação que exige um esforço contínuo, um compromisso sempre renovado, como vimos no exemplo do esforço exigido pela ciência. Como a ciência, a contemplação não é um bem adquirido de forma definitiva, mas exige um compromisso do observador, uma tensão contínua na direção do bem. É no movimento desta tensão, neste impulso para o bem, que ocorre este vazio da vontade, este cansaço, esta falta de respeito pelo próprio compromisso. Aqui encontramos a falha originada em criaturas racionais. Em vez de permanecerem neste estado de contemplação ativa de Deus, que no entanto era também uma condição de felicidade, foram tomados pela imprudência e preguiça, foram negligentes. Os resultados desta negligência, cuja raiz está na liberdade de vontade com que as criaturas foram dotadas, estão na origem da criação do mundo senciente: são o início de uma história de queda e redenção, que vai além da individualidade da criatura, a ser representada em um plano também cósmico e universal, e que verá no final o retorno a Deus de tudo o que foi criado.

3.1.1 Corpo, alma e espírito: a antropologia tricotômica em Orígenes

A antropologia de Orígenes é dominada pela divisão tricotômica, conforme já dissemos. É dificilmente compreensível que esta divisão tripartite seja tantas vezes combinada com a de

¹⁶⁹ In hac enim sola trinitate, quae est auctor omnium, bonitas substantialiter inest ; ceteri uero accidentem earn ac decidentem habent, et tunc sunt in beatitudine, cum de sanctitate et sapientia ac de ipsa deitate participant. Si uero ab huiusmodi parti ei pati one neglegant atque dissimulent, tunc uitio propriae desidiaie alius citius alius tardius, plus alius uel minus, ipse sibi causa sui lapsus uel casus effleitur. Cf. *princ.* I,6,2.

Platão com o qual tem muito pouco em comum, e, além disso, enunciada ainda em outros termos que não o de Orígenes *σομα, ψυχή e πνεῦμα*, a saber, *νοῦς*¹⁷⁰, *θυμος e ἐπιθυμητικόν*. Henri Crouzel¹⁷¹ defende que a distinção fundamental entre as duas antropologias está no fato de que a divisão tripartite de Platão diz respeito apenas à alma, ao passo que o esquema do alexandrino compreende o homem inteiro.

O esquema tripartite de nosso autor é inspirado no apóstolo Paulo na 1Ts 5,23¹⁷² e é identificado de forma um pouco elaborada na literatura patrística anterior a Orígenes, sendo utilizada antes dele, em certa medida, pelos valentinianos, além de alguns textos de Irineu, sendo o elemento mais característico o *πνεῦμα*. Essa noção certamente sofreu uma certa influência do *πνεῦμα* estoico e medioplatônico, todavia está separada deles por grandes diferenças: em Orígenes é de característica imaterial, enquanto nos gregos sempre permanece de uma certa materialidade sutil. Na medida em que é a expressão da ação divina, ela se relaciona muito mais com o hebraico *ruah*, através do *pneuma* paulino e, em certa medida, também com o de Fílon¹⁷³. Henri Crouzel chama a atenção para o notável fato de que o esquema tripartite não seja mais encontrado depois de Orígenes, nem mesmo em seus discípulos mais ardentes, como por exemplo, em Dídimo, o Cego, em Evágrio Pôntico e também Apolinário de Laodicéia, que ao confundir o *νοῦς* com o *πνεῦμα*, suprime a delicada dialética que caracteriza a tricotomia origeniana¹⁷⁴.

Os três elementos do esquema antropológico do alexandrino, divididos entre *σομα (corpus)*, *ψυχή (anima)* e *πνεῦμα (spiritus)* comporta ainda o elemento dual da *ψυχή*, que é composta de uma parte superior e uma parte inferior, a primeira designada pelo termo platônico *νοῦς* e pelo termo estoico *ἡγεμονικόν (principal animae, mentis ou cordis)* e ainda pelo termo escriturístico (*cor*), constituía a alma na pré-existência revestida pelo “corpo etéreo”. A *ψυχή*, ainda que incorpórea por natureza, está sempre ligada a um corpo e, se era totalmente iluminada pelo espírito na pré-existência, neste mundo, porém, está em luta. Cumpre ressaltar, que o esquema não é sobre uma antropologia estática e substancial; embora cada um dos elementos

¹⁷⁰ O termo *νοῦς* é encontrado em Orígenes, não como um dos três elementos da tricotomia antropológica, mas para designar a parte superior da *ψυχή*, como vemos, já os termos *θυμος e ἐπιθυμητικόν* é aplicado raramente à sua parte inferior.

¹⁷¹ cf. CROUZEL, 1956, p.36.

¹⁷² Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὀλοτελεῖς, καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖν.

¹⁷³ Para isto, indico a leitura de LAURENTIN, A. Le pneuma dans la doctrine de Philon, in. *Ephemerides Theologiae Lovanienses*, n. 27 (1951), pp.390-437.

¹⁷⁴ cf. CROUZEL, 1998, p.37.

tenha uma realidade ontológica, mas, é sobretudo, de uma antropologia dinâmica e tendencial no contexto do combate espiritual.

A alma é disputada entre o espírito que a atrai para Deus e o corpo: as duas partes da alma expressam sua cumplicidade para com cada protagonista. Deste modo, uma dicotomia subjacente é descoberta por debaixo dessa tricotomia, a linha de demarcação passando por entre as duas partes da alma e unindo por um lado a inteligência ao espírito, por outro a parte inferior, nomeada também de *sensus carnis*; mais ligada à matéria e posterior à queda, que a puxa para o corpo terrestre¹⁷⁵ ou a alma no seu arrefecimento¹⁷⁶ possui, portanto, sentidos espirituais e corporais.

O alexandrino procura ainda traçar uma analogia etimológica entre ψυχή (alma) e ψῦχος (frio)

Se, portanto, as realidades santas são chamadas de fogo, luz, ardor, e se as realidades contrárias são frias, da caridade nos pecadores se diz que esfria; podemos então nos perguntar se a palavra alma, que em grego se diz *psychē*, não seria dita para significar o esfriamento de um estado mais divino e melhor, isto é, que a alma se teria resfriado do seu calor natural e divino para receber o estado e a denominação que tem atualmente¹⁷⁷.

Orígenes define ainda o segundo elemento como uma substância φανταστική e ορμητική; princípio das imaginações e das impulsões¹⁷⁸. É, pois, nesta substância intermediária que reside o livre arbítrio, e portanto a personalidade: se o espírito é a consciência moral, a alma é o poder de escolha, e as duas partes que compõem a alma, a buscam nos dois sentidos. Desta feita, se segue o espírito, torna-se inteiramente espiritual, mesmo em sua parte inferior que obedece à superior; a faculdade “hegemônica”. Todavia, se volta para a carne e permanece surda à voz do *pneuma*, sua parte inferior priva a parte superior de seu poder hegemônico, o fim carnal de toda a alma sobrepõe a imagem do Terrestre à do Celestial, as imagens bestiais e demoníacas à participação na imagem de Deus.

O corpo é o terceiro elemento da tricotomia. É uma noção difícil de definir e repleta de ambiguidades. Se o *De principiis* discute quatro vezes, sem dar qualquer conclusão, sobre a incorporeidade, no sentido pleno do termo, ou a corporeidade final da alma, ele também afirma

¹⁷⁵ Cf. *Princ.* II, 10, 7.

¹⁷⁶ *Princ.* II, 8, 3.

¹⁷⁷ *Idem. Ibidem.* Si ergo ea quidem, quae sancta sunt, ignis et lumen et feruentia nominantur, quae autem contraria sunt, frigida, et caritas peccatorum dicitur refrigescere, requirendum est ne forte et nomen animae, quod graece dicitur ψυχή, a refrigescendo de statu diuiniore ac meliore dictum sit et translatum, id est quod ex calore illo naturali et diuino refrixisse uideatur, et ideo in hoc quo nunc est et statu et uocabulo sita sit.

¹⁷⁸ Para Orígenes, em latim, não fica tão bem explicado, pois poderia também traduzir-se por sensível e móvel princípio de sensibilidade e de movimento. Cf. *Princ.* II,8,1.

três vezes que a incorpórea absoluta é privilégio apenas da Trindade¹⁷⁹ e que toda criatura é, senão corporalmente, pelo menos vestida com um corpo, mesmo que, como é o caso das criaturas racionais, seja incorpóreo em si mesmo

Nas naturezas racionais, vemos que aquelas que viveram de modo indigno por causa dos seus pecados não são diferentes daquelas que foram convidadas para a bem-aventurança por causa dos seus méritos; mas vemos que as almas que antes eram pecadoras, depois da sua conversão e da sua reconciliação com Deus, são chamadas de novo à bem-aventurança; de modo semelhante se deve pensar da natureza do corpo: o corpo de que nos servimos agora, com sua baixaza, sua corrupção e sua fraqueza, não é senão aquele mesmo de que nos servimos quando na incorrupção, na força e na glória, mas será o mesmo que terá rejeitado as fraquezas de que agora sofre, e terá se mudado na glória, tornado espiritual de tal modo que o que era um vaso indigno se tornará pela sua purificação um vaso de honra e uma morada de bem-aventurança. Devemos acreditar que permanecerá para sempre imutável nesse estado pela vontade do Criador; é o que nos garante a frase do apóstolo Paulo: “Temos uma casa que não é feita pelas mãos, eterna nos céus” (2Cor 5,1)¹⁸⁰.

Como podemos observar, a corporeidade é expressamente ligada pelo *De principiis* à accidentalidade própria da criatura em oposição à substancialidade das três pessoas. Por outro lado, Orígenes comenta no final do prefácio do mesmo livro¹⁸¹ que a palavra incorpóreo pode ser entendido em dois sentidos, a saber, em primeiro lugar de uma forma incorpórea absoluta, que é de ordem filosófica, e o segundo, popular, de uma forma incorpórea relativa, isto é, de uma corporeidade mais sutil que a nossa, explicada através do exemplo do ar quando comparado aos outros elementos. De fato, em toda a sua obra, o alexandrino aplica a palavra *σωμα* ora apenas ao corpo terrestre, ora a todos os corpos, incluindo os diferentes corpos mais sutis do que ele distingue em suas especulações sobre a protologia e a escatologia.

Cumpramos ressaltar ainda que a incorporeidade, muitas vezes adquire apenas um significado moral, não físico ou ontológico: é uma forma de viver sem levar em conta os desejos do corpo. Assim, quando Orígenes fala da “vida incorpórea” que os bem-aventurados levam na bem-aventurança¹⁸², esta palavra deve ser entendida a partir de um grande número

¹⁷⁹ Cf. *Princ.* I,6,4; II,2,2 e III,6,6.

¹⁸⁰ Sicut enim de rationabilibus naturis uidemus non alias esse, quae pro peccatis in indignitate uixerint, et alias, quae pro meritis ad beatitudinem inuitate sunt, sed has easdem, quae antea fuerant peccatrices, conuersas postmodum et deo reconciliatas uidemus ad beatitudinem reuocari: ita etiam de natura corporis sentiendum est quod non aliud corpus est, quo nunc in ignobilitate et in corruptione et in infirmitate utimur, et aliud erit illud, quo in incorruptione et in uirtute et in gloriâ utemur, sed hoc idem abiectis his infirmitatibus, in quibus nunc est in gloriam transmutabitur, spiritale effectum, ut quod fuit indignitatis uas, hoc ipsum expurgatum fiat uas honoris et beatitudinis habitaculum. In quo statu etiam permanere semper et immutabiliter creatoris uoluntate credendum est, fidem rei faciente sententia apostoli Pauli dicentis: Domum habemus non manu factam aeternam in caelis. Cf. *Princ.* III, 6,6.

¹⁸¹ Cf. *Princ. Pref.* §8-9.

¹⁸² Cf. *Clo.* I, 17, 97.

de textos que aplicam esta expressão ou outras semelhantes, de uma forma obviamente relativa para os justos que ainda vivem na terra, de acordo com os desejos do espírito, não de acordo com os da carne.

Finalmente, parece que muitas vezes é necessário distinguir, seguindo Jacques Dupuis¹⁸³, o corpo da carne. Este segundo conceito tem um sentido pejorativo que o primeiro geralmente não tem: designa o apego culpado ao corpo carnal que se opõe à ação do *pneuma* e, portanto, é identificado com o “pensamento da carne”, ou seja, equivale dizer para a parte inferior da alma, mais ou menos assimilada à concupiscência. Se a criação do corpo carnal, ou melhor, como veremos, a passagem do mesmo corpo da qualidade etérea ou celestial de preexistência para uma qualidade terrestre foi consecutiva à queda, se assim constitui como todas as sensíveis para o homem, pelo egoísmo deste, no combate espiritual, uma tentação permanente, a de deter o impulso da alma sensível que deveria ir ao mistério de que o sensível é imagem, porém, não é mau em si, porque também pertence àquelas realidades criadas por Deus de que a Escritura diz: “Deus viu que era bom”. Nele subsiste no estado de razão seminal, de *logos espermáticos*, o corpo etéreo de preexistência e este germe se desenvolverá no corpo glorioso e ressuscitado. E nos justos que ainda vivem na terra, o corpo grosseiro também entra na irradiação do *pneuma*, como por exemplo, Orígenes especifica sobre a ação do Espírito Santo sobre os profetas¹⁸⁴.

Cumpram ainda ressaltar que a antropologia tricotômica é verificada em todas as etapas da existência da humanidade. A primeira é a vida de seres inteligentes na pré-existência, absortos na contemplação de Deus, antes que a queda pré-cósmica os distinga em anjos, homens e demônios e da criação do mundo sensível e a qualidade terrena dos corpos. Nesta fase, como já tivemos oportunidade de verificar no capítulo precedente, não se trata de uma questão de almas, mas de inteligências: somente com a redução de seu fervor é que serão resfriados em almas. Mas essas inteligências vivem de acordo com seu *pneuma* e estão revestidas de corpos etéreos. Uma vez que a incorporeidade é prerrogativa apenas da Trindade, faz-se mister que toda criatura esteja pelo menos vestida de um corpo, e é corroborada, como veremos, pela ideia de que a alma ainda retém uma certa cobertura corporal entre a morte e a ressurreição, é neste sentido que Orígenes fala várias vezes sobre os “corpos sutis” dos anjos e os dos demônios¹⁸⁵.

¹⁸³ DUPUIS, 1967, p. 212.

¹⁸⁴ Cf. *Princ.* pref. §4 e II,7,1.

¹⁸⁵ Cf. *Princ.* I,6,4; II,2,2 e III,6,6 e também *Hm. Ex.* VI,5.

De acordo com Henri Crouzel¹⁸⁶, em um texto do *Comentário sobre o Gênesis* de Procópio de Cesareia, referindo-se ao *Comentário sobre o Gênesis* de Orígenes, combate a opinião deste último que interpretou o relato da criação do segundo capítulo do Gênesis dos corpos cintilantes que “veiculava” a inteligência preexistente, criada conforme o primeiro capítulo e Procópio relata exatamente que após a falha, esse mesmo corpo, embora permaneça o mesmo, esconderá seu esplendor sob as “túnicas de pele”. No *Contra Celso* II, 60 termo *augoeides* (Αυγίδης) é aplicada em um contexto diretamente platônico, ao corpo que reveste a alma no *post-mortem* e há nas informações de Procópio uma alusão à doutrina médio e neoplatônica do “veículo da alma”.

Esta explicação resolve uma grande dificuldade deixada por outras interpretações de Orígenes concernentes às duas criações de acordo com o Gênesis 1 e 2. Se, após o primeiro capítulo recontando a *poiesis*, isto é, a criação espiritual, da inteligência pré-existente, o segundo capítulo, por sua vez, se relaciona com o *plasis* ou a criação corporal do corpo terrestre. Desta forma, não entenderíamos como Orígenes o teria colocado em seu *Comentário ao Gênesis* antes da queda que é relatado alegoricamente no capítulo 3.

Os textos que chegaram até os nossos dias não simbolizam, portanto, a corporeidade pura e simples, apesar da opinião atual proveniente de uma interpretação errônea de Epifânio de Salamina, mas a qualidade terrena e mortal que “esconde” a qualidade celestial da pré-existência. Logo, não está nos comentários dos capítulos 1 e 2 de Gênesis que devemos encontrar o relato de duas criações separadas, visto que elas só podem ser concomitantes, distinguidas apenas pela razão: uma pertencente à inteligência, a outra ao corpo etéreo que a reveste, uma vez que toda criatura razoável está vestida de um corpo. A segunda criação propriamente dita, a do mundo sensível e da qualidade terrena do corpo, após a queda, deve ser colocada no final do capítulo 3, em conexão com as “túnicas de pele”.

3.1.2 A relação corpo e alma: dualismo ou unidade?

Esta doutrina origeniana corresponde a vários dados encontrados entre autores do século II, mas Orígenes a organiza como um todo. Seria fútil tentar desvencilhar-se dessa concepção coerente e grandiosa, constantemente subjacente às obras das fontes alexandrinas, hebraicas e do Novo Testamento e às fontes helênicas: as mais imediatas, do apóstolo Paulo e de Filon. De modo que lançamos o questionamento: podemos encontrar dualismo entre corpo

¹⁸⁶ CROUZEL, 1956, p. 127.

e alma? Uma dualidade, é claro, está na base da antropologia origeniana e, portanto, da cosmologia dela resultante, a da ação divina e do livre arbítrio do homem que a acolhe ou rejeita, representada pela dialética πνεῦμα e νοῦς .

Se a queda e a produção do mal tiveram um efeito sobre um plano cosmogônico e antropogônico, a *restitutio* deve ter a mesma eficiência. Esta suposição, embora seja consistente com a formação filosófica e cultural de Orígenes é, no entanto, conflituosa com o conteúdo da revelação, com o novo estatuto conferido ao sensível, tanto no que concerne à encarnação do Cristo quanto com a doutrina da ressurreição dos corpos. Esta tensão é provavelmente na origem das fortes oscilações que podem ser notadas na obra origeniana e que deu vida a um debate aprofundado, e, sobretudo polêmico, principalmente voltado para a eternidade da condição corporal.

É inegável que os textos origenianos sobre este assunto apresentam muitas inconsistências e contradições reais: às vezes Orígenes parece sustentar uma relação inseparável entre a criatura racional e a condição corporal, às vezes parece supor uma destruição completa do corpo após a reintegração final das criaturas racionais na condição primitiva. Todavia, em outras passagens, finalmente, a solução parece consistir nas mudanças de qualidade que o corpo assume. Este é realmente um problema laborioso, inclusive por conta da questão acerca da confiabilidade da tradução latina de Rufino.

A permanência de uma corporeidade corruptível, da sexualidade e de uma fisiologia considerada degradante para a criatura racional seria totalmente incompatível com os pressupostos fundamentais do pensamento origeniano. E aqui surge um questionamento: o corpo grosseiro que recebemos por causa da queda é a primeira forma de corporeidade que as criaturas racionais recebem, ou foram já dotadas de um corpo superior antes da queda?¹⁸⁷ Orígenes, exercendo seu método ginástico, responde a presente questão em três hipóteses possíveis¹⁸⁸. Segundo a primeira hipótese, a matéria seria totalmente destruída, pois as inteligências existiriam desprovidas de corpos. No entanto, no segundo, o fim do mundo não veria uma destruição completa do mundo visível, mas a cessação de sua “figura”. Dentro da conclusão deste capítulo, encontramos uma terceira hipótese, pelo qual a matéria corporal não seria destruída, mas transformada em matéria etérea. Ao declarar na conclusão que apenas Deus e aquele associado a ele podem saber com certeza de como o fim do mundo será. Orígenes está,

¹⁸⁷ Esse problema surge com muito mais capilaridade nos textos em que Orígenes desenvolve a questão do fim do mundo, da apocatástase e da recuperação da condição original. O dilema entre uma questão apenas ligada à condição de pecado e à existência do mal, e outra que, tendo mudado de qualidade, continua a existir após o retorno, torna-se de fato central quando se trata do fim e da destruição do mal e como entender essa destruição.

¹⁸⁸ Cf. *Princ.* III,6.

neste contexto, bastante inclinado à hipótese de uma transformação de substância corporal, por causa da dificuldade de pensar que um ser substancial que pode subsistir sem um corpo, privilégio que, como dito anteriormente, só é possível atribuir à Trindade¹⁸⁹. De qualquer maneira, Orígenes não chega à uma conclusão, de modo que as três hipóteses permanecem em aberto.

Em *De principiis*, II, 2, o nosso autor analisa a questão da eternidade da natureza corporal. Aqui, Orígenes pergunta se as criaturas racionais podem existir sem corpo, para então mostrar-se mais inclinado à segunda hipótese: na qual, só é possível por meio de uma operação mental separar uma criatura racional de seu corpo, e entre o corpo das criaturas racionais “espirituais” que são encontradas em uma condição de perfeição e o corpo material há apenas uma diferença de grau. As criaturas racionais não podem ser totalmente separadas dos corpos, mas tiveram que ser originalmente dotadas de corpos adaptados à sua dignidade e, portanto, sutis e espirituais. A interpretação desta passagem ainda permanece difícil, acrescida ainda, ao fato de ser eivada de alguns problemas. Em primeiro lugar, porque apesar do tom mais assertivo com que Orígenes desenvolve a hipótese da impossibilidade de uma existência incorpórea de criaturas racionais, ele no entanto, nunca dá inteiramente o tom duvidoso que caracteriza e que conduz as discussões do *De principiis* sobre os assuntos mais polêmicos pagãos. Em segundo lugar, porque não é possível excluir a presença das intervenções de Rufino.

A questão da destruição final da matéria é analisada em mais detalhes no próximo tópico, na qual encontramos a exposição de três hipóteses diferentes sobre o destino da matéria e do fim do mundo. O primeiro é baseado em 1Cor 15,53: “Pois este corpo corruptível deve revestir-se de incorruptibilidade, e este corpo mortal assume a imortalidade”. Orígenes, baseado neste texto, argumenta que, por um lado, o que é corruptível e mortal é necessariamente o corpo material e visível do que os homens são vestidos, por outro lado, que a frase do apóstolo parece apresentar uma transformação do corpo mortal em um corpo espiritual e sutil, e não a destruição do corpo como tal. A primeira hipótese opõe-se à segunda, baseada na identificação entre a destruição da morte e a abolição da matéria. O fim do mundo material consistiria, portanto, em uma eliminação progressiva da matéria em uma transformação gradual dos corpos em corpos mais sutis, até o desaparecimento completo do material

Se é verdade que o que é corruptível revestirá a incorrupção e o que é mortal a imortalidade, e que no fim a morte será absorvida, isso não quer dizer senão a completa destruição da natureza material, sobre a qual a morte podia ter certa ação,

¹⁸⁹ Cf. *Princ.* II, 2,2.

uma vez que a acuidade intelectual dos que estão no corpo parece embotada pela natureza da matéria corporal¹⁹⁰.

A hipótese da destruição final da matéria, e não de sua transformação, é o sinal de uma concepção negativa da matéria, considerada ao mesmo tempo como ocasião de pecado e também como fonte de obscuridade e confusão para a inteligência, até chegar a uma identificação entre a morte e a matéria, para o qual a abolição da morte não pode ocorrer sem a passagem da dimensão da corporeidade à da incorporeidade. Esta hipótese encontra uma justificativa racional na observação desse assunto teve um começo e que, portanto, em um movimento cíclico de reintegração da criação como conclusão da vicissitude da queda e da dispersão, pode retornar a uma condição inicial, consistindo simplesmente em não existir¹⁹¹.

A terceira hipótese, que não contrasta diretamente com as outras duas, afirma a destruição do mundo inferior, corruptível e sensível e a permanência do mundo que está além do mundo sensível, celestial, que é acima das estrelas fixas e que no final tudo será reintegrado. Um mundo com um céu e uma terra perfeitos e incorruptíveis, nos quais todas as criaturas serão colocadas de acordo com seus méritos e grau de purificação e perfeição. Este capítulo finda com uma recapitulação das três teorias do final do mundo, no qual, mais uma vez, devemos notar uma certa relutância em assumir uma posição clara.

O problema que acabamos de analisar é exemplar na medida em que mostra a dificuldade em que Orígenes parece debater e, que a meu ver, não pode ser simplesmente atribuída a intervenções manipulativas de Rufino. Acerca do destino da corporeidade após a apocatástase, de fato, a tensão problemática se desenvolve entre uma tradição Médio Platônica, à qual o Alexandrino aderiu do ponto de vista da formação filosófica e cultural e que, pelo menos em parte, identificou na matéria a negativa oposta ao bem e à esfera do divino, ou seja, a obscura necessidade da *χώρα* platônica e a doutrina cristã da ressurreição dos corpos e da criação da matéria por parte de Deus.

A reflexão origeniana sobre a corporeidade é erigida por uma desvalorização do sensível, que mergulha suas raízes na consideração do corpo como uma prisão da alma e na identificação do ser humano à sua parte racional. A participação: repetição e felicidade

¹⁹⁰ Cf. *Princ.* II, 3,3. Si verum est quod corruptibile hoc induet incorruptionem, et mortale hoc induet immortalitatem, et quod absorbeatur mors in finem, non aliud quam materialem naturam exterminandam declarat, in qua operari mors aliquid poterat, dum hi, qui incorpore sunt, per naturam materiae corporalis mentis acumen videntur obtundi.

¹⁹¹ Cf. *Idem. Ibidem.* Quia omnes, qui subiecti sunt Christo, in fine quoque subiecti erunt deo patri, cui regnum traditurus dicitur Christus, et ita videtur, ut tunc etiam usus corporum cesset. Si autem cessat, in nihilum redit sicut et antea non erat.

escatológica por um corpo sensível não considerando parte da essência e natureza do homem, mas como acidentalmente adicionado a uma razão da criatura originalmente livre desta prisão, só pode representar um elemento de dificuldade. As várias soluções para o dilema exposto no tratado representam, portanto, não evidência de intervenção generalizada por parte do tradutor, mas as tentativas controversas de chegar a uma solução que harmonize o conteúdo da revelação com uma consideração fundamentalmente negativa do sensível.

Nesse sentido, Orígenes parece assumir uma posição menos ambígua em II,10, na qual defende abertamente a doutrina da ressurreição dos corpos. A hipótese que é abraçada aqui é o da transformação qualitativa dos corpos e, portanto, da ressurreição, não do corpo grosseiro, sensível e visível, mas do corpo espiritual, que não está sujeito à corrupção:

Se é verdade que os corpos ressuscitarão, e que ressuscitarão espirituais, não há dúvida de que o farão após terem rejeitado a corrupção e posto de lado a mortalidade, para que se diga que ressuscitaram dos mortos, se não ia parecer em vão e inútil que alguém ressuscitasse dos mortos para morrer outra vez¹⁹².

A questão, por outro lado, continua em aberto mais uma vez em III,6, onde se desenvolve o tema do fim do mundo, de um ponto de vista menos vinculado ao conteúdo das Escrituras. Neste capítulo, encontramos novamente as duas hipóteses opostas da destruição da matéria e sua transformação, mas por meio de duas perspectivas ausentes em desenvolvimentos anteriores. A afirmação da destruição da matéria na primeira hipótese é colocada, de fato, dentro da questão da união da alma com Deus e como essa união deve ser entendida. Afirma que “alguns pensam que essa perfeição e felicidade das naturezas racionais só perdurará nesse estado de que estamos falando, ou seja, aquele em que todos os seres possuem Deus e Deus é tudo para eles, se a sua união com a natureza corporal não os afastar de modo nenhum”¹⁹³. E continua em outro parágrafo:

Todo esse raciocínio supõe que Deus criou duas naturezas genéricas: uma natureza visível, isto é, corporal, e uma natureza invisível que é incorporeal. Mas essas duas naturezas recebem mutações diversas. A invisível, que é racional, muda de intenção e de propósito porque é dotada de livre-arbítrio; por causa disso, ela tanto está no bem como no seu contrário. Mas a natureza corporal recebe uma mutação na sua substância; é por isso que, seja qual for a coisa que Deus, o artesão de todas as coisas, queira fazer dela, trabalhá-la ou retocá-la, a matéria está sempre disponível em tudo, e ele pode, portanto, transmutá-la em qualquer forma ou aparência, conforme o que

¹⁹² Quae si verum est quod resurgunt et spiritualia resurgunt, dubium non est quin abiecta corruptione et deposita mortalitate resurgere dicantur a mortuis; alioquin vanum videbitur et superfluum resurgere quem a mortuis, ut iterum moriatur. Cf. *Princ.* II, 10,1.

¹⁹³ Cf. *Princ.* III, 6,3.

pedirem os méritos das coisas. O profeta o exprime claramente ao dizer: “Deus, que fez todas as coisas e as transforma”¹⁹⁴

Desta feita, embora a matéria possa sofrer qualquer transformação, ela não pode, por outro lado, ser destruída, não sendo possível uma destruição substancial do que foi criado por Deus. Essa posição se baseia na tese de que tudo o que foi criado por Deus é bom por natureza, sendo que a substância e o objeto da criação divina e não podem ter outra origem que não o próprio ato da criação. Nas criaturas racionais, o que pode tender para o mal não é seu ser substancial, mas apenas os movimentos de sua vontade.

Todavia, de acordo com Henri Crouzel, não se pode falar de dualismo porque foi Deus quem dotou o homem de livre arbítrio e o paradoxo expresso por este, que Deus cria uma vontade que pode opor-se a ele, é inerente a toda a doutrina cristã¹⁹⁵. Desta feita, deveríamos ver um dualismo no elo que une a criação do mundo sensível e a qualidade terrena dos corpos humanos ao pecado das inteligências preexistentes, como se fosse uma questão de um processo da natureza independente da vontade divina e imponente sobre ele, não por uma causa eficiente que permanece o próprio Deus, mas por uma causa formal, como se Deus fosse obrigado a agir de uma determinada maneira que lhe é imposta por uma lei da natureza? É possível que certas expressões do *De principiis* levem a acreditar.

Deste modo, o que está em jogo, portanto, é a própria concepção que o mestre alexandrino tem de Deus. No *De principiis* Orígenes afirma a criação *ex-nihilo* do universo por Deus¹⁹⁶ e isso não pode ser um acréscimo de Rufino, como se acreditou por séculos, uma vez que esta hipótese se encontra, com as mesmas citações, em um escrito contemporâneo preservado em grego, a saber, o livro 1 do *Comentário sobre João*¹⁹⁷. Na *Anakephalaise*¹⁹⁸ que termina a polêmica do *De principiis*, Orígenes vai na contramão dos filósofos que reivindicam a matéria não criada: é a obra de Deus, bem como as qualidades que a informam. Neste ínterim, não vemos como um dualismo justapondo a Deus uma natureza que não seria

¹⁹⁴ Omnis igitur haec ratio hoc continet, quod duas generales naturas condiderit deus: naturam uisibilem, id est corpoream, et naturam inuisibilem, quae est incorporea. Ista uero duae naturae diuersas sui recipiunt permutationes. Illa quidem inuisibilis, quae est rationabilis est, animo propositoque mutatur pro eo quod arbitrii sui libertate donata est; et per hoc aliquando in bonis, aliquando in contrariis inuenitur. Haec uero natura corporea substantialem recipit permutationem; unde et ad omne quodcumque moliri uel fabricari uel retractare uoluerit artifex omnium deus, materiae huius habet in omnibus famulatum, ut in quascumque uult formas uel species, prout rerum merita deposcunt, naturam corpoream transmutet et transferat. Quod euidenter propheta designans ait: Deus, inquit, qui facit omnia et transmutat. Cf. *Princ.* III, 6,7.

¹⁹⁵ CROUZEL, 1981, p.47.

¹⁹⁶ *Princ. pref.* §4; I, 3,3; II,1,5.

¹⁹⁷ *CJo.* I, 17, (18) 103; XXXII 16, (9), 187.

¹⁹⁸ Recaptulação.

criada por Deus, o constrangeria e não dependeria de sua vontade poderia ser atribuído a Orígenes. A ligação entre a queda das inteligências preexistentes e a criação do mundo sensível parece-nos depender inteiramente da livre determinação divina, em relação a esta dialética da ação divina e do livre arbítrio, que é a base de toda cosmogonia de sua obra.

Em alguns extratos do *De principiis*, podemos observar o elo necessário que une a queda à corporeidade grosseira, além da afirmação simultânea de que tudo se passa pela ação da providência. A suposição de um corpo grosseiro nem sempre está ligada à falha: este é o caso de Cristo, mas também de certas criaturas racionais. Citando Paulo, Orígenes afirma “Na verdade a criação está sujeita à vaidade, sem que ela o queira, mas por causa de quem a submeteu, na esperança”¹⁹⁹. Neste sentido, aplica-se às estrelas, seres vivos e racionais, que foram postos pela vontade de Deus em corpos luminosos para o serviço dos homens, sem que fosse claro que isso era consequência de uma falha. Já em III, 5,4 a interpretação de Rm. 8,20 é lembrado mais brevemente, e no mesmo contexto, em que Deus submetendo as estrelas à vaidade dos corpos para o serviço dos homens, e é acrescentado: “para aquelas almas que, por causa das grandes falhas de suas inteligências, tinham necessidade destes corpos mais grossos e sólidos, e à vista daqueles a quem era necessário, instituiu-se este mundo visível.

Se a grosseira corporeidade é para as almas pecaminosas um meio de educação (correção) e redenção, é por consequência da vontade de Deus. Ainda em algumas ocasiões no *De principiis* se trata de poderes angélicos que se encarnaram, não por causa de uma falha, mas para ajudar o Senhor em sua encarnação: não há, portanto, nenhuma ligação entre a falha neste assunto e o corpo grosseiro²⁰⁰. No *Comentário sobre João* a hipótese é feita expressamente sobre João Batista²⁰¹.

Em *De principiis* III, 3, 5 é a providência divina que determina, de acordo com as causas antecedentes na preexistência, a condição que cada um receberá neste mundo: “Que esses movimentos; das inteligências na preexistência são causas de méritos, ou melhor, deméritos, é plausível, mesmo antes de agirem neste mundo; assim, de acordo com essas causas e esses méritos, por assim dizer, mesmo antes do nascimento, a providência divina determinou que os homens sofressem o bem ou o mal”. A corporeidade bruta está incluída entre os principais elementos dessa nova situação. A variedade da criação que segue a diversidade das quedas do livre arbítrio é o trabalho da providência divina que, portanto, se adapta aos movimentos livres de criaturas racionais, e não por necessidade fatal, diz em III,5,5: “Mas alguns, sem

¹⁹⁹ Cf. *Princ.* I,7, 5, referindo-se a Rm 8,20.

²⁰⁰ Cf. *Princ.* II,9,7; III,5,4; VI,3,19, *HEz.* I,1.

²⁰¹ *Clo.* 31 (25).

compreender ou ver que esses vários arranjos haviam sido feitos por Deus como resultado de causas antecedentes, pensaram que tudo o que aconteceu no mundo estava sendo realizado por um movimento fortuito ou por uma necessidade fatal e que nada dependia do nosso livre arbítrio”. Em IV, 4, 8 na passagem sobre a matéria não incriada, na *Anakephalaise* final: “Por todas essas razões, necessariamente, Deus que conheceu de antemão as variações futuras das almas ou poderes espirituais criou a natureza corporal capaz de se transformar segundo a vontade do criador, pelas mutações de suas qualidades, em todos os estados que a situação exigir”. Nada permite dizer, parece-me, que este advérbio necessário se relacionaria com uma necessidade que seria imposta ao próprio Deus, mas com uma necessidade lógica notada por Orígenes e resultante da própria ação divina. Deus, causa eficiente da criação, é também quem determinou a causa formal dessa mesma criação, a partir dos movimentos do livre arbítrio²⁰².

Outras passagens do *Tratado sobre os Princípios* ainda poderiam ser invocadas. A influência que o platonismo exerceu sobre Orígenes não deve fazer-nos esquecer que o adaptou ao seu propósito cristão. Se a estrutura pode ser de origem dualística, o uso que Orígenes faz dela não é devido à sua noção de Deus, a fonte de tudo: portanto, não podemos dizer, em nossa opinião, que existe, existe dualismo, se permanecermos atentos às próprias intenções do alexandrino. E aqui cumpre ressaltar o último elemento do corpo e da alma, a ideia da ressurreição em Orígenes:

Os ignorantes e os ateus acham que a nossa carne perece depois da morte, de tal modo que absolutamente nada fica da substância dela. Mas nós, que acreditamos na ressurreição, compreendemos que aí a morte apenas produz uma mudança, pois estamos certos de que a sua substância permanece e que, em determinado momento, quando quiser o Criador, será de novo restaurada para viver e passará por outra mudança; de fato, o que antes era uma carne terrestre, vinda da terra, depois dissolvida pela morte e outra vez feita cinzas e terra – “tu és terra e voltarás para a terra” (Gn 18,27) –, ressuscitará da terra e daí em diante progredirá até a glória do corpo espiritual, conforme o requererem os méritos da alma que a habita²⁰³.

Após a morte, mesmo antes da ressurreição, a alma retém, como dissemos, um certo revestimento corporal que Orígenes deduz da parábola do homem rico e Lázaro e da aparição de Samuel a Saul no necromante: ele assimila explicitamente à doutrina médio e neoplatônica do “veículo da alma”. Na ressurreição os justos, ressuscitarão em um corpo etéreo semelhante aos corpos dos anjos²⁰⁴. Encontra-se em Orígenes uma doutrina muito desenvolvida - e muito

²⁰² Em III, 6, 4: “Não há dúvida de que a natureza deste corpo que é nosso, pela vontade de Deus que assim o criou” poderá alcançar a condição de corpo glorioso.

²⁰³ [fonte]Cf. *Princ.* III,6,5

²⁰⁴ *Com Mat.* XVII,30.

caluniada por seus pósteros - do corpo do ressuscitado, que afirma tanto a identidade de substância quanto a qualidade de alteridade com o corpo terrestre, além de realizar uma formulação Filosófica à metáfora paulina da semente e da planta²⁰⁵ pela noção estóica do *logos spermatikós*. Explica ainda a permanência do corpo terrestre, apesar de seus elementos materiais que são sempre fluentes e do corpo terrestre no corpo glorioso pela noção metafísica de um *eidos* corporal, adaptado de Platão e Aristóteles, para significar a unidade, identidade, individualidade e personalidade do corpo²⁰⁶. Henri Crouzel aponta que o termo *eidos* estará na origem de todas as críticas injustificadas feitas pela posteridade à concepção origeniana do corpo ressuscitado²⁰⁷, ao passo que é o único na antiguidade a ser verdadeiramente fiel ao de Paulo em 1 Cor 15.

Se aqueles que são ressuscitados para a danação também têm um corpo análogo ao corpo obscuro dos demônios²⁰⁸, logo, a composição tricotômica não é mais verdadeira para eles. O lugar escriturístico que permite a Orígenes explicar-se acerca deste ponto é Mt. 24,51 ou Lc. 12,46: se o patrão, ao voltar, surpreender o mau servo batendo em seus companheiros ou embriagando-se com bêbados, “o cortará em dois”, escrevem curiosamente os dois evangelistas. Segundo nosso autor, que interpreta esta passagem alegoricamente, os justos irão a Deus com as três partes de seu ser, espírito, alma e corpo, mas os ímpios serão “cortados em dois”: o πνεῦμα retornará a Deus que o concedeu e o homem sofrerá então com a amputação de seu ser, retendo apenas o corpo e a alma que se tornou inteiramente carnal, entretanto, esta alma retém sua participação na imagem de Deus como a fonte de seu tormento. Os condenados, portanto, não têm mais πνεῦμα : Orígenes parece privá-lo de toda possibilidade de conversão e há um argumento contra a universalidade da apocatástase que lhe é atribuída, uma concepção semelhante é encontrada em Irineu de Lyon²⁰⁹.

O debate entre o dualismo ou não de Orígenes chegou à contemporaneidade. A comentadora Giulia Gasparro²¹⁰ interpretou a concepção origeniana da criação do mundo sensível como “dualista platônico”. Por dualismo entende uma concepção baseada na dicotomia entre dois princípios fundadores da existência do mundo. Nesse sentido, não é necessário que sejam dois princípios coeternos, pois a característica fundamental do dualismo

²⁰⁵ 1 Cor 15, 35-38.

²⁰⁶ Importante notar que em *Princ.* III, 6,6 Orígenes afirma claramente a identidade substancial do corpo terrestre e do corpo ressuscitado.

²⁰⁷ Cf. CROUZEL, H. Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité, *Gregorianum*, 53 (1972), 679-716.

²⁰⁸ Cf. *Princ.* II, 10, 8.

²⁰⁹ Cf. IRINEU. *Adv. haer.* II, XXXIII, 5.

²¹⁰ Cf. GASPARRO, 1980, pp. 57-67.

é a oposição entre dois princípios constitutivos do universo e do homem, sejam ou não coeternos. Dado que na cosmogonia origeniana o mundo sensível, em sua variedade, deve sua existência à queda de criaturas racionais pré-existentes, a própria queda é adicionada como um segundo princípio, oposto à livre iniciativa criativa de Deus: no caso de Orígenes, o dualismo, portanto, diz respeito apenas ao mundo sensível. O dualismo, entendido neste sentido, está ligado à noção de falha antecedente, pois o mundo sensível representa um lugar decaído que se origina de uma falha ocorrida no mundo anterior. Por outro lado, contra a interpretação do pensamento de Orígenes como pensamento dualista, está Henri Crouzel para o qual a consideração fundamentalmente positiva do sensível, que é peculiar a Orígenes, proíbe falar de um verdadeiro dualismo. O mundo sensível, embora seja objeto de uma segunda criação causada pela queda de criaturas racionais, seria bom em si mesmo, mesmo quando oferece tentações ao homem.

Passemos ao próximo tópico.

3.2 O livre arbítrio

A doutrina do livre arbítrio consiste em um tema absolutamente central no pensamento de Orígenes. É, por assim dizer, um dos pilares que sustentam todo o edifício de sua reflexão, pois, sem a urgência desse problema seria impossível compreender a peculiaridade de algumas de suas convicções mais ousadas e polêmicas, como, por exemplo, a teoria da preexistência das almas.

O peso que a liberdade da vontade assume na visão de Orígenes é demonstrado em primeiro lugar pelo fato do qual convergem múltiplos problemas e instâncias, todos intimamente interligados: da reflexão antropológica e soteriológica até a concepção de Deus e seu projeto salvífico para os homens, das questões da teodicéia, também da cosmologia. Todos estes tópicos têm como pano de fundo os intensos debates e polêmicas que Orígenes travou com algumas correntes gnósticas.

Se Orígenes é de alguma forma solicitado a uma interpretação diferente dos lugares bíblicos que parecem conceber essa doutrina²¹¹, ao mesmo tempo ele herda uma polêmica filosófica tradicional de escolas antigas. O centro de referência é dado sobretudo pelo Tratado sobre o livre arbítrio, em seu *De principiis* III, 1, que constitui o testemunho mais orgânico da doutrina origeniana e que será primordial neste trabalho, todavia, sua concepção também é

²¹¹ por exemplo, as passagens de Êxodo sobre o endurecimento do coração do Faraó (Cf. Ex 8,32; 9,34-35).

esclarecida a partir das perspectivas oferecidas por outros escritos indiretos, a saber, os capítulos 21-27 da *Filocalia*, o *Comentário aos Romanos* 1,1-4, o *Comentário aos Gênesis* 3,1-11, 14-21 e ainda o *De oratione* 6,1-5.

A tripartição das inteligências equivale para nosso autor a um verdadeiro problema da teodicéia. Boa parte de sua empresa consiste nas polêmicas, nos embates e disputas narrativas com um grupos cristãos conhecidos como gnósticos, notadamente os valentinianos e os marcionitas²¹². As referências polêmicas a algumas doutrinas gnósticas cruzam, portanto, algumas das principais obras originárias. Se o homem gnóstico por sua própria constituição ontológica está destinado à salvação, visto que em sua natureza há a possibilidade e a necessidade de se salvar pela posse da verdadeira gnose²¹³. O homem material está ao mesmo tempo; por sua natureza, destinado à morte, mas para Orígenes, a ideia de que Deus poderia ter criado os homens destinados pela natureza ao mal, e, portanto, à morte e destruição completa é inaceitável. Nada que seja, de fato, estranho ao propósito da criação e, portanto, mesmo os homens maus fazem parte desse propósito, não apenas como objetos da criação, mas também como criados a partir da criação, à imagem do Criador. Portanto, eles não podem ser inerentemente ruins.

Segundo os basilidianos, o destino da natureza correspondia de forma diferente: os homens espirituais, dotados de uma substância mais divina haviam decaído no mundo, então, ele seria purificado, abandonaria o corpo material destinado à corrupção, e voltariam a entrar no mundo divino de onde eram originários, independentemente de seus méritos e deméritos. O homem material seria desprovido de qualquer elemento de caráter divino, eles estavam destinados à destruição completa, junto com os corpos, apesar de seus méritos e deméritos. Os homens psíquicos, por sua vez, são dotados de um elemento divino de segunda ordem, isto é, da mesma natureza do Deus inferior do Velho Testamento e também de livre arbítrio, eles

²¹² Para este problema recomendo fortemente as seguintes referências: J. RIUS-CAMPS, Orígenes frente al desafío de los Gnósticos, in *Origeniana quinta* pp. 57-78; A. B. SCOTT, Opposition and Concession: Origen's Relationship to Valentinianism, *ibid.*, pp. 79-84. Sobre a polêmica antignóstica no Comentário sobre o Evangelho de João, cf. G. LETTIERI, Il nous mistico. Il superamento origeniano dello gnosticismo nel «Commento a Giovanni», in *Il Comento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*. Prinivalli: Villa Verucchio, 2005, pp. 177-275.

²¹³ Os sistemas de Basilides (+140) e Valentino (+160) formam os dois sistemas gnósticos mais conhecidos do século II, sobretudo de Orígenes, uma vez que esses teólogos também eram de Alexandria. Valentino promove um dualismo, ao afirmar que existe um deus inferior, criador (demiurgo) e o Deus verdadeiro, o Absoluto Transcendente, que não teve parte na criação. Para Valentino apenas a casta dos 'espirituais' (*pneumáticos*), isto é, os gnósticos que são os 'verdadeiros cristãos' estão predestinados à salvação; os *psíquicos* são aqueles que formam a obra do Demiurgo ou do deus 'intermediário', em quem a Matéria e o Espírito estão equilibrados mais ou menos, a estes a salvação é condicional a quem seguir o caminho da gnose, e, por fim, os 'materiais' (*hilicos*) que são os pagãos, adeptos do prazer, excluídos de toda e qualquer possibilidade de salvação e serão eliminados com a matéria. Desse modo, a liberdade humana não desempenha nenhum papel na salvação.

teriam alcançado salvação ou perdição final como resultado de seus méritos e deméritos. Levantaram ainda a ideia de que o mundo foi criado não do Deus mais elevado, mas de um Deus inferior, o do Velho Testamento. Esta doutrina gnóstica representou um predestinacionismo pessimista, que foi duramente combatido por nosso autor²¹⁴.

Orígenes, é condicionado pelas demandas da polêmica, porque os argumentos gnósticos implicam na ausência de justiça em Deus, de modo que o alexandrino direcionou sua especulação para propor uma doutrina sobre a origem do homem e do mundo que contrastou satisfatoriamente com a doutrina gnóstica e salvaguardado assim, o postulado fundamental da justiça de Deus. Em outras palavras, para Orígenes, as diferenças profundas e que são reconhecidas entre os homens não podem derivar de uma vontade cega de um Deus injusto, mas, eles devem ser explicados precisamente como consequência de um ato de justiça de Deus.

Cumprе ressaltar, que Orígenes situava-se em um momento delicado, e que no contexto em questão, ainda não havia uma doutrina bem definida acerca da origem da alma e da soteriologia. O mestre alexandrino, a fim de esclarecer esta polêmica, recorre então à tradição da doutrina platônica, amplamente difundida em todos os níveis acadêmicos, segundo a qual cada alma e homem preexistem em seu próprio corpo, que foi conectado em um certo tempo e a partir do qual está destinado a se separar.

A potência racional do homem, manifestação da sua participação constitutiva no *Deus-Logos*, desempenha, para Orígenes, um duplo papel: por um lado, julga as representações²¹⁵ e, por outro, é a fonte dos impulsos humanos para a ação. Nos termos do nosso autor

O animal racional, além da natureza imaginativa, possui a razão que julga as representações, recusa umas e aceita outras, para que o ser vivo se conduza de acordo com elas. É por isso, porque a razão possui na sua natureza os meios de ver o bem e o mal, que nós utilizamos para ver o bem e o mal e assim escolher o bem e recusar o mal, que somos dignos de louvor se praticamos o bem, e dignos de reprovação, no caso contrário. [...] Quanto a julgar se se deve servir desta ou daquela maneira daquilo que foi produzido, isso é obra somente da razão que está em nós e que, a partir dessas

²¹⁴ Cf. *CRm* V,1.

²¹⁵ Rationabile uero animal cum habeat in se et hos naturales motus, habet in se et hos naturales motus, habet tamen amplius ceteris animalibus etiam rationis uim, qua iudicare et discernere de motibus naturalibus possit et alios quidem reprobare et abicere, alios uero probare atque suscipere, cuius rationis iudicio dirigi et gubernari hominis motus ad uitam probabilem possent. Vnde consequens est ut, quoniam natura rationis huius, quae est in homine, habet in se uim dinoscendi doni uel mali, idque cum discreuerit, inest ei facultas etiam eligendi quod probauerit, in eligendo quidem quod bonum est laudabilis, in sequendo uero quod turpe uel malum est iure culpabilis iudicetur. [...] Denique si eruditioribus quibusque uiris et in diuinis institutionibus roboratis huiusmodi inritamenta prouenerint, memores continuo sui, ea quae dudum meditati sunt et in quibus eruditi sunt in memoriam reuocantes et sanctionis se doctrinae adminiculis munientes et sanctoris se doctrinae adminiculis munientes, respuunt ac refellunt omnem incitamenti inlecebram atque aduersas concupiscentias insitae sibi rationis obiectione depellunt. Cf. *Princ.* III,1,3-4.

ocasiões, fortifica em nós os impulsos que nos arrastam para o bem e o conveniente, ou, ao contrário, nos afastam dele²¹⁶.

Assim, enquanto nos animais, como vimos anteriormente, os impulsos são movidos por sua imaginação²¹⁷, nos homens eles são movidos por seu poder racional. No entanto, parece-nos que Orígenes vê nestes dois papéis do poder racional duas atividades racionais muito distintas nos termos *voûç* e *ηγεμονικόν*, ambas originadas no *De principiis* III, 1, 3. O interesse do autor está mais orientado para a atividade “crítica” do *ηγεμονικόν* razoável como juiz das representações, ao passo que, no parágrafo seguinte seu interesse está mais na atividade “volitiva” do princípio hegemônico

Se alguém pretender que o estímulo exterior é tal que é impossível enfrentá-lo, quando ele se produz desse modo, ele que reflita nas suas próprias paixões e nos seus movimentos para ver se não se produz aí um consentimento, um assentimento, uma inclinação da inteligência para tal atitude por causa da força dos argumentos [...]. Aquele que está mais preparado e exercitado procede de modo diferente: quando sobrevêm essas excitações e provocações, a razão, fortificada e formada no exercício e na meditação, tendo chegado pela instrução à firmeza na sua caminhada pelo bem, ou pelo menos próxima de lá chegar, afasta as excitações e enfraquece os desejos²¹⁸.

Dada a distinção entre o julgamento das representações e a atividade volitiva, pode-se argumentar que Orígenes vê no livre arbítrio do homem sua capacidade racional de querer agir livremente, seja virtuoso ou vicioso.

Uma vez que a capacidade intelectual do homem de distinguir as representações boas das más se baseia na faculdade natural de seu logos de agir em seu *hegemonikon* como um guia espiritual que o comanda a fazer boas ações e que ele impede de fazer. De outro modo, realizando as más²¹⁹, o homem é digno de elogio não tanto por ter reconhecido a bondade de uma representação, mas, sobretudo pela realização de uma ação virtuosa²²⁰.

²¹⁶ Cf. *Idem. Ibidem.*

²¹⁷ Todavia, Orígenes postula que há ordem em algumas atividades dos animais “em certos animais, se encontra uma natureza ordenada a atividades superiores às dos outros animais; e nestes parece que o sentido deles se aproxima do racional, como nos cães farejadores e nos cavalos de guerra”. *Idem. Ibidem.*

²¹⁸ Si uero quis dicat ea quae extrinsecus incidunt motus nostros prouocantia, talia esse, ut possibile non sit aduersari eis, siue ad bonum nos siue ad malum concitantibus: in semet ipsum paulisper qui haec aestimat conuertat animos et proprios diligentius introspeciat motus, nisi inuenerit, cum alicuius desiderii pulsat [...] Denique si eruditioribus quibusque uiris et in diuinis institutionibus roboratis huiuscemodi inritamenta prouenerint, memores continuo sui, ea quae dudum meditati sunt et in quibus eruditi sunt in memoriam reuocantes et sanctioris se doctrinae adminiculis munientes, respuunt ac refellunt omnem incitamenti inlecebram atque aduersas concupiscentias insitae sibi rationis obiectione depellunt Cf. *Princ.* III,1,4.

²¹⁹ Cf. *Phil.* 9, 2, 11-14.

²²⁰ Cf. *Princ.* III,1,3.

O livre arbítrio é, em suma, mais uma questão da resposta volitiva que se dá aos estímulos representativos do que da faculdade que o homem tem de distinguir o mérito específico de cada um deles²²¹. O conhecimento do bem não obriga, segundo nosso autor, à sua realização, e o homem não seria digno de elogio, se a realização do bem lhe fosse imposta por pura necessidade. Ao contrário dos estoicos, para os quais, o elogio ou a censura dizem respeito à boa ou má qualidade da ação moral, para Orígenes, o elogio ou a censura visa honrar ou condenar mais a liberdade do agente da ação do que a qualidade da própria ação. De modo que

É por isso, diz, que “aquele que ouve as minhas palavras e as observa será comparado a um homem sensato que construiu a sua casa sobre a pedra (...). Aquele que escuta, mas não cumpre, é semelhante a um louco que construiu a sua casa na areia (...)” (Mt 7,24- 26). Quando diz aos que estão sentados à sua direita: “vinde a mim, benditos de meu Pai (...) porque eu tive fome e me destes de comer, tive sede e me destes de beber” (Mt 25,34-35), ele lhes dá claramente estas promessas como se eles fossem a causa desses louvores, e, ao contrário, os outros são reprovados pela sua falta, quando diz: “Ide, malditos, para o fogo eterno” (Mt 25,41)²²².

Assim, o louvor é explicado aqui pelo próprio fato de preferir a realização do bem, ao passo que a realização do mal era perfeitamente possível para nós; e a culpa se deve ao fato de preferirmos a realização do mal, onde a realização do bem era possível para nós.

A causa decisiva do pecado, por exemplo, não é nem o estímulo externo, nem o poder irracional de um desejo psíquico, mas a aprovação do *hegemonikon* humano ou de sua propensão, como diziam os estoicos, a ceder livremente ao estímulo e para cumprir o pecado²²³. Essa descrição do pecado nos permite ver no desejo de pecar, não a fonte autônoma dos impulsos irracionais, como pensava Platão, mas o livre arbítrio do *hegemonikon* humano para a realização do mal, ou seja, uma má vontade.

Além disso, a relação íntima entre livre arbítrio e “vontade”, termo que usamos como sinônimo para o impulso estóico, é anunciado desde o próprio prefácio do *De principiis*, onde Orígenes recorda a pregação eclesiástica segundo a qual “toda alma razoável é dotada de livre

²²¹ “A razão mostra que os acontecimentos do exterior não dependem de nós, mas que compete a nós nos servir deles desta ou daquela maneira, tomando a razão para analisar e examinar como convém proceder em face de cada acontecimento externo”. Cf. *Princ.* III,1,5.

²²² Vnde et ipse ait quia omnis qui audit uerba mea haec et facit ea similis est uiro prudenti, qui audit uerba mea haec et facit ea, similis est uiro prudenti, qui aedificauit domum suam super petram, et cetera, et quod ait: Qui autem audit haec et non facit, similis est uiro stulto, qui aedificauit domum suam super harenam, et reliqua. Sed et illud quod dicit his, qui a dextris sunt: Venite ad me omnes benedicti patris mei et cetera; esurii enim et dedistis mihi manducare, sitii et dedistis mihi bibere euidenter ostendit quia in ipsis fuit, ut uel isti laudabiles essent, facientes quae mandata sunt et percipientes quae promissa sunt, uel hi culpabiles, qui contraria uel audire uel percipere meruerunt, quibus dicitur: Ite maledicti in ignem aeternum Cf. *Princ.* III,1,6.

²²³ Cf. *Princ.* pref. § 5.

arbítrio e vontade”, e enfatiza²²⁴ que esse livre arbítrio é mais sobre a habilidade da alma razoável de agir bem ou mal, e menos sobre a distinção de que ela tem a habilidade de operar entre o bem e o mal. No entanto, é verdade que o livre arbítrio do homem para o bem ou para o mal muitas vezes supõe, de acordo com Orígenes, e como já vimos²²⁵, a distinção intelectual entre os dois. Todavia, como já dissemos, a distinção intelectual entre o bem e o mal não obriga à realização de um e de outro enquanto a atividade volitiva do princípio hegemônico não cessa de exercer sua função, como teremos oportunidade de ver mais adiante, mesmo quando estamos em estado de pecado. Assim, a prova do livre arbítrio, para Orígenes, reside tanto na possibilidade de conversão dos homens intemperantes, quanto na possibilidade de perversão dos homens equilibrados e temperamentais. A conversão dos ímpios, assim como a perversão dos homens temperamentais, não se devem, segundo nosso autor, nem aos estimulantes externos²²⁶, nem aos internos²²⁷, mas ao seu único impulso volitivo que está na origem da sua mudança de comportamento.

A razão do homem permite-lhe, como guia espiritual, distinguir o bem do mal, a fim de evitar o pecado²²⁸. Porém, embora tenha conhecimento do bem, o homem comete o mal²²⁹, e isso não é por ignorância do bem, como pensava a tradição socrática, nem por qualquer tipo de doença de seu princípio hegemônico, como acreditava a tradição estoíca. De acordo com Orígenes, a vontade do homem, dirigida para o bem ou para o mal, é um clone distinto do conhecimento de ambos, embora se suponha que esse conhecimento já tenha sido adquirido; e o fato de a vontade ser dirigida para o mal, embora tenha conhecimento do bem, atesta a diligência de Orígenes em assegurar a atividade volitiva do *hegemonikon*, bastante distinta de sua atividade cognitiva. Em outros termos, para Orígenes, o livre arbítrio consiste no fato de ser o homem capaz de praticar o mal, sabendo, mais ou menos conscientemente, que seus atos não se enquadram no âmbito da prática do bem²³⁰.

Orígenes associa ainda o livre arbítrio dos seres racionais com sua criação *ex-nihilo*. Lê-se em seu *Tratado*²³¹ a afirmação de que os seres racionais estão expostos a mutações pelo próprio fato de não existirem antes da criação. A passagem da inexistência à errância parece

²²⁴ Cf. *Princ.* III,1,5.

²²⁵ *Idem. Ibidem.*

²²⁶ Cf. *HGn.* XVI,2,2-5.

²²⁷ Cf. *Princ.* III,1,5.

²²⁸ Cf. *Princ.* I,3,6. [cit. lat.]

²²⁹ *Idem. Ibidem.*

²³⁰ Cf. *Princ.* III,1,2

²³¹ Cf. *Princ.* II,9,2 "Verum quoniam rationabiles istae naturae, quas in initio factas supra diximus, factae sunt cum ante non essent, hoc ipso, quia non erant et esse coeperunt, necessario conuertibiles et mutabiles substiterunt".

marcar profundamente a sua constituição, ao passo que esta disposição para a mudança não é diminuída pelo fato de Deus os ter concebido, antes de dar-lhes a existência, no seu Filho, tomado como Sabedoria²³². Mas Orígenes não está satisfeito com o fato de que seres racionais foram criados *ex-nihilo* para explicar sua prontidão para mudar. Ele acrescenta que poderia ter sido diminuído pelo fato de que eles foram concebidos antes de sua criação, no Filho, ou então destinados a desaparecer completamente se Deus tivesse decidido criá-los inteiramente perfeitos. Agora Deus os queria expostos à mudança, para que pudessem manter-se livremente no estado de santidade primitiva com que os dotou ao criá-los.

A προαίρεσις de seres não totalmente perfeitos está, portanto, sujeita a mudanças, pensa nosso autor²³³, Orígenes não vê na temporalidade implícita o estado inacabado dos seres racionais originalmente criados como uma condenação destes a uma nostalgia permanente e incurável pela eternidade doravante perdida, mas uma possibilidade que lhes é dada de ir além de seu estado primitivo à mutação. Nosso autor pensa que Deus quis introduzir-nos na eternidade pela porta do tempo ou, dito de outra forma, a eternidade não é o estado do princípio, mas sobretudo o fim prometido. Ao contrário do que muitas vezes se pensa, acreditamos que Orígenes nos chama a entender a criação primitiva dos seres razoáveis como uma das primeiras fases da providência divina, que só verá sua obra concluída no futuro estado de assimilação. Nós discernimos na afirmação de Orígenes sobre a imperfeição dos seres racionais originalmente criados a profunda convicção de que a obra da criação ainda está inacabada.

Com base nisso, Orígenes elaborou uma doutrina complexa, que faz-se mister salientar, apresenta apenas como uma proposta e não uma solução apodítica, bem ciente de quantos problemas sérios envolvia e como necessariamente deve prescindir de passagens bíblicas explícitas de apoio e, portanto, forçar-se quase exclusivamente na força da razão.

3.2.1 O exercício do livre arbítrio antes e depois da queda

Tanto para Plotino quanto para Orígenes, diante do mito gnóstico, surge o problema da responsabilidade por Deus ou pelo divino, mas em outro pano de fundo. Plotino compreendeu que a condenação do mundo sensível por parte dos gnósticos implicava uma condenação muito mais forte e decisiva, a de Deus (Uno), de quem deriva o universo sensível. A sua resposta foi, portanto, centrada na demonstração da bondade e da beleza do universo sensível, na sua

²³² Cf. *Princ.* I,4,3-5.

²³³ Cf. *Princ.* II,9,2

produção necessária e não sob o efeito de uma queda e, por fim, na ligação que mantém com o mundo divino, como uma bela cópia com o seu modelo²³⁴. Para Orígenes, por outro lado, é a tripartição de naturezas humanas que desempenha um papel central, segundo sua concepção de liberdade. Pensar em uma natureza intrinsecamente má implica uma responsabilidade de Deus que a criou, de maneira que a subdivisão dos homens em *pneumáticos*, *psíquicos* e *hílicos*, para os gnósticos, seria um ataque à ideia de livre arbítrio das criaturas racionais, que para nosso autor, é por assim dizer, o argumento antignóstico, que sozinho pode explicar a existência do mal, sem acusar o Criador.

A negligência na contemplação está na raiz da queda das criaturas racionais pré-existentes e de sua incorporação, conforme vimos no capítulo anterior. Para entender o alcance dessa assertiva e, sobretudo, sua motivação, é necessário fazer referência à controvérsia antignóstica. O entrelaçamento entre a noção de negligência e a definição do mal como não-ser, de fato, representa a chave para responder à proposição gnóstica e resolver o problema da origem do mal.

No primeiro livro do *De principiis*, dentro do desenvolvimento no que tange a natureza das criaturas racionais, Orígenes se pergunta se as criaturas racionais (angelicais e humanas) podem ser atribuídas ao bem ou ao mal “em essência”²³⁵. O problema consiste em admitir que as ordens angélicas são boas em essência, ou seja, possuem essencialmente a dignidade e a glória derivadas da sua permanência no bem, também será necessário admitir que os demônios (criaturas racionais caídas) possuem sua maldade por natureza, tendo sido criados para o mal. Orígenes compreende perfeitamente o risco desta concepção que, removendo a responsabilidade das criaturas racionais, determinaria em Deus a origem do mal. Uma inevitável vocação para o mal, decorrente de uma necessidade natural, com efeito atribuiria ao ato criativo a responsabilidade pelo mal cometido pela criatura.

A afirmação da liberdade da vontade como origem última do mal moral coloca a criatura frente a frente com sua responsabilidade, ao mesmo tempo que exclui o divino de qualquer relação causal com o mal. Se nenhuma criatura racional pode, portanto, ser considerada por natureza estranha ao mal, mas, pelo contrário, se a possibilidade eterna do mal reside na instabilidade intrínseca do ser, não há criatura racional que possa ser considerada naturalmente má. Visto que a fonte do mal não deve ser buscada em sua essência, será apenas um ato da vontade²³⁶.

²³⁴ *En.* VI 9 [8], 29-33.

²³⁵ Cf. *Princ.* I,2,4.

²³⁶ Cf. *Princ.* I,3,7.

Encontramos um raciocínio análogo em *De principiis* III,1, em referência ao versículo bíblico “Endurecerei o coração do Faraó” (Ex 4, 21; 7, 3), que constituirá um *topos* das seguintes controvérsias latinas sobre a predestinação²³⁷. Orígenes enfrenta um problema de interpretação do texto das escrituras. Diz o alexandrino

Muitos se impressionam pelo que respeita ao faraó, sobre quem Deus anuncia várias vezes: “Eu vou endurecer o coração do faraó” (Ex 4,21). Se ele foi endurecido por Deus e se peca por causa desse endurecimento, a causa do pecado não está nele, e se for assim o faraó não tem livre-arbítrio. Dirá alguém que, da mesma maneira, aqueles que se perderam não têm livre-arbítrio, e que não é por sua causa que eles se condenam [...]²³⁸.

Na verdade, se admitir que Deus realmente endureceu o coração do Faraó, então deve-se concluir que não é o faraó o responsável por seu próprio pecado, mas que é Deus quem o opera. O endurecimento do coração, especificamente, para Orígenes, não se refere a uma ação de Deus com o objetivo de empurrar o homem para o mal, mas a uma presença do mal no homem, que garante que a mesma ação divina, única e benigna em si, ou voltada para mal pelos homens que escolhem e operam o mal e, por outro lado, para o bem por aqueles que desejam o bem. O argumento acerca do endurecimento do coração do faraó aparece, no mínimo, dezesseis vezes²³⁹ na literatura de Orígenes, e teremos oportunidade de retornar a este assunto no próximo tópico.

Os mesmos argumentos são usados em I,8, no qual Orígenes argumenta abertamente contra a tripartição antropológica valentiniana das naturezas. Do ponto de vista gnóstico, a distinção entre as três naturezas e, portanto, entre os diferentes criadores das três naturezas, respondia à necessidade de fornecer uma razão para a disparidade de condições e destinos que se realizam entre os homens no mundo sensível. Atribuir exclusivamente ao Pai a criação dos *pneumas* parecia resolver o problema da paternidade das criaturas que trabalham o mal. Orígenes responde a esta concepção afirmando que a diversidade de condições e posições no mundo das criaturas racionais não depende da vontade divina, que originalmente teria criado uma disparidade de condições, mas, que se trata de uma consequência dos diferentes movimentos; que se aproximaram ou se afastaram do bem.

Assim sendo, a intervenção divina consistiria apenas em ordenar as criaturas em seus diferentes papéis e funções, hierarquicamente estabelecidos, de acordo com os méritos ou erros

²³⁷ Cf. *Princ.* III,1,8.

²³⁸ Cf. *Idem.* III,1,17.

²³⁹ Cf. ALLENBACH, 1991.

das próprias criaturas. Se, portanto, não existem naturezas constitutivamente incapazes de fazer o bem ou o mal, deve-se concluir que mesmo os poderes maus e o inimigo não eram incapazes de fazer o bem, mas, pelo contrário, poderiam tê-lo acolhido, se o quisessem. A maldade ativa e trabalhadora de Lúcifer²⁴⁰ não é uma consequência de sua constituição natural, mas de sua livre escolha de mergulhar nas profundezas do mal e abraçá-lo completamente, enquanto tem a oportunidade de permanecer no bem²⁴¹.

Em resposta à hipótese gnóstica, Orígenes se opõe em uma afirmação radical de liberdade, que o faz da livre escolha de cada criatura racional a origem última de seu destino. Só neste exercício de liberdade se pode alojar a possibilidade de uma explicação da existência do mal num mundo criado essencialmente bom por Deus, explicação que exonera o Criador de toda responsabilidade e deixa a criatura face a face no abismo de sua faculdade de autodeterminação.

Nesta liberdade vertiginosa, os poderes do mal são essas criaturas racionais precipitadas a tal ponto no mal, que se sentem um *frenesi*, uma espécie de deleite voluptuoso, que os acorrenta à condição a que eles próprios se condenaram, os prega nos mais altos graus da hierarquia do mal, até o último grau constituído pelo engajamento ativo contra o bem²⁴². Nos poderes do mal, portanto, ocorre uma espécie de transformação da quantidade em qualidade, um salto pelo qual o aprofundamento da implicação no mal tem como consequência final a passagem do simples estranhamento do bem para a ação ativa e consciente²⁴³. Mas não se deve pensar que o que eles sugerem, bom ou mau, ao nosso coração, produza alguma coisa mais do que um movimento, ou um estímulo. Quando um poder maligno nos provoca para o mal, temos a possibilidade de afastar para longe de nós essas más sugestões, de resistir às suas persuasões perversas, e de não fazer nada de realmente culpável; e, ao contrário, também a de não seguir o poder divino que nos convida a agir melhor, e assim o poder do livre-arbítrio continua a salvo num caso e no outro.

3.2.2 O mal como um *não-ser*

Plotino, o grande gênio do Neoplatonismo, no tratado 51 lança o questionamento acerca da natureza do mal, já no tratado 38 define o mal como o “oposto do bem”²⁴⁴ e afirma que a

²⁴⁰ Cf. *Clo* II, 13,97.

²⁴¹ Cf. *Princ.* I,5,3.

²⁴² Cf. *Princ.* III,4,3.

²⁴³ Cf. *Princ.* I,3,2 e ainda II,10,4.

²⁴⁴ *En.* I 8 [51], 1.

contrariedade entre a natureza do Bem e a natureza do mal é de ordem prioritariamente ontológica, pois é a própria contrariedade do Ser e, neste caso em especial, a contrariedade do mal seria equivalente ao *não-ser*. O *Não-Ser* referido não era simplesmente falta de ser, mas, último limite da processão. O *não-ser* da matéria é, em última análise, um produto da processão. A eternidade do mal/matéria não é contrariar o poder absoluto do Uno-Bem, mas é reafirmar este poder absoluto do Uno-Bem enquanto fonte inesgotável do Ser. Utilizando as palavras do próprio autor, “o mal não será destruído”²⁴⁵ e o que nos resta então é fugir dele. Deste modo, podemos concluir que tanto Orígenes, como para Plotino, o mal é o não-ser. O resultado obtido por ambos é o mesmo, mas não se equivalem.

Em Orígenes, uma identificação explícita entre o mal e o *não-ser*, ligada à distinção platônica entre *não-ser* e *não-ser absoluto*, pode ser encontrada no segundo livro do *Comentário sobre o Evangelho de João*. A oportunidade para esta reflexão é oferecida pelos versículos do prólogo do Evangelho de João: “Tudo foi feito por ele” e “nada foi feito sem ele”²⁴⁶. De modo que o mestre alexandrino lança o seguinte questionamento: o que deve ser entendido por “tudo” e por “nada”? O que está contido no λόγος e constitui sua Sabedoria, está fora da totalidade das coisas que foram criadas com a mediação do λόγος. Entretanto, o próprio λόγος não foi criado. Neste ínterim, tudo o que está além do λόγος foi objeto de uma criação direta da parte de Deus. Orígenes se refere aqui à totalidade das formas, também entendidas como razões seminais ou potências ativas da criação, que foram eternamente constituídas na Sabedoria e que representam o objeto inteligível. Deste modo, quando se lê que “Tudo foi feito por Ele”, o mestre alexandrino adverte que deve-se ter o cuidado de não incluir nisso todo o λόγος mesmo e as formas que ele contém desde o início. No entanto, existe um outro elemento que deve ser excluído de “tudo” criado por meio do *Logos*:

Na verdade, uma vez que os dois termos não foram esclarecidos, é possível entendê-los como significando que se todas as coisas fossem feitas por meio do *Logos*, e se o mal, bem como a propagação do pecado e toda a maldade fosse parte de todas as coisas, então essas coisas também foram feitas através do *Logos*²⁴⁷.

Assim, Orígenes conclui que o mal não deve ser contado na criação. Mostrar que o mal não foi criado por Deus é a base e o ponto de partida de sua teodicéia. Para poder excluir o mal da totalidade das coisas criadas por Deus por meio do Filho, visto que nada existe

²⁴⁵ *En.* I 8 [51], 7.

²⁴⁶ Jo 1;3: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν.

²⁴⁷ Cf. *Princ.* III, 10,1.

autonomamente da criação divina, mas tudo o que existe é em virtude de ter sido criado, faz-se mister identificar o mal e tudo o que deriva dele com o não-ser. Para ser estranho ao ato criativo, o mal deve ser desprovido de sustento: deve ser o “nada” do versículo do Evangelho de João. Esse “nada”, entretanto, para Orígenes não indica o não-ser absoluto, inteiramente destituído de qualquer forma de existência. O mal, na verdade, é um tipo muito particular de *não-ser*:

No entanto, não parece que o apóstolo use a expressão "não-seres" para coisas que não são absolutamente, mas para coisas más, porque ele considera as coisas más como "não-ser": "Deus chamou as coisas que não são como se fossem "(Rom 4:17)²⁴⁸

O mal é definido por Orígenes como não-ser, porque não participa da bondade divina, que é o verdadeiro Ser²⁴⁹. Ora, como tudo o que *passa a ser* existe por participação no ser que é Deus, o que se afasta do bem que é Deus e que é o verdadeiro ser, inevitavelmente desliza para o nada. Por isso, não só se diz que o mal não é um não-ser, mas também as más ações e aqueles que as praticam são “não-seres”. Este não pertencer a nada não deve ser entendido, entretanto como uma inexistência absoluta. Na verdade, o que Orígenes entende por mal nada mais é do que mal moral, derivado dos movimentos livres da vontade das criaturas racionais. Acerca da origem do mal no *Contra Celso*, postula:

A seguir Celso declara: A origem do mal não é fácil de conhecer para quem não é filósofo; mas basta dizer ao povo simples que o mal não vem de Deus, que ele é inerente à matéria e reside nos seres mortais; o período dos seres mortais é semelhante do começo ao fim, e, durante ciclos determinados, foram, são e serão necessariamente sempre as mesmas coisas. Celso afirma que a origem do mal não é fácil de conhecer para quem não é filósofo, como se o filósofo pudesse facilmente conhecê-la, e como se o não filósofo não pudesse facilmente perceber a origem do mal, mas apesar disso pudesse conhecê-la, embora não sem esforço. A isto responderei que a origem do mal não é fácil de se conhecer mesmo para um filósofo; talvez mesmo lhe seja impossível conhecê-la puramente, a não ser que por inspiração divina seja manifestada a natureza do mal, seja revelado seu modo de aparecer, seja compreendida a maneira como desaparecerá. Desta forma a ignorância de Deus faz parte do mal, e o pior mal é não saber a maneira de honrar a Deus e lhe manifestar sua piedade. E isto, mesmo nas palavras de Celso, alguns filósofos não conheceram absolutamente, e a diversidade das escolas de filosofia o mostra. Ora, para nós é impossível conhecer a origem do mal se não tivermos reconhecido que é um mal acreditar que a piedade está salva nas leis estabelecidas pelos Estados compreendidos no sentido comum do termo. Também é impossível conhecer a origem do mal se não tivermos conhecido os ensinamentos sobre o diabo e seus anjos, o que ele era antes de se tornar um diabo e a razão por que os anjos tomaram parte em sua apostasia. E para poder conhecê-la, é

²⁴⁸ *Clo*, II, 13, 92.

²⁴⁹ cf. *Princ.* I, 1,6.

preciso ter compreendido exatamente que os demônios não são criaturas de Deus enquanto demônios, mas enquanto criaturas racionais.²⁵⁰

Em um ser mau, que renuncia à participação em Deus, no bem, na luz, o que nele foi criado por Deus, ou seja, o fato de ser uma criatura racional, permanece ligado à existência, enquanto o que não o faz derivar de Deus, mas apenas da liberdade da vontade do mal, declina no não-ser. Nesse sentido, por exemplo, é possível dizer que o diabo não é obra de Deus ou que um homem mau não é obra de Deus, visto que permanecem uma obra divina na medida em que são seres, mas para esse fim. Para serem adicionados como um acidente, não causado por Deus, o fato de ser “diabo” ou “perverso”. Entre a solução plotiniana do problema do mal e a perspectiva em que se move Orígenes, apesar da aparente analogia da definição do mal como *não-ser*, não poderia haver maior diferença. Orígenes, de fato, nunca entende o mal em sua realidade ontológica, mas apenas em sua dimensão moral. O mal é produto da vontade das criaturas racionais, deste modo, não se identificando com a matéria, e que é, em última instância, um efeito dela, nem com qualquer outra forma de mal existente no sentido ontológico.

O pressuposto desta solução do problema de definição da natureza do mal é a doutrina origeniana das qualidades, com base na qual é possível afirmar que diferentes qualidades, que neste caso são um efeito da livre circulação do ser criado, pode ser adicionado à substância criada por Deus. Por isso, ao ser da criatura racional, pode-se acrescentar, por estranhamento da bondade divina, o fato de ser mau.

Em suma, se por um lado Orígenes exclui o mal da “totalidade” criada por meio do λόγος, por outro ele identifica o mal com o “nada” que é feito sem o λόγος. Visto que o mal é *não-ser*, o versículo de João deve ser interpretado como “o mal foi feito sem Ele”, atribuindo ao “nada” do versículo a consistência de um sujeito: “Afirmamos anteriormente que “não-ser” e “nada” são sinônimos, por isso “não-seres” são “nada”, e todo vício é “nada”, porque também é “não-ser”. E se é chamado de “nada”, foi sem o Logos, não sendo contado entre “todas as coisas”²⁵¹.

Se o mal não é objeto da criação, não sendo um ser e não sendo dotado de substância, isso não significa que não haja relação com o λόγος divino. Uma relação, de fato, existe, mas deve ser entendida de uma maneira inteiramente diferente, isto é, fora de uma perspectiva causal. Este é o ponto de vista que pode ser notado no versículo paulino da Epístola aos

²⁵⁰ CC IV, 65.

²⁵¹ *Ibid.*, II, 13, 99.

Romanos, 7, 9: “Vindo o mandamento, o pecado tirou vida”. A relação entre a ação do λόγος e o aparecimento do pecado não deve ser entendida em um sentido criacionista, como se fosse para o λόγος produzir o pecado diretamente ou como se fosse Deus produzi-lo através do Logos, mas em relação à questão do Direito. O pecado é tal, porque existe um preceito que proíbe esta ação ou ordena outra. Sem lei não pode haver pecado, pois não há transgressão. Pode-se dizer com Luigi Pareyson que a lei é uma “ocasião de transgressão”: nesse sentido é boa e provoca o mal²⁵².

Identificando o λόγος com a lei e com o preceito - o que implica uma mudança no sentido do λόγος como Palavra que em princípio era próxima de Deus, para se tornar o λόγος presente em toda criatura racional, graças à sua participação desta para a Palavra divina - é possível ligar o aparecimento do pecado à própria presença do λόγος. Não no sentido de que o pecado dependa para ser do λόγος, mas no sentido de que a Palavra que este profere vincula a criatura racional à sua responsabilidade. Isso garante que o que se faz não seja feito inocentemente, mas com consciência do que a lei manda²⁵³.

A identificação com o *não-ser*, entendida como a não participação na bondade divina e a transgressão da Lei, constituem os pilares da definição de Orígenes do mal. Definição que se situa, portanto, em um plano moral e não ontológico, em um plano que pressupõe a responsabilidade ativa de um sujeito que optou por se distanciar do Bem e aproximar-se do mal. Essa definição, entretanto, levanta uma série de questões. Se o mal é o não-ser de uma vontade má, a quem isso pertencerá? Em outras palavras, quem é o sujeito do mal? E como é possível que este sujeito opte pelo afastamento de Deus, isto é, do ser e do bem? E por que? E, finalmente, se essa alienação é de natureza moral, não tem, no entanto, consequências a um nível que não é simplesmente moral, mas também ontológico e cósmico, isto é, ao nível da criação como um todo? É em torno dessas questões que se desenvolve a explicação origeniana acima para a existência do mal.

Passemos ao próximo tópico.

3.3 A escatologia em Orígenes

²⁵² Cf. PAREYSON, 1995, p. 172: “La realtà del peccato attesta la priorità della legge: senza legge il peccato non è imputabile, resterebbe sconosciuto, anzi non esisterebbe, sine lege peccatum mortuum. (...) Di qui un tormentoso intreccio dialettico di bene e male e di morte e vita: la legge è un bene e provoca il male; doveva dare la vita e diviene occasione di morte (...)”.

²⁵³ *CIo.*, II, 15, 107.

Na Patrística, percebe-se os discursos sobre a importância decisiva da morte, reafirmando que depois dela não é mais possível adquirir-se mérito algum, à exceção de Orígenes, que admite uma possibilidade de conversão e uma purificação dos atos maus na outra vida e, por isso, uma modificação na sua sorte. Orígenes traz em sua obra um otimismo sem precedentes na Patrística, pois admite uma possibilidade de conversão e uma purificação dos atos maus na outra vida e, por isso, uma modificação na sua sorte, posição divergente da literatura patrística anterior e também posterior a ele.

A eliminação final e completa do mal representa uma suposição metafísica de importância fundamental para Orígenes. A impossibilidade de conceber e aceitar uma permanência eterna do mal, encontra seu cerne na noção da ἀποκατάστασις, ou seja, o retorno universal de todas as criaturas à condição original perdida por causa do pecado. Conforme vimos anteriormente, o mal é uma condição antinatural que não se perpetua eternamente, representa o reverso do destino de bem-aventurança e perfeição originalmente benquisto por Deus para a sua criatura: a adesão ao mal é, sobretudo, uma queda para o não-ser, uma renúncia ao privilégio natural que foi concedido à criatura racional.

Em uma digressão acerca do mal, empreendida no *De principiis* em III,4, dentro de uma complexa investigação contraditória da antropologia tripartite corpo, alma e espírito. Orígenes primeiro introduz o conceito de alma carnal, ou seja, de um espírito corporal, vital, concebido com o corpo e incapaz de existir sem ele, capaz apenas de desejos e impulsos ligados à corporeidade, em oposição ao espírito como uma alma superior. Sucessivamente, ele substitui essa dicotomia pela tricotomia paulina entre corpo, alma e espírito, concebendo a alma como um elemento intermediário capaz de sua própria vida e, portanto, também de uma escolha entre o bem e o mal: a vontade da alma é intermediária, porque ela pode inclinar-se indiferentemente ao espírito e à carne. Segundo o adamantino:

Com efeito, quando ela fica com as suas vontades é que não é, conforme está escrito, nem quente, nem fria, mas permanece numa tepidez indiferente, e a sua conversão corre o risco de ser lenta e muito difícil. Mas, se ela adere à carne, às vezes saciada e cheia de males que ela sofre por causa dos vícios da carne, fatigada da luxúria e da voluptuosidade como se fossem fardos demasiado pesados, pode mais fácil e rapidamente se desviar das sujeiras da matéria, para se voltar para o desejo das realidades celestes e da graça espiritual. É provável que tenha sido isso que o Apóstolo quis dizer: que o espírito luta contra a carne e a carne luta contra o espírito, e que não fazemos o que queremos, designando por isso sem dúvida o que é estranho à vontade do espírito e à da carne.²⁵⁴

²⁵⁴ cf. *Princ.* III,4,3.

E ainda conclui:

Por outras palavras: vale mais para o homem estar ou na virtude ou na maldade do que em nenhuma das duas; com efeito, antes de se voltar para o espírito e de se tornar uma só coisa com ele, a alma, enquanto adere ao corpo e pensa coisas carnaís, não parece estar nem num bom estado nem claramente num mau, mas é, por assim dizer, semelhante a um animal. É claro que, se for possível para ela, é melhor aderir ao espírito e tornar-se espiritual; mas, se isso não for possível, é mais conveniente para ela seguir a maldade da carne do que ficar nas suas vontades próprias e num estado de animal irracional²⁵⁵.

Em vez de permanecer nessa vontade intermediária, ou seja, em uma espécie de indiferença moral, é melhor abraçar o mal até o fim, porque isso garante uma maior probabilidade de conversão. Mergulhar no mal, vivê-lo até o fim, pode, de fato, levar à saciedade dos males, a uma espécie de náusea, pela qual a alma pode ser impelida a se converter ao caminho do espírito. A náusea do mal está ligada ao peso dos vícios, da libido, da luxúria, que longe de ser uma distração e prazer da alma, quando são vivenciados até o fim, produzem uma espécie de cansaço moral, peso e opressão e, por fim, a fadiga do pecado²⁵⁶.

Embora o caminho mais fácil e possível permaneça o da conversão direta ao espírito, a experiência do coração ao mal e à degradação até o limite máximo do pecado representam, ao mesmo tempo, o ponto de partida para o retorno e a conversão ao encontro de uma indiferença moral que mantém o homem na condição de ausência de decisão. No entanto, é muito claro que a saciedade do mal se trate apenas de uma das possibilidades de reação da criatura racional à imersão na maldade e no pecado, tanto porque a escolha e a livre autodeterminação são centrais.

Apesar da diversidade de caminhos que podem conduzir a criatura caída e degradada no retorno a Deus, no domínio de uma providencial paideia que concerne a todas as criaturas, o retorno universal é necessário, se não se quer supor uma limitação do poder eterno de Deus, representado pela perpetuação e a eterna cristalização da rebelião. Não-ser não pode desfrutar do sustento eterno, nem pode corroer a substância criada. O caráter universal da *restitutio* à condição original representa o cerne do conceito de apocatástase:

Sendo tão grande a variedade do mundo, e tal diversidade nos próprios seres animados racionais, que parecem ser o motivo de toda a variedade e diversidade que existem nos outros

²⁵⁵ *Idem. ibidem.*

²⁵⁶ cf. *Princ.* III,4,3.

seres, pode-se encontrar outra causa para a existência do mundo, sobretudo se considerarmos o fim que tudo restaurará ao estado inicial²⁵⁷

O grande *insight* de Orígenes no tocante à escatologia foi a postulação de que “o fim será igual ao princípio”²⁵⁸, noutros termos, o retorno à unidade inicial, o grande momento da história em que a diversidade será reconduzida à unidade. Afirma que “Com efeito, o fim é sempre semelhante ao começo, e por isso, assim como o fim é um para todas as coisas, assim deve entender-se que o princípio de tudo é um”²⁵⁹. E ainda

Pensamos que a bondade de Deus reunirá em Cristo toda a criação num único final, depois de ter reduzido e submetido até os inimigos. É o que diz a Santa Escritura: “O Senhor diz a meu Senhor: senta-te à minha direita até que eu faça dos teus inimigos um assento para os meus pés” (Sl 110,1)²⁶⁰.

A ἀποκατάστασις sintetizaria, por assim dizer, o *logos* enquanto um poder redentor absoluto. Todas as inteligências, dada a bondade e a misericórdia divina, teriam a plena salvação através do Cristo, o qual chamará todas suas criaturas para um único fim, dando aos bons ou ruins a possibilidade de serem salvos e habitar o céu, até mesmo os seus próprios inimigos. Isto porque, para Orígenes, mais forte que todos os males da alma é a Palavra e o poder da cura que reside no próprio Deus, a quem o autor se refere como o “médico das nossas almas”²⁶¹.

Orígenes afirma que a consumação de todas as coisas será a destruição do mal, isto é, quando as coisas começam a acelerar seu curso para a consumação, a unidade do Pai e o Filho; que são um, ajudará a vencer o último inimigo, que é a morte²⁶². Será destruído o mal, de modo que não haverá mais dores, tristezas, choro, nem mesmo a morte. A destruição do último

²⁵⁷ Cum ergo tanta sit varietas, atque in ipsis rationabilibus animantibus sit tanta diversitas, propter quam etiam omnis reliquia varietas ac diversitas putanda est extitisse: quam causam aliam dici oportebit qua mundus extiterit, precipue si intueamur illum finem, per quem omnia restituendo in statum initii sui libro superiore dissertum est? Cf. *Princ.* II,1,1.

²⁵⁸ Conforme aponta o professor João Lupi em sua nota de rodapé da tradução da Patrística da Paulus: “Herdado da Filonofia grega, esse adágio determina as doutrinas da preexistência e da *apokatástasis*: Sobre os Princípios II,1,1; II,1,3; III,6,3. Segundo os comentadores, devemos entender tal princípio com certa relatividade, de modo que não podemos tomá-lo literalmente e de forma absoluta, como se devêssemos excluir todo progresso entre o início e o fim” (2012, p. 77).

²⁵⁹ *Princ.* I, 6, 1.

²⁶⁰ *Idem. Ibidem.* In unum sane finem putamus quod bonitas dei per Christum suum uniuersam reuocet creaturam, subactis ac subditis etiam inimicis. Sic enim dicit sancta scriptura: *Dixit dominus domino meo: sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum.*

²⁶¹ *Princ.* II, 10, 6.

²⁶² Orígenes baseia-se na primeira epístola de Paulo aos Coríntios 15,26: ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος.

inimigo não significa que sua substância de homem será também destruída, mas somente o mal será expurgado.

Podemos, portanto, pensar que toda essa substância corporal será colocada nesse estado, quando todas as coisas forem recapituladas a Deus. No entanto, entenda-se bem, não será realizado de repente, mas pouco a pouco e por graus, ao longo dos séculos, sem número ou medida. Não se pode definir um tempo determinado por algo que a lei do tempo não existe mais, que é no *eschaton*, e para esse processo de transformação, de acordo com Orígenes, acontecerá de forma imperceptível, individual, em seu próprio tempo, indivíduo por indivíduo. Deus será tudo em todos²⁶³, noutros termos, Deus será tudo em cada ser. Assim o homem poderá

sentir Deus, pensar Deus, ver Deus, estar com Deus, Deus será todos os seus movimentos, e assim é que Deus será tudo para ela. Não haverá mais discernimento do bem e do mal, pois que Deus é tudo para ela, e nele o mal não existe e aquele para quem Deus é tudo e está sempre no bem não mais desejará comer da árvore do conhecimento do bem e do mal. Portanto, se o fim reconduzido à condição inicial, e a consumação das coisas retornada ao seu princípio, restaurarão o estado que tinha então a natureza racional quando ela não tinha necessidade de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, depois de ter afastado todo sentimento de maldade, de o ter retirado para chegar à integridade e à pureza, aquele que é único Deus bom será só para ela e nela será tudo, não somente em alguns, nem em muitos, mas em todos, quando já não haverá mais morte e não mais aguilhão da morte, e absolutamente mal nenhum, então Deus será verdade em todas as coisas²⁶⁴.

Deste modo, Deus reinará sobre todos e submeterá²⁶⁵ todos ao Pai, a quem ele submeteu todas as coisas, isto é, quando tiverem sido capazes de receber Deus. De modo que todos os seres precisam dar testemunho dessa submissão para serem admitidos à salvação, pois é da submissão que vem a salvação. Embora seja razoável entender que a ideia de apocatástase, isto

²⁶³ Aqui Orígenes tem o cuidado de afirmar que Deus será tudo, porque ele é tudo, ele toma esse cuidado para distanciar-se do panteísmo estoico.

²⁶⁴ *deum uideat, deum teneat, omnes motus sui deus sit; et ita erit ei omnia deus: non enim iam ultra malitiae, uel sentire intellegere uel cogitare potest, omnia deus sit nec ultra iam aliquid nisi deum sentiat, deum cogitet, deum uideat, deum teneat, omnes motus sui deus sit; ei ita erit ei omnia deus: non enim iam ultra mali bonique discretio, quia nusquam malum (omnia enim ei deus est, cui iam non adiacet malum), nec ultra ex arbore sciendi bonum et malum edere concupiscet qui semper in bono est, et cui omnia deus est. Si ergo finis ad principium reparatus et rerum exitus conlatus restituat illum statum, quem tunc habuit natura rationabilis, cum de ligno sciendi bonum et malum edere non egebat, ut amoto omni malitiae sensu et ad sincerum purumque deterso solus qui est unus deus bonus hic ei fiat omnia, et non in paucis aliquibus uel pluribus sed ut in omnibus ipse sit omnia, cum iam nusquam mors, nusquam aculeus mortis, nusquam omnino malum: tunc uere deus omnia in omnibus erit. Verum istam perfectionem ac beatitudinem rationabilium naturarum ita demum quidam permanere in eo statu quo supra diximus putant, id est deum omnia habeant. *Princ.* III, 6, 3*

²⁶⁵ Do ponto de vista pedagógico, a submissão voluntária do Cristo como *logos* encarnado se oferece à liberdade humana antes de mais nada como um exemplo para imitação, e o desígnio escatológico divino é na realidade colocado como totalmente dependente da cooperação (*synergeia*) da liberdade da criatura, cuja má inclinação (sua tendência a ser “negligente” e afastar-se de Deus). A submissão aqui é um bem para Orígenes.

é, a restauração universal de todas as coisas em seu estado original, puramente espiritual, ou seja, o processo sobre o qual as almas daqueles que cometem pecados aqui na terra, serão submetidos a um fogo purificador²⁶⁶ após sua morte, enquanto as almas do bem entrarão no paraíso. Esse modelo, posteriormente, foi rejeitado pela Igreja, uma vez que rompe com a ideia do juízo particular e final, proposto para julgar as almas no estado do pós-morte.

A apocatástase, portanto, coincidiria com o ponto final do processo educacional como um todo, uma vez que diz respeito à história da humanidade e motiva-a, no momento da reintegração de todas as criaturas e da sua total submissão a Deus. O fim, neste sentido, é semelhante ao princípio, sendo uma recomposição da unidade originária. Esta unidade é a união de todas as criaturas na mesma e indistinguível atividade contemplativa que absorve toda a realidade, para a qual a própria existência se torna pura contemplação.

Desse ponto de vista, a apocatástase é distintamente diferente de Plotino, que, embora seja um retorno da alma individual ao princípio a que pertencia, diz respeito ao destino individual e ao curso adequado de cada alma, não prevendo uma repetição universal de natureza como um todo. Ao contrário, só a alma é capaz de reconhecer em si os vestígios do Uno e de tomar consciência de seu parentesco natural com o divino, ignorando a multiplicidade do sensível e o múltiplo nela contido, pode voltar-se para o divino, em uma união contemplativa que, ao mesmo tempo, é a redescoberta verdadeira natureza.

Embora seja capaz de reconhecer a diversidade e a singularidade dos caminhos individuais, Orígenes introduz um elemento adicional que completa sua noção de retorno: a divina *paideia*, que se preocupa não apenas com a harmonia da totalidade, mas também do homem individual, em uma relação inteiramente pessoal, que leva cada um; cuja alma foi separada por causa do pecado, a encontrar o caminho da reunificação com o Criador. Assim sendo, por meio da ação educacional de Deus, a apocatástase pode coincidir com a restituição de toda a criação.

A aniquilação do inimigo é motivada pela passagem paulina do primeiro A primeira Epístola aos Coríntios: “O último inimigo a ser eliminado será a morte” (1Cor 15,25-26). Pode-se encontrar uma definição densa das características gerais da apocatástase no primeiro livro do *Comentário sobre o Evangelho de João*, no qual a apocatástase é o “fim” em que cada

²⁶⁶ Sobre o carácter especificamente escatológico da *paideia purgativa* que se realiza através do castigo é afirmado explicitamente por Orígenes em diversas passagens no *De Principiis* (cf. p. ex. II,9,8; II,10,2; II, 10,6). Apenas o médico das nossas almas conhece os castigos necessários para a purificação da alma, noutros termos a fúria da vingança divina aproveita à purificação das almas. Orígenes retira essa ideia do fogo purificador do livro de Isaías: “Deus os santificará no fogo ardente” (Is 66,16). Faz-se mister recordar também que em I,1,1 o próprio Deus é comparado com o fogo.

inimigo será destruído, e uma condição de contemplação inviolável de Deus, na qual todas as criaturas serão uma coisa no Filho, na união e no conhecimento de Deus.

3.3.1 A esperança dos cristãos: o reino dos céus.

A esperança é um princípio afirmativo em si mesmo e traz uma concepção moral. A definição mais simples que se encontra para esperança é o ato de *esperar* o que se deseja. Nota-se que se trata de um conceito dinâmico. A esperança é uma virtude, comumente associada a uma expectativa, mas, é uma expectativa que não é passiva, ela é uma ação, uma força externa capaz de despertar uma busca de sentido de vida, possibilita uma abertura ao Transcendente; ação que direciona o homem ao sentido último da vida. Ela é a chave para o futuro.

É o *desejo* de algo mais, que denominamos, por fim, de esperança. Assim, é correto afirmarmos que, esperança é a expectativa de algo superior e perfeito. É uma força que transcende toda e qualquer experiência humana; expectativa que aspira algo supremo, intocável, infinito. Por esta razão, é difícil descrevê-la, assim, faz-se mister permitir *envolver-se* por ela, pois apenas a esperança possibilita desfrutar, *já* no presente, um *καιρός* vivificante e anunciador de um *ainda não* futuro.

Etimologicamente, esperança vem do latim *spes*, também compreendida pelo verbo esperar: *sperare*. Significa: “espera aberta; que não versa sobre resultados externos (como a expectativa), mas sobre a realização do ser pessoal”²⁶⁷. Em grego, *ἐλπίς* (*elpizen* e *elpidso*), designava a atitude de quem aguarda um acontecimento alegre ou triste, feliz ou infeliz. Os gregos reconheciam a esperança, mas se preveniam contra a sua insegurança. Uma vez que para eles, o ser humano se faz dono do futuro não através da esperança, mas por julgar o presente.

Platão, no *Fédon*, oferece-nos um argumento otimista em favor da grande e bela esperança, porém relacionada depois da morte. Neste caso é ressaltada a importância da sobrevivência da alma. Também resgata o valor etimológico da palavra *ἐλπίς* como desejo. Sócrates, logo de início, define como um diálogo que consiste em fazer, simultaneamente, um exame racional e a narrativa mítica da nossa viagem para o além²⁶⁸. Todavia, o diálogo pode ser dividido em duas partes: a primeira, que discute a atitude do filósofo diante da morte e a segunda, que apresenta os quatro argumentos como prova da imortalidade da alma. Surge, aqui,

²⁶⁷ RUSS, 1994, p. 89.

²⁶⁸ PLATÃO. *Phdn.*, 61e.

uma relação com o Belo e com o Bem, através da qual a ἐλπίς alcança o seu cumprimento máximo. A atitude de Sócrates diante da morte é uma atitude de esperança.

A certeza de um futuro pleno e feliz, caracterizado pela esperança, só é encontrado efetivamente na tradição judaico-cristã. Nela, a esperança aparece como o fim das tensões que trabalham o coração humano e encaminha à posse gratuita do próprio Deus. Aparece no ato de esperar (*spes qua*), que se funda no objeto da esperança (*spes quae*) que é o próprio Deus. O livro da Esperança é o Apocalipse, a expectativa do novo céu e da nova terra, onde o próprio Deus enxugará as lágrimas e não haverá dor ou morte. Porque tudo será renovado.

Assim, o maior desejo dos cristãos, onde depositam suas esperanças, é na ressurreição dos justos e nas recompensas no *post mortem* pelos seus esforços. O reino de Deus é, por assim dizer, a grande dádiva da esperança cristã, onde, na visão de Orígenes está a verdadeira vida, a vida eterna. Deve-se compreender o que está acima das realidades corporais e dedicar-se à sabedoria e ao conhecimento. todavia, mesmo àqueles que deixarem esta vida com poucos conhecimentos, mas, que apresentarem obras dignas, poderão tomar parte nesta vida, porque sofreram com coragem as lutas desta vida.

Para Orígenes, Deus plantou o amor da verdade em nossa inteligência, que tem um desejo próprio e natural de conhecer a verdade transcendental e a causa das coisas. E esse desejo será plenamente realizado no futuro, quando será acrescentada a beleza da imagem perfeita, mas, o Deus não colocou esse amor da verdade para que não seja satisfeito nesta vida, o desejo pode ser satisfeito, só que na compreensão de Orígenes, esta vida é uma espécie de rascunho da verdade e do conhecimento²⁶⁹. Orígenes utiliza a metáfora do espelho para explicar isso, porque quando tiver, no futuro, a visão total e perfeita:

Assim como nesta vida corporal primeiro crescemos no corpo, e nos primeiros anos a quantidade suficiente dos alimentos nos serve para crescer, mas depois, quando atingimos a estatura adequada à medida do nosso crescimento, já não usamos o alimento para crescer, mas para viver e nos conservar na vida pela comida, assim, segundo creio, quando a mente chega à perfeição, ela se alimenta, ela usa os alimentos que lhe são próprios e lhe convêm à medida que não há falta nem excesso. Em tudo é preciso entender como alimento a contemplação e a compreensão de Deus segundo as medidas que lhe são próprias e convêm à natureza que foi feita e criada²⁷⁰.

²⁶⁹ Cf. *Princ.* II, 11, 4.

²⁷⁰ Sicut enim in hac uita nostra corporea primo in hoc ipsum, quod sumus, corporaliter crescimus, in prima aetate ciborum sufficientia nobis incrementa praestante, postea uero quam crescendi ad mensuram sui fuerit expleta proceritas, utimur cibus iam non ut crescamus, sed ut uiuamus et conseruemur in uita per escas : ita arbitrator et mentem etiam cum iam uenerit ad perfectum, uesci tamen et uti propriis et competentibus cibus cum ea mensura, cui neque deesse aliquid debeat neque abundare. In omnibus autem cibus hie intellegendus est theoria et intellectus dei, habens mensuras proprias et competentes huic naturae, quae facta est et creata. Cf. *Princ.* II, 11,7.

Assim, percebemos que há estágios de progresso e crescimento na verdade e no Bem. Orígenes também cita Paulo, mostrando a sua aspiração às coisas supraterestras e supracelestes: “Pois nossas tribulações momentâneas são leves em relação ao peso eterno de glória que elas nos preparam até o excesso. Não olhamos para as coisas que se veem; pois o que se vê é transitório, mas o que não se vê é eterno”²⁷¹ (2Cor 4,17-18). O que se vê é transitório, o que não se vê é eterno. As coisas que se vê, isto é, as sensíveis, visíveis só possuem um tempo, ao contrário, as coisas que não se vê, ou seja, as inteligíveis, invisíveis são eternas, não estão sujeitas ao tempo. Assim, todas as coisas que impedem o homem de alcançar a eternidade parecem não ter importância. Isso vale para as provações, tribulações, perseguições, nada disso importa, se o foco do ser humano for a busca pelo eterno.

Destarte, para Orígenes deve-se buscar o reino de Deus, pois tem-se “um sumo sacerdote eminente, que atravessou os céus” pela grandeza do seu poder e de seu espírito, “Jesus Cristo, Filho de Deus” Hb 4,14). Pois o Cristo prometeu àqueles que de maneira digna vivam as coisas divinas, conduzir a cada um aos bens que estão além deste mundo, isto é, aos céus. A fim de cumprir a promessa em que diz: “a fim de que, onde eu estiver, estejais vós também” (Jo 14,3). As dificuldades, as tribulações, os sofrimentos devem ser suportados, pois têm-se a grande esperança de entrada no reino dos céus. Aceita a esperança, e aguardando que a promessa se cumpra, toda a criação agora geme no afeto que tem por aqueles que ela ajuda, e com eles sofre com paciência, esperando o que lhes foi prometido. A esperança aqui se afirma em uma promessa real e concreta, a ser manifestada no fim dos tempos, fomentada sobretudo no autor da Carta aos Hebreus “*Continuemos a afirmar nossa esperança, porque é fiel quem fez a promessa*” (10, 23).

²⁷¹ 2Cor 4,17-18:

4. A VIA ESPIRITUAL

Uma vez delimitado os aspectos da criação e da antropologia de Orígenes nos capítulos anteriores, cumpre ressaltar que o propósito deste capítulo refere-se à via espiritual concernente à antropologia do alexandrino. Neste sentido, a via espiritual é a recuperação da imagem divina que fora impressa na alma, mas se obliterou e decaiu na vida corporal, de modo que o homem precisa imitar a Deus para tornar-se de novo semelhante a Ele. Pelo seu esforço, o homem pode recuperar a perfeição e a dignidade que tinha na semelhança divina.

Este capítulo se divide em quatro tópicos, a saber, nos dois primeiros tópicos procuramos traçar uma distinção que Orígenes propõe, e que todavia já é encontrada em Paulo acerca do Espírito Santo e do espírito do homem. No terceiro momento, destacamos a ascese de Orígenes enquanto um movimento de purificação e ascensão espiritual do homem, que não é um momento isolado: está inserida na noção do progresso de toda a criação, que, partindo da queda original, ascende até integrar-se com Deus. Por fim, apresentamos a exegese de Orígenes em seu aspecto antropológico, tendo em vista que a escritura é constituída à imagem do homem, que é o seu destinatário.

4.1 O Espírito Santo como agente do progresso e da santificação do homem

A discussão sobre o Espírito Santo na Grande Igreja tem seu início a partir das fórmulas batismais. As palavras de Cristo, depois da ressurreição, tiradas do final do *Evangelho de Mateus* encerram claramente com uma fórmula batismal, a saber, “Toda autoridade sobre o céu e a terra me foi entregue. Ide, portanto, e fazei que todas as nações discipulos, batizando-as em

nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo”²⁷² (Mt 28,19). É evidente que esta não é a fórmula batismal original nem tampouco é mais antiga²⁷³.

A respeito do Espírito Santo, Orígenes ecoa o ensinamento transmitido pelos apóstolos, em que o Espírito é “associado ao Pai e ao Filho em honra e em dignidade”²⁷⁴. Mas, em contrapartida, reconhece ser necessária uma reflexão mais aprofundada sobre a natureza do Espírito Santo, sobretudo no questionamento de ser ele é gerado ou inato²⁷⁵. Além disso, afirma que a Grande Igreja pregava que o Espírito Santo inspirou cada um dos santos, dos profetas e dos apóstolos, e que ele, o inspirador depois da vinda de Cristo, é o mesmo que inspirou os Antigos²⁷⁶, ele também é o inspirador da Sagrada Escritura em seus dois testamentos.

Orígenes afirma claramente que o Espírito Santo é “um ser substancial”: “[...] porque o Espírito Santo é uma substância intelectual²⁷⁷, e que subsiste e existe por si mesmo”²⁷⁸. Neste ínterim, afirma que, enquanto ser substancial, o conhecimento do Espírito Santo e de sua natureza é de difícil acesso: “Quanto ao ser substancial que é o Espírito Santo, ninguém pode ter dele a menor noção, a não ser aqueles que conhecem a Lei e os Profetas, ou que professam a fé em Cristo”²⁷⁹. De modo que

Tudo isso nos ensina a grande autoridade e dignidade que tem o Espírito Santo enquanto ser substancial, de tal modo que o batismo da salvação não pode ser realizado a não ser pela altíssima autoridade da Trindade, isto é, pela invocação do Pai, do Filho e do Espírito Santo; e assim ao Pai não gerado e ao seu único Filho se associa o nome do Espírito Santo. Não é de se espantar de quanta seja a majestade do

²⁷² πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος (Mt 28,19).

²⁷³ Encontram-se diversas fórmulas batismais no Novo Testamento expressa-se através de modelos tais como “batizar em nome de Jesus”. Estas fórmulas variavam a preposição, conforme pode-se verificar no texto grego, em 1Cor 1, 15; Gl 3, 27 a preposição utilizada é εἰς, já em At 10,48 a preposição é ἐν, em At 2,48 a preposição é ἐπὶ. A partir do final do século I e início do século II, torna-se comum a utilização na Igreja da fórmula batismal trinitária em Mt 28, 19, de modo que as primeiras comunidades cristãs, a partir deste período, administravam o batismo “em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo,” como pode-se comprovar, a partir de alguns documentos antigos, como por exemplo, o documento judaico-cristão da *Διδαχὴ/Didaché* 7,1-3 na qual está empregada a fórmula trinitária de Mt 28, 19. E ainda, de modo subentendido em vários outros escritos desta época, como por exemplo, a *Carta de Clemente Romano aos Coríntios* 58 e Inácio de Antioquia na sua *Carta aos Magnésios* 13,1-2. As duas fórmulas coexistem por algum tempo, porém, aproximadamente pelo meio do século II, passa a ser utilizada exclusivamente a fórmula batismal trinitária.

²⁷⁴ *Princ. pref.* §4.

²⁷⁵ Dois pontos são resumidos da *regula fidei* sobre o Espírito Santo: 1º) O Espírito é associado às duas primeiras pessoas da Trindade; 2º) Mas a questão de sua origem permanece aberta. Orígenes aborda a questão no *Tratado sobre os Princípios* em dois momentos, a saber, I,3 e II,7 e no *Comentário sobre o Evangelho de João* II, 73-78.

²⁷⁶ *Princ. pref.* §4.

²⁷⁷ Segundo Henri Crouzel: “Como Orígenes não conta com outros termos senão *hypostasis* e *ousia* para designar a pessoa, a personalidade do Espírito Santo está nitidamente afirmada, ao menos através de Rufino, pela expressão *subsistentia intellectualis*”. (1998, p. 280).

²⁷⁸ *Princ.* I,1,3. pro eo quod sanctus spiritus subsistentia est intellectualis et proprie subsistit et extat.

²⁷⁹ *Idem.* I,3,1.

Espírito Santo, quando se vê que “aquele que fala mal do Filho do Homem poderá esperar perdão, mas aquele que blasfemar contra o Espírito Santo não terá perdão nem nesse mundo nem no outro” (Mt 12,32)?²⁸⁰

O Espírito Santo compartilha plenamente do conhecimento do Pai e do Filho. A Trindade dá-se a conhecer às criaturas por pura gratuidade. Da mesma forma que é dito que “ninguém conhece o Pai a não ser o Filho e aquele a quem o Filho o revelou” (Mt 11,27; Lc 10,22), igualmente, Paulo fala do Espírito nestes termos: “Deus se revelou a nós pelo seu Espírito: porque o espírito tudo penetra, mesmo as profundezas de Deus” (1Cor 2,10)²⁸¹. Assim, o Filho e o Espírito Santo, reveladores do Pai, que para o mestre alexandrino, são figurados nos dois seres vivos que aparecem no *Cântico de Habacuc* (3,2): “No meio dos dois vivos, ou de duas vidas, serás conhecido”, cuja interpretação do nosso autor é: “Todo o conhecimento sobre o Pai pela revelação do Filho é conhecido no Espírito Santo, de tal modo que um e outro, chamados pelo profeta vivos ou vidas, são os fundamentos da ciência a respeito de Deus Pai”²⁸². A respeito do *Evangelho de João*, no qual Jesus diz que os discípulos ainda não poderiam entender as doutrinas divinas mais profundas, declara que: “Quando vier o Espírito da Verdade, ele vos guiará na verdade plena, pois não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas futuras”²⁸³ (Jo 16,12-13). Faz-se mister, portanto, “pensar que, assim como o Filho que só conhece o Pai, e o revela a quem quer, assim o Espírito Santo, que só ele penetra as alturas de Deus, revela Deus a quem quer”²⁸⁴.

Orígenes considera indispensável o conhecimento deste mundo para o progresso do caminho espiritual, sendo a própria Escritura, por exemplo, um caminho de ascensão. Sendo inspirada pelo Espírito Santo, ela conduz o crente, já avançado na busca de Deus, aos mistérios nela contidos. De modo que na opinião de nosso autor:

Parece correto investigar quais são as causas pelas quais quem é regenerado por Deus para a sua salvação precisa do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo, não podendo ser

²⁸⁰ *Idem.* I,3,2. Ex quibus omnibus didicimus, tantae esse et auctoritatis et dignitatis substantiam spiritus sancti, ut salutare baptismum non aliter nisi excellentissimae omnium trinitatis auctoritate, id est patris et filii et spiritus sancti cognominatione compleatur, et ingenito deo patri et unigenito eius filio nomen quoque sancti spiritus copuletur. Quis ergo non obstupescat, quanta maiestas sit spiritus sancti, cum eum qui dixerit uerbum in filium hominis, audiat sperare ueniam posse, eum uero qui in spiritum sanctum blasphemaerit, ueniam non habere neque in praesenti saeculo neque in futuro?

²⁸¹ ἡμῖν γὰρ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος, τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ.

²⁸² *Idem.* I,3,4.

²⁸³ Ἐτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ’ οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι: ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν, οὐ γὰρ λαλήσει ἄφ’ ἑαυτοῦ, ἀλλ’ ὅσα ἀκούει λαλήσει, καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν.

²⁸⁴ *Idem.* *Ibidem.*

salvo senão por toda a Trindade, e por que não se pode participar do Pai ou do Filho sem o Espírito Santo. Discutindo tais coisas, sem dúvida seria preciso atribuir uma ação especial ao Espírito Santo, e também especial ao Pai e ao Filho. Penso, pois, que a ação do Pai e do Filho se exerce sobre homens racionais e sobre os animais mudos, e mesmo sobre aqueles que não têm alma, absolutamente sobre tudo o que existe. A ação do Espírito Santo não se estende de nenhum modo sobre os que não têm alma, nem sobre aqueles que, tendo alma, são mudos; nem sequer se encontra naqueles que, sendo racionais, estão do lado do mal e de nenhum modo se voltam para as coisas melhores. Julgo que a ação do Espírito Santo só se exerce sobre aqueles que se voltam para o bem e caminham nas vias de Jesus Cristo, isto é, aqueles que agem no bem e permanecem em Deus²⁸⁵.

A regeneração a que nosso autor se refere é o Batismo²⁸⁶, que já em seu tempo era conferido, com a fórmula trinitária: Em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo²⁸⁷. Em seu *De Principiis* I,3,7, Orígenes recolhe vários textos da Escritura que atestam essa regeneração como ação direta do Espírito Santo, como por exemplo: “Tu lhes tirarás teu Espírito, e eles se enfraquecerão e retornarão à sua terra. Enviarás a eles o teu Espírito e serão criados e renovarás a face da terra” (Sl 103,29-30).

E continua:

a fim de que, quando são retirados e destruídos os pecadores e os indignos, ele mesmo crie um novo povo e renove a face da terra, quando, com a graça do Espírito, eles, deixando o homem velho e as suas ações, se conduzirão daí em diante segundo uma vida nova. Por isso se diz com razão que o Espírito Santo habita não nos que são carnis, mas naqueles com os quais a terra foi renovada (Sl 103,30). [...] Dessa maneira, a ação do poder de Deus, Pai e Filho, se estende sem distinção a toda criatura, mas achamos que só os santos possuem a participação no Espírito Santo. É por isso que está dito: “Ninguém pode dizer – Jesus é o Senhor – a não ser no Espírito Santo” (1Cor 12,3). E somente uma vez os apóstolos mereceram ouvir: “Recebereis o poder quando o Espírito Santo vier sobre vós” (At 1,8). Por isso é que acho correto que aquele que pecou contra o Filho do Homem seja digno de perdão, porque aquele que participa da Palavra, ou da razão, se deixar de viver racionalmente, será tido como quem caiu na ignorância ou na tolice e que pode, portanto, merecer perdão; mas

²⁸⁵ *Idem.* I,3,5. Rectum tamen uidetur inquirere quid causae sit, quod qui regeneratur per deum in salutem opus habet et patre et filio et spiritu sancto, non percepturus salutem, nisi sit integra trinitas; nec possibile sit participem fieri patris uel filii sine spiritu sancto. De quibus discutientes sine dubio necessarium erit ut operationem specialem spiritus sancti et specialem patris ac filii describamus. Arbitror igitur operationem quidem esse patris et filii tamen in Sanctis quam in peccatoribus, in hominibus rationabilibus et inmutis animalibus, sed et in his, quae sine anima sunt, et in omnibus omnino quae sunt; operationem uero spiritus sancti nequaquam prorsus incidere uel in ea, quae sine anima sunt, uel in ea, quae animantia quidem sed muta sunt, sed ne in illis quidem inueniri, qui rationabiles quidem sunt sed in malitia positi nec omnino ad meliora conuersi. In illis autem solis esse arbitror opus spiritus

²⁸⁶ Justino já citava o Batismo como regeneração: “banho que dá a remissão dos pecados e a regeneração”. Cf. *Apol.* I,66 e *Dial.* 138,2. O autor ainda traça a distinção entre os banhos judaicos de purificação e o batismo como relação direta do Espírito. O batismo pelo Espírito Santo é o banho de nova vida. Cf. *Apol.* I,64. Para Justino, concentram-se no batismo três elementos, a saber, o ingresso no povo messiânico, a purificação das culpas e a regeneração/geração de uma nova vida.

²⁸⁷ Para maior aprofundamento desta questão, cf. *HLV.* 8,3 e também *CRm.* 5,9. Cf. CROUZEL, 1962, pp. 81-104.

aquele que já foi digno de participar no Espírito Santo e voltou atrás é considerado como tendo, pelo próprio fato da sua ação, blasfemado contra o Espírito Santo²⁸⁸.

Não é de se espantar de quanta seja a majestade do Espírito Santo, quando se vê que “aquele que fala mal do Filho do Homem poderá esperar perdão, mas aquele que blasfemar²⁸⁹ contra o Espírito Santo não terá perdão nem neste mundo nem no outro” (Mt 12, 32)²⁹⁰. Esta menção, feita em referência à Escritura leva a excluir a possibilidade do Espírito Santo ser “criado”. Orígenes não encontra na Escritura nenhuma expressão na qual se afirme que o Espírito Santo tenha sido feito ou criado, nem sequer o modo pelo qual tenha demonstrado que Salomão se exprime a propósito da sabedoria ou ainda como ele havia explicado a necessidade de se entender a vida, a palavra e outros atributos do Filho de Deus. Orígenes crê que o Espírito de Deus que “pairava sobre as águas” no princípio da criação, de acordo com o texto genesíaco (Gn. 1,2) é o Espírito Santo.

O Espírito Santo, para o mestre alexandrino, tem fundamental importância na antropologia, tendo em vista que ele é o principal agente da passagem da imagem e da semelhança²⁹¹, pois ele é o pedagogo e o mentor do homem, é ainda, aquele que santifica o homem e suas ações²⁹², além de ser responsável pela maturidade e crescimento do homem. Em

²⁸⁸ *Idem.* I,3,7. qui ablati atque extinctis peccatoribus et indignis ipse sibi nouum populum creet et renouet faciem terrae, cum per gratiam spiritus déponente s ueterem hominem cum actibus suis, in nouitate uitae coeperint ambulare. Et ideo competenter de eo dicitur quia non in omnibus neque in his, qui caro sunt, sed in his, quorum terra renouata fuerit, spiritus sanctus habitabit. [...] Hoc ergo pacto operatio uirtutis dei patris et filii indiscrete super omnem protenditur creaturam, spiritus uero sancti participationem a Sanctis tantummodo haberi inuenimus. Propter quod dicitur : Nemo potest dicere dominum Iesum nisi in spiritu sancto. Et uix aliquando ipsi apostoli digni habentur audire : Accipielis uirtutem superueniente in uos spiritu sancto. Propter quod et consequens puto quia qui peccauerit quidem in filium hominis uenia dignus est pro eo quod is, qui uerbi (uel rationis) est particeps, si desinat rationabiliter uiuere, uidetur in ignorantiam uel stultitiam decidisse et propter hoc ueniam promereri ; qui autem iam dignus habitus est sancti spiritus participatione et retro fuerit conuersus, hic re ipsa et opère blasphemasse dicitur in spiritum sanctum.

²⁸⁹ Cf. Mt 12, 32. Esta expressão “blasfêmia contra o Espírito Santo” é enigmática e sua interpretação “inquietou os padres, os teólogos, e os exegetas de todos os tempos, talvez mais do que o necessário” Cf. ORTENSIO DA SPINETOLI, 1973 p. 317.

²⁹⁰ καὶ ὅς ἐάν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ: ὅς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι.

²⁹¹ Segundo Henri Crouzel este conceito está presente anteriormente em Irineu de Lyon (+ ca.202) e no antecessor de Orígenes na Escola de Alexandria, Clemente de Alexandria (+ ca.215-217). Cf. CROUZEL, 1956, p.237.

²⁹² Segundo GROSS, L., em sua obra *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, 1938. Clemente de Alexandria fala que o Espírito Santo, além de santificar as ações do homem, santifica o próprio homem; neste caso, o verdadeiro gnóstico, divinizando-o ou deificando-o (p.163). Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Protr* XI 114,4 ; *Ped* I 98-100.

sua *Scholia*²⁹³ sobre Lucas, explica que o fermento que a mulher da parábola evangélica²⁹⁴ mistura com as três medidas de farinha, consiste nas três partes do homem; σωμα, ψυχή e πνεῦμα. As três medidas de farinha que a mulher (que ele identifica como a Igreja) mistura com fermento “são santificadas pelo fermento do Espírito Santo, que se tornam com ele uma única pasta”²⁹⁵, ou seja, uma unidade na multiplicidade.

Além disso, para Orígenes, o Salvador aponta para fermentar o poder que traz a semente à maturidade, ou seja, o Espírito Santo. O homem, qualificado por sua participação no fermento celestial e por ele fermentando é chamado de *celeste e pneumático*, bem como de pasta nova, ou seja, o resultado da mistura das farinhas com a inspiração do fermento do Espírito Santo tornam-se o que Orígenes chama de um “pão novo e pneumático”²⁹⁶, como Paulo afirma em 1Cor 10,17 “embora sendo muitos formamos um só pão e um só corpo”.

A intervenção do Espírito Santo faz-se mister ainda, para a aquisição de virtude e obtenção de conhecimento

O Espírito de Sabedoria torna-o sábio, e o Espírito de revelação remove o véu do coração, para que, com o rosto descoberto, contemplando a glória do Senhor, seja transformado à sua imagem, de glória em glória. Enquanto não for sábio, não pode ter o Espírito de Sabedoria, e enquanto tiver um véu sobre o coração ao ler Moisés, não recebeu o Espírito de revelação²⁹⁷.

Também pode-se examinar o agir do Espírito Santo e sua obra de santificação dos homens no *Comentário sobre o Evangelho de João*:

Eu penso que o Espírito Santo oferece, por assim dizer, a matéria (υλη) dos dons da graça (χαρισμάτα) concedidos por Deus àqueles que por ele e por sua participação nele são chamados santos. Esta matéria dos carismas, da qual falamos, provém da atividade de Deus Pai, seria proporcionada por Cristo e torna-se subsistente no Espírito Santo²⁹⁸.

²⁹³ As *scholias* tratam-se de notas explicativas ou breves interpretações de passos difíceis da Escritura. Embora restem somente fragmentos, muitos destes foram agrupados em Catenas, ou seja, elenco das interpretações dos Padres relativas ao versículo escriturístico, ou na famosa Antologia dos escritos de Orígenes composta por Basílio Magno e Gregório Nazianzeno, a φιλοκαλία/*Filoncalia*.

²⁹⁴ Ἄλλην παραβολὴν [ἐλάλησεν αὐτοῖς]: Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμη, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἐνέκρυσεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον. (Mt 13,33)

²⁹⁵ *Sch in Luc*, XIII, 21 (P. G. XVII, col. 357 C sq.).

²⁹⁶ *Idem. Ibidem*.

²⁹⁷ *Fragm. in Eph.*, IX sur *Eph.*, I, 15-17 (J. T. S. III, p. 399, l. 16 sq.).

²⁹⁸ *Clo.* II, 10,77.

Orígenes situa ainda o Espírito Santo como o Paráclito, que vem do termo “consolação” (παράκλησις/*paráklesis* diz-se em latim *consolatio*), ele é capaz de ensinar as verdades mais grandiosas, inefáveis e que, ao homem, não é concedido dizer, isto é, que a palavra humana é incapaz de revelar²⁹⁹. Para nosso autor, quem mereceu participar do Espírito Santo pelo conhecimento dos mistérios inefáveis recebe sem dúvida consolação e alegria no coração. E então, quando tiver conhecido, por revelação do Espírito Santo, “as causas de tudo o que é feito, por que e como é feito, a sua alma jamais poderá ser perturbada nem receber nenhum sentimento de tristeza; nada mais o assustará, quando aderir à Palavra de Deus e à Sabedoria, e confessar o Senhor Jesus por inspiração do Espírito Santo”³⁰⁰. O Espírito Santo também é vinculado à soteriologia, além de consolador é salvador das almas que se abrem ao sentido espiritual:

A Epístola de João diz: “Se um de nós pecou, temos um Paráclito junto do Pai, Jesus Cristo, o justo, que é ele mesmo a expiação dos nossos pecados” (1Jo 2,1-2). Vejamos se essa designação de Paráclito, quando aplicada ao Salvador, pode significar algo diferente de quando aplicada ao Espírito Santo. Aplicada ao Salvador Paráclito parece querer dizer intercessor, e os dois sentidos, de consolador e de intercessor, existem no grego *paracletos*. Por causa da frase seguinte, “ele é, ele mesmo, a expiação dos nossos pecados”, parece que, quando aplicado ao Salvador paráclito, deve entender-se como intercessor, porque se diz que ele intercede junto ao Pai por nossos pecados. Aplicado ao Espírito Santo, paráclito deve significar consolador, porque ele consola as almas às quais abre e revela o sentido do conhecimento espiritual³⁰¹.

Ainda sobre a soteriologia do Espírito Santo, nosso autor afirma que o Espírito Santo marca com um selo (σφραγίς), aqueles que o recebem, são eles:

marcados com um selo do Espírito Santo, para que, tendo recebido a marca do Espírito Santo, não nos separemos daquele que com ela nos marca, e possamos nos tornar santos por esta marca e o espírito do homem, que está em cada um de nós, torna-se santo, e eu acho que o mesmo acontece com a alma. Quem está selado, está com o selo do Espírito Santo e quem o marca é Deus. Ele é marcado pelo Pai com o selo do Espírito Santo que, pelo ato de fé, afirma assinando com o seu selo que Deus é verdadeiro; fica assim marcado para que guarde este selo e o mostre no dia do resgate para ser contado entre os redimidos, sem ter sofrido qualquer dano³⁰².

²⁹⁹ Para isto cf. 2Cor 12,4.

³⁰⁰ *Idem.* I,7,4.

³⁰¹ *Idem.* II,7,8. In epistola Iohannis, cum dicit: Si quis nostrum peccauerit, paracletum habemus ad patrem, Iesum Christum iustum, et ipse est repropitiatio pro peccatis nostris : consideremus ne forte aliud hic significet haec appellatio paracleti de saluatore, aliud de spiritu sancto. Videtur enim de saluatore paracletus dici deprecator, utrumque enim significat in graeco paracletus, et consolator et deprecator. Propter eum ergo qui subsequitur sermonem, quo ait quia ipse est repropitiatio pro peccatis nostris, magis in saluatore nomen paracleti pro deprecatore intellegendum uidetur; deprecari enim patrem pro peccatis nostris dicitur. De spiritu uero sancto paracletus consolator debet intellegi, pro eo quod consolationem praestat animabus, quibus aperit et reuelat sensum scientiae spiritalis.

³⁰² *Fragm. in Eph.*, IX sur *Eph.*, I, 15-17 (J. T. S. III, p. 399, l. 16 sq).

O selo seria um símbolo da santidade, que preservaria o seu portador da danação, como a marca que o anjo do Apocalipse imprime sobre os eleitos³⁰³. Orígenes também interpreta o selo pela fé, ou melhor, pelo conhecimento mais perfeito que segue a fé, de modo que o Espírito da promessa habita em todo aquele que ouve o λόγος da verdade. Ele continua afirmando que quem ouviu sem acreditar não seria carimbado com o selo, e, aquele que acredita, sem progredir também não conteria o selo: “este selo é realmente o molde e a visão clara daquilo que o Espírito Santo da promessa deve modelar e mostrar claramente”³⁰⁴.

Para findar este tópico, Orígenes adverte ainda quanto ao erro de se colocar o Espírito Santo acima do Pai ou do Filho, tendo em vista que não se pode falar em maior ou menor na Trindade “pois que uma única fonte de divindade mantém o universo pela Palavra e Razão, e santifica pelo Espírito da sua boca tudo o que é digno de santificação”³⁰⁵. Orígenes parece ser o primeiro autor a chamar as três pessoas da Trindade de hipóstase, que, distintas entre si constituem uma “adorável e eterna Trindade”³⁰⁶. Paulo explica que na “Trindade não há nenhuma separação, mas que o que é chamado dom do Espírito vem do ministério do Filho e é operado por Deus Pai: ‘É tudo obra de um só e mesmo Espírito, repartindo a cada um conforme quer’”³⁰⁷ (1Cor 12,11). Orígenes, por fim, postula que “A Trindade é a fonte da santidade”. A ação da Trindade na vida do indivíduo respeita o progresso de cada um:

Desse modo, a ação contínua do Pai, do Filho e do Espírito Santo sobre nós é exercida em cada um dos graus de progresso, apenas alcançando, eventualmente, uma intuição da vida santa e feliz; nela, se lá chegarmos após muitas lutas, deveremos permanecer sem nunca ser saciados por esse bem, mas, quanto mais dessa felicidade recebermos, mais o desejo de a possuir se ampliará e aumentará em nós ao captarmos e alcançar cada vez com maior ardor o Pai, o Filho e o Espírito Santo³⁰⁸.

Uma vez definido o Espírito Santo, passamos agora ao próximo tópico, que deslinda o espírito do homem e procura traçar a distinção entre o Espírito Santo e o espírito do homem.

³⁰³ Sobre os sete selos e a salvação. Cf. Ap. 5,1, 5-6; 6,1-4,7-9,12,14; 7-2.

³⁰⁴ *Fragm. in Eph.*, VIII sur *Eph.*, I, 13 (J. T. S. III, p. 243, l. 24 sq).

³⁰⁵ *Princ.* I,3,7.

³⁰⁶ *Clo.* 6,3,3; 166; 10,39,270.

³⁰⁷ *Idem. Ibidem.*

³⁰⁸ *Idem.* I,3,8. Ita ergo indesinenti erga nos opere patris et filii et spiritus sancti per singulos quosque profectuum gradus instaurato, uix si forte aliquando intueri possumus sanctam et beatam uitam; in qua, cum post agones multos in earn perueniri potuerit, ita perdurare debemus, ut nulla umquam nos boni illius satietas capiat, sed quanto magis de ilia beatitudine percipimus, tanto magis in nobis uel dilatetur eius desiderium uel augeatur, dum semper ardentius et capacius patrem et filium ac spiritum sanctum uel capimur uel tenemus.

4.2 A dimensão espiritual do ser humano

Os termos *πνεῦμα/pneuma* em grego, *spiritus* em latim e *ruah* em hebraico são traduzidos por espírito em língua portuguesa. Nos textos origenianos é possível traçar uma distinção já encontrada em Paulo sobre o Espírito Santo e o espírito do homem, este último encontrado explicitamente em duas passagens: “O próprio Espírito se une ao nosso espírito para testemunhar que somos filhos de Deus” (Rm 8,16)³⁰⁹ e “Quem, pois, dentre os homens conhece o que é do homem, senão o espírito do homem que nele está? Da mesma forma, o que está em Deus, ninguém conhece senão o Espírito de Deus” (1Cor 2, 11)³¹⁰.

E aqui coloca-se um problema, pois, neste caso, como entender o termo “espírito”? O apóstolo Paulo nos diz que o Deus da paz santifica o homem em seu espírito (*πνεῦμα*), em sua alma (*ψυχή*) e em seu corpo (*σῶμα*). Este texto, oferece um elemento forte para estabelecer uma antropologia cristã e assim exprimir de maneira correta a relação entre Espírito de Deus e espírito do homem. De qualquer forma, será que se pode identificar este espírito do homem com o Espírito Santo? Este problema teológico-antropológico suscitou motivo de reflexão nos dois primeiros séculos do cristianismo.

O que seria o *πνεῦμα* humano? Para Orígenes trata-se de uma natureza complexa, que é revelada passo a passo durante a busca progressiva, como elo entre divino e humano. Neste ínterim, deve-se levar em consideração que as concepções da antropologia grega, tanto a clássica como a helenística, exerceram uma influência significativa, no entanto, não podemos esquecer a contribuição das influências provenientes do judaísmo trazendo a concepção dos dois espíritos (*Yezarîm*), um bom e outro mau. Em certos autores³¹¹, há a ideia de que o espírito do homem pode se identificar com o Espírito Santo ou ter uma ligação especial com ele na medida em que, vive com justiça e rejeita o pecado. Essa concepção é muito importante nos

³⁰⁹ Ἀββὰ ὁ πατήρ: **αὐτὸ τὸ πνεῦμα** συνμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ (Rm 8,16, grifo nosso).

³¹⁰ τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ (1 Cor 2,11, grifo nosso).

³¹¹ Como por exemplo Inácio de Antioquia na *Carta aos Efésios* 8,2 afirma que: “os carnis não podem realizar as coisas espirituais, nem os espirituais, as coisas carnis, da mesma forma que a fé não pode realizar as coisas da infidelidade, nem a infidelidade, as coisas da fé. Até mesmo as coisas que realizais na carne são espirituais. Fazei tudo em Jesus Cristo”. Em Justino, *Diálogo contra Trifão* (4,1; 6,2). E ainda em Taciano, *Discurso contra os gregos* (12;13).

Padres Gregos³¹², porque o Espírito é o elemento que permite a deificação do homem, ou seja, o homem tornar-se θεός³¹³.

A noção de πνεῦμα é uma das principais noções de teologia de Orígenes no campo antropológico, de modo que o mestre alexandrino estava repetidamente preocupado por delimitá-la claramente. Sob a égide do método exegético alegórico, Orígenes afirma que a Escritura diz no *Evangelho de João* que Deus é πνεῦμα³¹⁴. Assim, parte do sentido da natureza divina do *pneuma* para explicá-lo enquanto elemento superior no homem.

O πνεῦμα é definido, de um lado em termos de espiritualidade, em definição negativa, que opõe o espírito à matéria³¹⁵; por outro lado, em fonte de vida, definição positiva desta vez. Para o professor Jacques Dupuis, seria errado levar essas duas formas parcialmente e como antagonistas, então, propõe o contrário, unindo-os, a fim de descobrir a chave para a antropologia de Orígenes, na qual a espiritualidade coincide com a vida³¹⁶. O próprio Orígenes, admite que foi para refutar a concepção estoica do “pneuma corporal”³¹⁷ que foi levado a definir o πνεῦμα por seu caráter “espiritual”. Deus é πνεῦμα, mas não no sentido da Filonsofia do Pórtico, que concluiu que é, portanto, corpóreo³¹⁸, de modo que Orígenes postula a transcendência divina em via apofática: Deus não é um corpo e não teve um corpo³¹⁹. Para nosso autor a incorporeidade é prerrogativa por excelência da Trindade. A afirmação

³¹² Todavia, não se limita a estes, p. ex. Efrém; o Sírio e Hilário de Poitiers também postulam essa afirmação.

³¹³ Esta ideia é muito centrada na hermenêutica dos Padres ao Salmo 82, destaque para Irineu de Lyon e Clemente de Alexandria.

³¹⁴ Jo. 4,24. πνεῦμα ὁ θεός.

³¹⁵ O espírito em oposição ao corpo aparece com frequência na Escritura, de modo que Orígenes afirma que: “é costume na Escritura, quando se quer designar uma coisa que é o contrário do nosso corpo espesso e sólido, é empregar o termo ‘espírito’, por exemplo: ‘a letra mata, mas o espírito dá vida’ (2Cor 3,6). Seguramente ela designa por letra o que é corporal, e por espírito o que é intelectual, a que nós chamamos também espiritual”. Cf. *Princ.* I,3,7.

³¹⁶ Cf. DUPUIS, 1967, p.3

³¹⁷ Cf. CC.VI, 71 (G.C.S., II, 141, 3-28).

³¹⁸ A concepção dos estoicos acerca da divindade é bastante complexa, revelando-se ao mesmo tempo monoteísta - deus é um ser único -, politeísta - ele se manifesta de várias formas de acordo com os seus poderes - e panteísta - estando em todas as partes e se expressando por meio da natureza. Segundo Duhot (2006), ao contrário dos neoplatônicos que fundaram sua teologia negativa na transcendência absoluta de Deus, não ousando definir o que ele é, mas apenas o que ele não é, os estoicos deram origem a uma hiperteologia na qual deus é tudo. Deus encarna o princípio unitário que percorre todo o universo como uma descarga elétrica constante, capaz de variar as suas tensões e manifestações. Mas a unidade divina não implica unicidade, conclui Duhot. Presente em todas as coisas, deus se manifesta na multiplicidade de suas ações, o que inclusive serve como comprovação de sua realidade ontológica. Para Sêneca, o mundo se identifica com deus e deus se identifica com o mundo. cf. DUHOT, 2006, p. 86. E ainda SÊNECA. *Sobre a vida feliz*. VIII,4.

³¹⁹ A afirmação “Deus é espírito, luz, etc...” estava gerando compreensão antropomórfica de Deus, ao que Orígenes refuta: “Quanto àqueles que, em razão da palavra “Deus é espírito” (Jo 4,24), pensam que Deus é um corpo, eis como lhes devemos responder: o que é costume na Escritura, quando se quer designar uma coisa que é o contrário do nosso corpo espesso e sólido, é empregar o termo “espírito”, por exemplo: “a letra mata, mas o espírito dá vida” (2Cor 3,6). Seguramente ela designa por letra o que é corporal, e por espírito o que é intelectual, a que nós chamamos também espiritual”. Cf. *Princ.* I,1,2.

evangélica “Deus é πνεῦμα” para Orígenes não é uma afirmação sobre a natureza do Pai, mas, sua essência, propriedade de sua ação, que é dinâmica. É πνεῦμα em virtude ativa de seu poder vivificador.

O adamantino, ao considerar o πνεῦμα, enquanto composto humano, como já dito aqui, traça uma distinção do Espírito Santo e também da alma. Neste sentido, ele recolhe algumas passagens evangélicas que explicitam sua formulação³²⁰. As principais passagens reportadas por Orígenes são: “A minha alma agora está perturbada” (Jo 12,27); “A minha alma está triste até a morte” (Mt 26,38); o que lhe permite concluir que as emoções se dão na ψυχή e não no πνεῦμα. No momento da morte, Cristo entregou nas mãos do Pai o espírito, não a alma³²¹. Orígenes, ao comentar a passagem a respeito do servo imprudente que será “partido ao meio” (cf. Lc 12,46), nosso autor interpreta a expressão “partido ao meio” como a separação do espírito e da alma.

Se por esse espírito se deve entender como sendo de natureza divina, isto é, o Espírito Santo, pensaremos que isso se diz do dom do Espírito Santo, quer tenha sido dado pelo batismo, quer pela graça do Espírito Santo; quando alguém recebeu o dom da palavra de sabedoria, ou da palavra do conhecimento ou de qualquer outro dom, se ele não foi bem administrado, se foi enterrado no chão, ou envolvido num pano, certamente o dom do Espírito é separado da alma³²².

Faz-se mister observar que o πνεῦμα, enquanto elemento divino presente no homem, não o abandona neste mundo, ainda que ele peque. Todavia, permanece em estado de atonia ou de dormência indicando a possibilidade de conversão³²³. O espírito, como já citado, é um elemento divino presente no homem (*faculdade do divino*), de modo que, não faz parte da sua personalidade propriamente, uma vez que não pode ser afetado pelos movimentos da alma. E aqui temos uma clara distinção entre πνεῦμα e ψυχή: A ψυχή representa a pessoa, e a santidade desta não acarreta na outra.

Cada homem é a aposta de um combate que lhe está posto, na disputa entre espírito e carne, vence o que se torna mais forte pela prática³²⁴. Necessariamente, um deve subir e o outro descer, a força de um equivale a fraqueza do outro³²⁵. Conforme pudemos ver no capítulo

³²⁰ “pode-se observar que, quando o Evangelho fala da alma do Salvador, as coisas que lhe atribui como alma e as que lhe atribui como espírito não são as mesmas”. Cf. *Princ.* II,8,4.

³²¹ *Idem. Ibidem.*

³²² Cf. *Princ.* II,10,7.

³²³ CROUZEL, 1998. p. 127.

³²⁴ Cf. *HLv.* IX, 7.

³²⁵ Cf. *FLc.* 67.

anterior, o livre-arbítrio é a sede da personalidade humana, a ψυχή representa a pessoa e pode escolher entre o bem e o mal. A ψυχή se vê dividida “entre dois cônjuges: Cristo e Satanás”³²⁶. Deve, pois, traçar uma escolha entre servidão carnal e nobreza de espírito, vício e virtude³²⁷. Estando em uma posição intermediária, deve escolher entre o mais alto e o mais baixo. Esta concepção fundou uma teoria de liberdade onde o poder da contrariedade é primeiro colocado em evidência. Orígenes não reduz a questão a isso, ele compreende e concorda que o sentido da liberdade consiste na adesão amorosa ao bem³²⁸.

No *Comentário ao Cântico dos Cânticos*, a Esposa, tendo sido tocada no seu espírito pelo Espírito Santo, está abrasada pelo desejo do Esposo e inquieta por causa da ferida íntima de amor. A imagem da ardência, da flecha escolhida, do fogo, assim como, o uso que faz Orígenes dos verbos inflamar, reacender, reativar, indicam a ação do Espírito Santo no espírito da Esposa, ou, no espírito do homem que deseja participar da vida divina³²⁹. É neste ínterim que o nosso autor comenta a passagem em que Jacó, tendo a plena certeza de que José, seu filho, estava vivo, tem o “*espírito reanimado*” (Gn 45, 27). Rufino o tradutor do grego para o latim, chama-nos a voltar nossa atenção para a expressão *resuscitatus est spiritus*, que comumente se traduz como: “o espírito reanimou”, ou, “o espírito reviveu”, sendo que “a expressão latina o espírito reviveu escreve-se em grego ἀνεζωπύρησεν, que não tem o significado exato de ressuscitar, mas, sim de reavivar ou de reinflamar”³³⁰.

Orígenes segue dando outros exemplos: quando numa matéria combustível, o fogo está quase para apagar-se, basta atizá-la para que o fogo seja reacendido; ou, então, se a luz de uma lâmpada, que está a ponto de apagar-se, é reanimada pelo azeite nela posto, pode-se dizer que ela foi reacendida. Em Jacó ocorreu algo similar: enquanto estava longe de José e, até o momento em que lhe anunciaram que o seu filho estava vivo, o seu espírito parecia desfalecido e a luz que nele houvesse obscurecido por falta de combustível. “Mas, quando anunciaram a Jacó que José estava vivo, ou seja, que a vida era a luz dos homens (Jo 1,4), seu espírito se reacendeu, restabelecendo em seu interior o fulgor da luz verdadeira”. No reencontro com o filho José, diante da verdade, o espírito de Jacó é reacendido³³¹. Evidentemente, Jacó é uma tipologia de quem tendo recebido os dons do Espírito Santo, permitiu que o fogo divino se

³²⁶ HGn. X,4

³²⁷ Idem. I,15; XVI,2.

³²⁸ Para o mestre alexandrino, a verdadeira liberdade é ser livre do pecado. (*Fragm. in I Cor XLIII*)

³²⁹ CCt. prólogo 2,46.

³³⁰ HGn. XV,2.

³³¹ HGn. XV,3.

apagasse, por isso, Paulo exorta: “não extingais o Espírito”³³². O espírito humano ao abrir-se à ação do Espírito Santo abre-se à experiência do amor, pois o Espírito Santo é chamado Amor³³³.

Seja quem for que, em algum lugar, alguma vez ardeu de amor pelo Verbo de Deus, e se existe alguém, como diz o profeta, que recebeu a ferida doce da flecha escolhida por ele, se há alguém que tenha sido atingido pelo dardo amoroso da ciência, de tal maneira que suspira de desejo por ele, de dia e de noite, ao ponto de não ser capaz de escutar outra coisa, de não poder pensar em outra coisa, não ter prazer nem em desejar nem em esperar outra coisa, esta alma com razão diz: Estou ferida de amor (Ct 2,5), e essa é a ferida da qual fala Isaías: Fez de mim uma flecha escolhida e escondeu-me na sua aljava (Is 49,2). Que Deus atinja as almas com essa ferida, as traspasse com tais flechas e dardos, as fira com feridas salutares, porque Deus é amor, e para que elas possam também dizer: Estou ferida de amor (Ct 2,5)³³⁴.

Nas *Homilias ao Cântico dos Cânticos*, a ψυχή é convidada a entrar no interior do seu coração e buscar com a mente outros olhos (espirituais), que são iluminados pelo mandamento de Deus, pois dele se diz que “é límpido e ilumina os olhos” (Sl 19,9): “esforça-te, trabalha, empenha-te para que compreendas santamente tudo aquilo que foi dito, e assemelha-te ao Espírito, que desceu sob forma de pomba, e ouvirás: Teus olhos são pombas”(Ct 1,15). Outra passagem que sugere a ação do Espírito Santo no espírito do homem é a seguinte: tendo passado o inverno “a figueira produziu seus brotos” (Ct 2,13). Para nosso autor, as estações do ano, com suas particularidades, são metáforas da vida espiritual. Passado o inverno, símbolo da dormência do espírito ou das perturbações que assolavam a alma, a primavera desponta com toda exuberância e vigor. Para Orígenes, o nosso parentesco com Deus se dá mediante o amor: “E porque Deus é amor e o Filho que, procede de Deus, também é amor, ele exige que haja em nós alguma coisa que lhe seja semelhante, e por esse amor que está em Cristo Jesus nós sejamos unidos a Deus que é amor por uma espécie de parentesco pelo amor”³³⁵.

E assim, conclui-se que o πνεῦμα, enquanto parte superior na antropologia tricotômica é o centro de nobres tendências, fonte de bons desejos, aspirações elevadas, ou seja, é o lugar da consciência que encoraja o bem, e, principalmente, recorda a verdadeira vida abençoada da preexistência e comunica esta vida à ψυχή. No final deste processo, o composto tricotômico reencontra a harmonia original de que estaria na abençoada preexistência por sua influência.

³³² Cf. 1Ts 5,19.

³³³ Cf. *CCt. prol.* 2,48.

³³⁴ Cf. *CCt.* III,8,13-14.

³³⁵ Cf. *CCt.* prólogo 2,29.

Por conseguinte, a ação do πνεῦμα no composto humano é acompanhada por formas escalonadas que respondem aos tempos, sobreposta à mistura tricotômica da antropologia de Orígenes, o que não nos surpreende, tendo em vista o alto nível intelectual da sua formação helênica, em que o espírito é uma corrente filosófica e corrente da verdadeira vida. A evolução espiritual é a “pneumatização” progressiva³³⁶. Quando o homem se abre para a verdadeira vida, o composto tricotômico passa por mistura, sendo que o πνεῦμα é o elemento determinante dessa mistura. O homem inteiro assume a qualidade do *pneuma* que opera nele. Este trabalho é realizado em duas etapas sobrepostas: traçado por caminhos espirituais terrenos, termina no além. Assim, a união dos dois planos, imanente e transcendente, passa do ser ao agir. De acordo com o ser, o pneuma humano é a participação do Espírito; dependendo da ação, seu dinamismo está unido e depende do domínio progressivo do Espírito sobre as almas, tema que será abordado no próximo tópico, sobre os exercícios espirituais da alma.

4.3 Exercícios espirituais: uma jornada de purificação

Uma vez que já expusemos no capítulo anterior a condição intermediária da ψυχή na concepção ontológica e antropológica de Orígenes, pode-se constatar que ela necessita de purificação, e, sob a égide da moral, a alma pode ascender às realidades celestes ou de decair, tudo isso pelas obras. Isto posto, entramos neste capítulo que tencionamos apresentar aqui a noção da ascese em Orígenes.

Ainda que hodiernamente a palavra ἄσκησις remeta-nos a uma ideia religiosa e de caráter abnegativo, no sentido de privação, seu uso é bem anterior, sendo encontrado já na paidéia grega. O filósofo Pierre Hadot vincula a noção de ascese na filosofia antiga com modo de vida e também de exercícios espirituais, consistindo em uma atividade, um trabalho sobre si mesmo, o que se pode chamar uma *ascese de si*.

A Filosofia, na época helenística e romana, apresenta-se então como um modo de vida, como uma arte de viver, como uma maneira de ser. De fato, ao menos desde Sócrates, a filosofia antiga tinha essa característica [...] . A filosofia antiga propõe ao homem uma arte de viver; a filosofia moderna, ao contrário, apresenta-se antes de tudo como a construção de uma linguagem técnica reservada a especialistas³³⁷.

³³⁶ Leia-se vida espiritual, consiste na santidade de vida.

³³⁷ HADOT, P., 2014, p. 271.

Hadot reconhece que a origem do termo *Exercitia Spiritualia* é encontrado em Inácio de Loyola, no século XVI, e identifica os exercícios espirituais como a *áskesis* greco-romana, isto é, “uma prática destinada a operar uma mudança radical do ser”³³⁸. Todavia, faz-se mister salientar que Hadot não emprega o termo “espiritual” no sentido de “religioso” ou “teológico”; os exercícios religiosos eram apenas um tipo, muito particular, de exercício espiritual. “A palavra ‘espiritual’ permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo”³³⁹. A expressão engloba o pensamento, a imaginação, a sensibilidade, assim como a vontade. Noutros termos, são exercícios que engajam todo o espírito. A Filosofia antiga é um exercício espiritual porque ela é um modo de vida, ou melhor, uma escolha de vida, de modo que se poderia dizer também que esses exercícios são “existenciais”, a Filosofia era o exercício efetivo e vivido; a prática da lógica, da ética e da física (estoicismo). A *ἄσκησις* na Filosofia antiga é a atividade interior do pensamento e da vontade.

Os exercícios espirituais na Filosofia cristã, na concepção de Hadot, pretendem realizar uma transformação da visão de mundo e uma metamorfose do ser. O cristianismo, ao lançar-se como Filosofia, herda diretamente os exercícios espirituais, como a *prosochê*, a vigilância, a *tranquillitas animis*, jejuns, etc... Vale a pena salientar que o cristianismo reivindica-se como a Filosofia, na figura de Justino, pois o que se encontra disperso e fragmentado na filosofia grega está sintetizado e sistematizado na filosofia cristã, isso porque os filósofos gregos possuíam apenas parcelas do *Logos*³⁴⁰, ao passo que os cristãos possuíam o *logos* inteiro. “Se filosofar é viver em conformidade à lei da Razão, os cristãos filosofam porque vivem em conformidade à lei do Logos divino”³⁴¹.

Essa identificação entre cristianismo e verdadeira filosofia inspiraram numerosos aspectos do ensino de Orígenes e permaneceu viva em toda a tradição origeniana, notadamente entre os capadóciolos: Basílio de Cesareia, Gregório Nazianzeno, Gregório de Nissa, também em Evágrio e igualmente em João Crisóstomo. Essa tradição é herdeira, certamente consciente, de uma corrente que já existia na tradição judaica, especialmente em Fílon de Alexandria, que apresenta o judaísmo como uma *patrios philosophia*.

A *ἄσκησις* desempenha um papel fundamental na obra de Orígenes, sendo ele o primeiro autor a esquematizar “uma teologia da ascese”, combinando os exercícios ascéticos

³³⁸ *Idem.*, 2008, p. 254.

³³⁹ *Idem. Ibidem*, p. 20

³⁴⁰ Para Hadot é justamente por causa da ambiguidade da palavra *logos* que a filosofia cristã se fez possível. HADOT, 2008, p. 334.

³⁴¹ JUSTINO. *Apol.* I, 46, 1-4.

filosóficos com a Escritura, logrou sucesso em seu empreendimento, sendo o mestre espiritual da Igreja Antiga, de modo que as suas reflexões influenciaram tanto direta quanto indiretamente diversos autores, sobretudo os que se dedicaram à espiritualidade, desde Agostinho, Gregório Taumaturgo, os padres capadócius, Evágrio, e ecoando ainda na linguagem e ideias de Bernardo de Claraval, Teresa D'Ávila e João da Cruz.

Tanto Eusébio quanto Gregório testemunham o apreço de Orígenes pela Filosofia. Isso se deve ao ambiente culturalmente rico no qual o jovem Orígenes cresceu, tendo contato com a ciência e a filosofia. A cidade de Alexandria era o celeiro de Roma, sendo um oásis intelectual e cultural. O *museu*, o templo das musas do conhecimento. A famosa biblioteca, que durante sua história, chegou a abrigar mais de setecentos mil exemplares de livros ou de códices, berço de vários filósofos, matemáticos e astrônomos.

No tocante à filosofia como *modus vivendi*, também colhemos informações muito importantes de Eusébio e Gregório: “Dele se dizia: Sua palavra é tal qual sua vida; e sua vida corresponde a sua palavra. Por esta razão, sobretudo, pelo poder de Deus que o sustentava, ele conduzia milhares a idêntico zelo”³⁴². A descrição que Gregório faz do mestre é muito próxima à relação entre mestre e discípulo nas escolas filosóficas. Se olharmos para Orígenes e para Sócrates³⁴³ é perceptível a presença de uma força que atraía os jovens ao seu seguimento. Nos diálogos platônicos, *Alcibiades* e *Fedro* são exemplos dessa atração. Quanto a Orígenes, o próprio Gregório descreve-se seduzido pela força divina nele operante³⁴⁴. E continua dizendo, que Orígenes incitava mais à virtude pelos seus atos do que pelas suas palavras, tendo com os seus alunos uma grande proximidade, de modo que Gregório compara a Escola a um paraíso³⁴⁵.

Para Orígenes, como já vimos anteriormente, é do sentimento de separação e privação da condição humana que nasce o *eros*, de modo que a ἄσκησις deve ser compreendida em primeiro lugar como *eros*, pois somente um grande amor pode justificar o domínio do corpo mediante severas mortificações, a renúncia e superação de si. Ocorre, por assim dizer, uma *anabasis* em direção ao *eros* divino; que se traduz nas boas obras de alteridade e uma *catabasis* do *eros* próprio; fechado em egoísmo. Orígenes incentivava a partir dos conhecimentos visíveis partir para os invisíveis, ao conhecimento amoroso da divindade, “chama viva de amor”, que consome o coração humano e transforma-o. Por outro lado, a ἄσκησις pode ser compreendida

³⁴² EUSÉBIO DE CESAREIA. *HE*. VI, 3,7.

³⁴³ Esta analogia é feita por Pierre Hadot, a lembrança do *Eros* socrático. Cf. HADOT, 2014, pp. 116-117.

³⁴⁴ “Desejo recordar o que há de mais divino neste homem, o que por natureza se assemelha nele a Deus”. Cf. GREGÓRIO TAUMATURGO, *Rem. Orig.* II,13.

³⁴⁵ *Idem. Ibidem.*, XV,183.

em sua dimensão escatológica, o homem enquanto caminhante, peregrino, rumo à Jerusalém celeste.

Orígenes compreende a ascese como um conjunto de esforços mediante os quais se quer progredir na vida moral e religiosa. O esforço ascético é voluntário e equilibrado, procura restabelecer os laços entre o “mundo da carne” e o “mundo do espírito”. A ἄσκησις enquanto método está a serviço da vida e procurará conciliar as diversas necessidades. A ἄσκησις em Orígenes não é fechada em si mesma, é, antes, uma mediação instrumental de purificação, que culminará na ascensão da alma ao próprio Deus. A alma possui o desejo, que é fruto de uma inquietude transcendental: o *telos* da alma é retornar à *arché*.

4.3.1 O conhecimento de si

“Se não te conheces, ó a melhor (mais bela) entre as mulheres, sai atrás das pegadas dos rebanhos, e faz pastar os teus bodes entre a tenda dos pastores” (Ct 1,8). Orígenes, tendo como ponto de partida este versículo do Cântico dos Cânticos desenvolve seu argumento acerca do autoconhecimento, que consiste no primeiro passo que a alma deve dar em busca da perfeição e da imitação do Cristo: a alma/a esposa que não conhece a si própria seguirá os caminhos de outros pastores, distanciando-se do Bom Pastor, do qual advém sua beleza. A alma deve conhecer a sua natureza e substância.

É preciso que ela [a alma] entenda, por exemplo, se suas disposições são boas ou se não o são, e se seus propósitos são ou não corretos, e, se corretos, se o são com o mesmo empenho em todas as virtudes, tanto no pensamento como no obrar, ou se só para o que é necessário e para o que está à mão; e ainda: se está a ponto de progredir e de crescer na inteligência da realidade e da perfeição das virtudes, ou se parou e se acomodou no ponto a que conseguiu chegar. É também se é capaz de cultivar só a si mesma, ou se pode ser útil aos outros, tanto na doutrina com a palavra, quanto pelos exemplos de suas ações³⁴⁶.

Faz-se mister que a ψυχή conheça a si própria a fim de que possa reconhecer que a origem de sua beleza, que consiste no fato de ter sido criada à imagem de Deus, é preciso se colocar no nível da própria dignidade³⁴⁷. Nosso autor afirma ainda que o conhecimento de si mesmo é uma chave de salvação, pois, o λόγος estabeleceu a ciência e o conhecimento de si mesmo como o ápice da salvação (*Ibidem*). Henri Crouzel, um grande pesquisador da Patrística

³⁴⁶ *CCt.* II, 5,8

³⁴⁷ *Ibidem.* II, 5,2.

afirma que “o conhecimento é uma visão ou um contato direto, é uma participação em seu objeto, melhor ainda, é uma união se misturando com seu objeto”³⁴⁸.

Hadot destaca que a consciência de si não é somente moral, no caso específico do cristianismo ela possui também um sentido cósmico³⁴⁹. O conhecimento de si implica reconhecer a própria identidade e fazer memória do seu passado com Deus. A finalidade está em “conservar ou restaurar a pureza do “*selon-l’image*”, a fim de dirigir a alma para Deus”³⁵⁰. Este conhecimento de si realiza-se por uma introspecção ou um exame de consciência, sem o qual a esposa pode facilmente perder-se noutros rebanhos. Portanto, parece-nos que esta ignorância de si, que leva a uma perda da sua dignidade, corresponde a uma infidelidade à consciência³⁵¹. Nosso autor postula que o primeiro degrau no conhecimento das disposições da alma requer o conhecimento de suas intenções. Ao se reconhecer provida ou não de boa disposição e de retos propósitos, ela poderá conhecer, mais adequadamente, suas ações:

Se reconhece que suas disposições não são boas e seus propósitos não são corretos, nisso mesmo poderá ver se lhe falta ainda muito e encontra-se longe das virtudes, ou se já está no caminho e empenha-se por progredir, desejando ‘alcançar o que está na frente e esquecer o que ficou para trás (Fl3,12-14)’ sem se ter ainda aproximado, ou se já está perto, sem ter ainda chegado à perfeição³⁵².

A ψυχή deve progredir aproveitando de ambos os lados: tanto pelo medo do mal quanto pelo desejo do bem. Orígenes adverte ainda que a alma que se descuidou do conhecimento de si é “sacudida pelos ventos de todas as doutrinas, enganada pelos erros delas” (Ef 4,14). Ela zanzará levada por todo vento de ensinamento, de modo que, num momento, armará sua tenda junto a um pastor, ou seja, junto a um mestre de doutrina; depois, junto a outro. “E sacudida desse modo, não vai apascentar animais simples como as ovelhas, mas bodes (que são lascivos e de sentimentos inquietos, inclinados ao pecado), frequentando vários mestres, que para isso vai procurar”³⁵³. O primeiro passo é fundamental e necessário, mas não é suficiente. A esposa, imagem do indivíduo em progresso, é convidada a examinar os movimentos de sua alma constantemente. É preciso dirigir-se das realidades externas às espirituais e passar de coisas boas a melhores: há sempre uma realidade mais elevada, uma felicidade superior, por ser alcançada ou satisfeita.

³⁴⁸ CROUZEL, 1959, p. 116.

³⁴⁹ HADOT, 2014, p. 73.

³⁵⁰ *Idem. Ibidem.* p. 64.

³⁵¹ *CCt.* II, 5,16-17.

³⁵² *CCt.* II, 5,9.

³⁵³ *CCt.* II,5,17.

Desse modo, a ação contínua do Pai, do Filho e do Espírito Santo sobre nós é exercida em cada um dos graus de progresso, apenas alcançando, eventualmente, uma intuição da vida santa e feliz; nela, se lá chegarmos após muitas lutas, deveremos permanecer sem nunca ser saciados por esse bem, mas, quanto mais dessa felicidade recebermos, mais o desejo de a possuir se ampliará e aumentará em nós ao captarmos e alcançar cada vez com maior ardor o Pai, o Filho e o Espírito Santo³⁵⁴.

Além disso, a jornada do autoconhecimento é dupla:

(...) entenda-se que é preciso que a alma, sobretudo a que é bela, boa, e vigilante nos seus sentimentos e capacidades se conheça a si mesma e se dedique a conhecer quem é, exercitando-se na doutrina e na meditação das coisas divinas, e assim seja movida pelo Espírito de Deus e o Espírito de adoção(cf. Rm 8, 14-15)³⁵⁵.

Desta feita, a alma pode conhecer-se a si mesma sob dois pontos de vista: o que ela é em si mesma, e como se comporta; ou, noutros termos, o que é que nela permanece, e o que é que se altera por suas disposições³⁵⁶. A dupla via do autoconhecimento manifesta duas abordagens complementares: uma de ordem ontológica e outra de ordem moral. Encontra-se um conjunto de expressões que situam a esposa em sua condição de origem: ela é chamada “bela desde o início” e também dotada de “encanto natural”³⁵⁷, de beleza e bondade própria, não comparável às demais mulheres.

Nestas expressões muito simbólicas, o tema da criação à imagem e semelhança de Deus aparece claramente. A Esposa simboliza o crente ou a Igreja que, estando próxima do Verbo de Deus, seu Esposo, recebe dele graciosidade e beleza e continua bela, mesmo quando sofre a ausência do esposo. Para Orígenes, colocar-se a caminho em direção a Deus é iniciar e trilhar um caminho novo para toda a vida, que não tem mais volta, pois, à medida que a *psyché* progride, tem o desejo de mais e mais embriagar-se no vinho do conhecimento espiritual.

No *Agradecimento a Orígenes*, Gregório apresenta o mestre como um verdadeiro Fílonsofo. Aprendeu que a excelência do Fílonsofar encontra-se na realização da máxima oracular “*Conhece-te a ti mesmo*”. Este conhecimento de si é evocado pelos termos “ocupar-se consigo mesmo”, “ater-se a si mesmo”, “voltar-se para a vida interior”³⁵⁸. De forma socrática, o mestre alexandrino, encaminhava os discípulos ao conhecimento das ciências da

³⁵⁴ *Princ.* I,3,8.

³⁵⁵ *CCt.* II, 5,39

³⁵⁶ *Idem.* II,5,6.

³⁵⁷ *Idem. Ibidem.*

³⁵⁸ GREGÓRIO TAUMATURGO, *Rem. Orig.* XI,138-141.

natureza, ao estudo da ética, ao conhecimento das Escrituras. E, sobretudo, estimulava-os ao conhecimento de si, imprescindível ao itinerário espiritual

Há algo que seja mais próprio à alma que o ocupar-se consigo mesma, não olhar para fora de si e nem intrometer-se com o que não lhe é devido, nem ser injusta consigo mesma, mas, recolhida em si, em correspondência consigo mesma, praticar a justiça? [Os Filósofos] antigos ensinaram-nos a prudência, colocando a atenção ao que é próprio da alma, desejando e buscando que nos conhecêssemos a nós mesmos. Na verdade, esta é a tarefa mais nobre da Filonofia, que é atribuída, como imperativo sapientíssimo, ao mais divino dos *daimones*: *Conhece-te a ti mesmo*. Que essa fosse a missão da prudência divina já foi, belamente, dito pelos antigos; esses dizem, também, ser a mesma a excelência (virtude) de Deus e dos homens, já que a alma, preocupada em olhar-se a si mesma, como num espelho, contempla em si mesma a mente divina, caso tenha sido digna dessa comunicação, e busca o caminho para essa divinização³⁵⁹.

O conhecimento de si é a primeira etapa da ascese de nosso autor e não é fechado em si mesmo, mas uma estrada que culmina em etapas de progresso rumo à perfeição, como veremos no próximo tópico.

4.3.2 O progresso e a perfeição

Os progressos espirituais, para nosso autor, são sempre deste modo: no início, deseja-se, pelo menos, estar à sombra das virtude, pois “à sua sombra desejei estar e me sentei”³⁶⁰. O λόγος fez um convite à ψυχή de sair para fora, ir ao seu encontro. Se ela não sai, se não avança, nem progride da letra até ao espírito, não pode unir-se ao esposo nem ser sua companheira. É por isso que lhe diz: ‘Levante-te, vem minha companheira, minha bela’ (cf. Ct.2,10)³⁶¹.

Em sua vigésima sétima *Homilia sobre os Números*, Orígenes oferece-nos uma descrição interessante sobre as etapas da ascensão interior: um itinerário repleto de perdas e ganhos, presença e ausência, figurado nos quarenta e dois estágios de Israel pelo deserto. Uma vez que a ψυχή reconhece sua dignidade e sua condição de peregrina neste mundo, é preciso travar uma luta interior com as paixões e com os demônios a fim de alcançar a virtude. O tempo do progresso é sempre perigoso, assim, a chegada ao Mar Vermelho é o início das tentações, passando este estágio, a alma não está ainda livre, mas, terá que passar por novas provas. Para

³⁵⁹ *Idem. Ibidem*, XI, 140.

³⁶⁰ *H Ct.* 2,6.

³⁶¹ *CCt.* III,14,22.

Orígenes, “a pessoa que ascende, ascende com aquele que desceu para nós”³⁶²; ou seja, há uma relação intrínseca que une a ascensão do homem ao descenso do Cristo.

Trava-se uma luta³⁶³ constante contra as tentações, de modo que a esposa suplica: “Ordenai em mim o amor” (Ct 2,4). Orígenes estabelece uma relação entre ação e contemplação, através de um itinerário purgativo e iluminativo, *práxis* necessária, a atividade que leva à *apatheia*, *tranquillitas animis*, equilíbrio interno, que se sobrepõe às paixões desregradas. Ação e contemplação devem operar em conjunto na pedagogia da *ψυχή*.

A meta do itinerário não é a escuridão encontrada no Monte Sinai, mas a luz da Terra da Promissão. Os sofrimentos são importantes no caminho do progresso, tal como o médico que para curar, tem que ferir. O sofrimento da alma acompanha cada etapa de ascensão, e é importante, uma vez que quanto maior é o número de tentações, maior será o número das consolações da alma, que chegará, enfim, à perfeição. Orígenes orienta ainda

se alguma vez algum dos que foram constituídos no mais alto grau de perfeição for tomado pela saciedade, não me parece que ele vá deixá-la de repente, ou que cairá de vez, mas por partes e pouco a pouco; pode acontecer, no caso de uma breve queda, que logo se recupere e retorne a si mesmo; não é, portanto, um desastre completo, mas pode voltar sobre os seus passos até o estágio anterior, restabelecendo o que perdera pela sua negligência³⁶⁴.

Para Orígenes, a perfeição consiste em assemelhar-se o máximo possível a Deus, para obter êxito neste caminho, precisa-se, pois, da graça de Deus e da perseverança nos esforços. Como vimos anteriormente, a perfeição foi dada outrora à *ψυχή*; na primeira criação, com a excelência da “imagem e semelhança”, mas, que acabou perdida com a queda, de modo que deve-se praticar as boas obras, a fim de restaurar essa dignidade e unir-se com o próprio Deus, dignidade essa que estabelece uma atração mediadora pelo parentesco divino-humano:

A perfeição do amor e a sinceridade de uma afeição pura fizeram a união inseparável dessa alma com Deus, de tal modo que não foi por acaso nem resultado de um favor pessoal que essa alma foi assumida, mas vem do mérito das suas virtudes. Por causa do mérito do seu amor, ela é unida com o óleo da alegria, isto é, a alma, com a Palavra de Deus, *torna-se Cristo*³⁶⁵.

³⁶² *HNm.* 27,3.

³⁶³ Paulo dá a dimensão dessa luta espiritual, a vida é luta e combate (cf. 1Cor 9,24-25,27). Jesus deu o exemplo de luta quando dirigiu-se ao deserto a fim de ser tentado antes de iniciar sua vida pública.

³⁶⁴ *Princ.* I,3,8.

³⁶⁵ *Idem. Ibidem*, grifo nosso. Explicitamente uma ideia de deificação.

A esposa do *Cântico*, passada pela provação, quando chegou a plenitude dos tempos e progrediu, pôde ouvir do amado: “Levanta-te, vem, tu que estás próxima a mim, minha bela, minha pomba, porque o inverno já passou, a chuva parou e foi embora; as flores apareceram na terra, (Ct 2,10-13)”. A esposa finalmente alcançou a perfeição e foi merecida ser beijada na boca pelo esposo, de modo que não caminha atrás do esposo, mas avança com ele, ao seu lado, por isso se diz “*A equidade te amou*” (Ct 1,4), ela tornou-se digna e semelhante ao Esposo. A esposa clama às jovens que:

“Eis que vem” despertem e levantem o amor, até que ele o queira! Ouço voz do meu amado! Eis que vem correndo sobre os montes, saltando sob as colinas (Ct 2,7-8). Isso é o que a esposa diz, exortando as jovens a se preparem para a vinda do esposo [...] ³⁶⁶.

Destarte, pode-se concluir que a $\psi\upsilon\chi\eta$ para alcançar a perfeição, deve ser bela, boa e vigilante. Para Orígenes, a ascese não é o fim último da vida cristã, mas se apresenta como uma mediação instrumental que culminará na união mística (*erótica*) com o próprio Deus, noutros termos, a ascese representa a procura; a mística conclui essa procura. Orígenes adverte que o Espírito de Deus anda por toda a parte procurando almas que sejam aptas para serem morada da sabedoria. (cf. Sb 6,16). Separando-nos das realidades carnis, deve-se perceber as espirituais e compreender que é muito melhor amar que desistir de amar. ‘*Ascende*’, portanto, ‘repousando sobre o peito do amado’ ³⁶⁷.

Passo agora a consideração de Orígenes para com a escritura.

4.4 Orígenes e a escritura

O objetivo deste tópico consiste em apresentar a relação de Orígenes com a escritura, tendo em vista a importância do tema na biografia do nosso autor e ao tema da nossa dissertação. Não há dúvida de que Orígenes foi, em primeiro lugar, um estudioso e um hermeneuta da Escritura ³⁶⁸. A prova desta afirmação é expressa através da vastíssima produção

³⁶⁶ *HCl.* 10,6.

³⁶⁷ *HCl.* 1,6.

³⁶⁸ Ao usarmos os termos “exegese” e “hermenêutica” para falar de campos notáveis na obra origeniana, usamos anacronicamente para designar o que Orígenes chamava “ler e compreender as Escrituras”. Portanto, ligando estas expressões origenianas às especializações modernas dos campos da exegese e da hermenêutica, podemos dizer, sendo-lhe fiel, que saber ler o texto (exegese) passa pelo trabalho de descoberta do texto original, do estudo das suas particularidades gramaticais, etc., e saber compreendê-lo é todo o trabalho da hermenêutica. O alexandrino faz sempre esta dupla tarefa quando estuda as particularidades do texto para evitar os erros crassos ou as interpretações fantasistas fundadas sobre uma má leitura e, partindo da inspiração divina da Escritura, estabelece a doutrina dos diversos registros da sua interpretação. É, então, neste sentido de saber ler e compreender

literária sobre a Escritura, são inúmeros *Comentários*³⁶⁹, *Homilias*³⁷⁰ e *Scholias*³⁷¹. Segundo o filósofo alemão Werner Jaeger, os escritos de Orígenes servem a propósitos diferentes, ao passo que as *Homilias* dirigiam-se aos cristãos mais simples, seus *Comentários* eram para cristãos de um nível mais elevado, todavia, não se trata, como veremos a seguir, de um dualismo, ou seja, não devemos contrapor essas obras, mas, levá-las em consideração em seu conjunto que expõe *o homem todo*³⁷².

De Eusébio de Cesareia colhemos informações que desde tenra idade Orígenes aplicava-se aos estudos das Escrituras:

exercitando-se desde a infância nas divinas Escrituras. A estas se aplicara diligentemente, em medida extraordinária, pois seu pai, não contente de fazer com que passasse pelo ciclo dos estudos, não havia considerado supérflua a solicitude pelas Escrituras. Acima de tudo, portanto, antes de se dedicar às disciplinas helênicas, ele [Leônidas] o havia levado a exercitar-se nos estudos sagrados, exigindo diariamente dele recitações e prestação de contas. E isto não desagradava ao menino, que, ao contrário, trabalhava com zelo excessivo, de tal sorte que não lhe bastava conhecer o sentido simples e óbvio das Escrituras sagradas, mas já procurava, desde aquela ocasião, algo mais, querendo descobrir uma visão mais profunda. Chegava mesmo a deixar o pai embaraçado, fazendo-lhe perguntas sobre o que queria indicar a Escritura divinamente inspirada. Este, exteriormente, fingia repreendê-lo, exortando-o a não procurar saber o que estava acima de sua idade ou além do sentido óbvio. Mas, interiormente, sentia intensa alegria, dando muitas graças a Deus, causa de todos os bens, por ter merecido ser pai de tal filho³⁷³.

A inquietação pelo conhecimento “mais profundo” do texto sagrado acompanhará Orígenes ao longo da vida e resultará numa produção abundante sobre os livros da Escritura, tendo basicamente comentado todos. Ele compreendeu que uma boa hermenêutica da Escritura deve basear-se, sempre que possível, no texto mais seguro. Esta dimensão crítica, que testemunha o seu grande amor e cuidado pela letra da Escritura, resplandece sobretudo nos seus *Hexapla*. Esta obra monumental de crítica textual do Antigo Testamento, composta de seis colunas paralelas, destacava, da esquerda para a direita, o texto hebraico, uma transcrição do

as Escrituras que entenderemos respetivamente, em Orígenes, a exegese e a hermenêutica (cf. HARL, M. “Introduction”, in *Phil.* 1-20 sur les Écritures, 44-45).

³⁶⁹ Os comentários bíblicos realizados por Orígenes, são trabalhos de maior fôlego, percebe-se um esforço em dar uma exegese científica ao texto, pois existe neles uma mistura única de notas filológicas, textuais, históricas e etimológicas com observações de caráter teológico e filosófico.

³⁷⁰ São sermões em capítulos ou passagens selecionadas da Bíblia, os quais teria pronunciado em reuniões litúrgicas ou pregações.

³⁷¹ Cf. nota 19.

³⁷² Jaeger chama ainda a atenção que é nas Homilias que encontra-se o verdadeiro Orígenes, o teólogo de coração, sendo, em sua opinião, os Comentários e escritos dogmáticos, frutos de uma consequência das polêmicas de seu tempo. Cf. JAEGER, 1985, pp. 76-77.

³⁷³ EUSÉBIO DE CESAREIA. *HE.* VI, 2,7-10.

texto hebraico em caracteres gregos (*Secunda*), a versão grega de Áquila de Sinope, a de Símaco, o Ebionita, o texto grego da Septuaginta³⁷⁴, e, por fim, a versão de Teodócio³⁷⁵. Os *Hexapla*, consistem em vinte e cinco anos de trabalho árduo e rigoroso do nosso autor, iniciado em Alexandria e finalizado em Cesareia. Eusébio cita esse empreendimento de Orígenes:

Tão importante era para Orígenes o estudo muito acurado da Palavra de Deus, que aprendeu também a língua hebraica e adquiriu a posse de originais das Escrituras conservados entre os judeus, em caracteres hebraicos. Pôs-se à procura de outros textos de tradutores das Escrituras Sagradas, além dos Setenta. Descobriu, em acréscimo às traduções geralmente conhecidas, as de Áquila, Símaco e Teodócio, algumas que trouxe à luz, extraindo-as de ignorados esconderijos, onde estavam há muito perdidas³⁷⁶.

Orígenes postula a seguinte afirmação: “a Palavra de Deus não é desordenada, nem prescreveu coisas impossíveis (em sentido moral individual)³⁷⁷”, que o leva a concluir que compreende-se melhor “que a divina Escritura não fale em vão e não empregue nenhuma palavra por acaso”³⁷⁸. É, portanto, possível que haja uma ligação de intertextualidade entre diversos livros da Bíblia, marcando a sua harmonia e oferecendo assim chaves interpretativas³⁷⁹. Se as diversas ocorrências de uma palavra ou expressões em toda a Escritura

³⁷⁴ Observa-se que a recensão crítica deste texto tem grande importância nos *Hexapla*. Por isso, nesta obra, não se trata apenas das cópias da Septuaginta, mas da recensão crítica de Orígenes, com os seus complementos conforme ao texto hebraico e às suas notas críticas. Trata-se, então, do texto grego da Septuaginta, fruto de uma recensão crítica a partir das outras versões veterotestamentárias dos *Hexapla*. Esta recensão eclética da Septuaginta de Orígenes teve uma significativa influência no texto do Antigo Testamento em diversos manuscritos importantes, como o Codex Sinaiticus. A obra original, que se acredita ter tido por volta de 6.000 páginas. Para maior aprofundamento cf. MUNNICH, O. Les Hexaples d’Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la Bible grecque, in *Origeniana VI* (1995) p. 177.

³⁷⁵ Cf. DORIVAL, G., *Esapla*, in CASTAGNO, A. M. (dir.), *DO*, p. 138. Esta enumeração tradicional, que seria mais próxima do que eram os *Hexapla* de Orígenes não faz a unanimidade entre os estudiosos. Quanto a saber se continha mesmo na primeira coluna o texto hebraico, Pierre Nautin nega a sua existência, apoiando-se sobre a sua interpretação do testemunho de Eusébio de Cesareia. Todavia, em *HCt II*, 4, por exemplo, o alexandrino refere-se à verdade do hebraico, o que confirma que teria necessariamente o texto hebraico. Ainda mais, na sua carta a Sexto Júlio Africano, ele revela que era importante conhecer o texto hebraico para poder dialogar/discutir com os judeus (cf. *Ep Afr.* 9). Temos também notícias da Vª versão encontrada na costa do Áccio e da VIª versão que terá sido encontrada num jarro perto de Jericó. Olivier Munnich num artigo com uma certa qualidade crítica chega à conclusão de que as recensões críticas feitas nos *Hexapla* não resultariam apenas de uma comparação da Septuaginta com as diversas versões gregas do Antigo Testamento, mas que se apoia fundamentalmente sobre o texto hebraico. A interpretação de Nautin, por sua vez, não considerou o fato de Eusébio falar anteriormente da aquisição de uma Bíblia hebraica por Orígenes cf. MUNNICH, O. *Ibidem*, pp. 171-179.

³⁷⁶ EUSÉBIO DE CESAREIA. *HE*. VI,16,1. Eusébio cita ainda a existência da obra *Tétrapla*, na qual o autor ignorou as duas versões do hebraico.

³⁷⁷ Cf. *HCt II*, 8.

³⁷⁸ Cf. *HCt I*, 8.

³⁷⁹ De acordo com Munnich, a exegese origeniana está cheia das citações bíblicas, fazendo com que a Escritura seja a primeira língua da exegese, a primeira fonte de inspiração do pregador, deixando o Logos re-inscrever na sua alma e na dos seus ouvintes a sua Palavra. in. Le rôle de la citation dans l’écriture d’Origène: étude des homélies sur Jérémie. *Origeniana X*, 2011, pp.520-536.

favorecem a sua interpretação pela filologia e facilitam assim a descoberta do seu sentido espiritual, sem passar necessariamente pelo uso da alegoria³⁸⁰, é também possível, que a mesma realidade possa receber nomes diferentes.

Para Orígenes, a Escritura, é a fonte de toda a ciência e chave interpretativa da própria vida³⁸¹, o discípulo Gregório, o Taumaturgo, em seu *Discurso de Agradecimento* fornece-nos alguns elementos da pedagogia de Orígenes, que era como a de um agricultor, segundo a comparação que faz o próprio Gregório. Depois de aprimorar a inteligência pelo treino dialético-crítico, revelando-lhe a inteligência divina na criação pela Física e abrindo a alma pela Moral, Orígenes reconhece na teologia a ciência máxima. Para o seu estudo, depois desta preparação da alma, ele convidava a estudar criticamente todos os filósofos, excluindo apenas os ateus, como preparação mais próxima à interpretação espiritual da Escritura, que é, em si, a fonte de todo o conhecimento³⁸².

A necessidade da Escritura, como mediação para o conhecimento dos mistérios divinos, e a profunda sede de quem livremente procura a Deus fazem com que, no texto bíblico, escrito totalmente num contexto da aliança, seja costume usar o imperativo em vez do optativo³⁸³. Em todos estes princípios sobressai a convicção de que as Escrituras contêm um sentido global, disperso em todas as partes tal como o πνεῦμα divino é disperso em todas as partes do universo e, por isso, a Bíblia é como que “um único livro” que oferece as suas chaves hermenêuticas, para quem a sabe ler com atenção³⁸⁴.

Para Orígenes, as Escrituras não consistiam apenas em um tratado sobre dogma ou moral, mas sim, como algo muito mais vivo e muito maior. Para ele, tanto o velho quanto o novo testamento são uma clara reflexão do mundo visível e invisível. Seu primeiro princípio é que as Sagradas Escrituras são a própria Palavra de Deus, não uma palavra morta, trancada no passado, mas uma palavra viva e dinâmica que, no passado, dirigiu um povo, mas que é dirigida

³⁸⁰ A palavra alegoria não é a mais antiga. A ideia que ela traduz exprime a origem pelos termos (suspeita, dúvida ou conjectura): trata-se do “sentido subjacente”, revelado pelo aprofundamento do texto. No sentido restrito, a noção deve ser distinguida de várias outras noções vizinhas: aquela de metáfora que designa propriamente uma transferência de sentido, e sobretudo aquela de símbolo que reenvia à noção de signo e que faz aparecer uma relação (natural e artificial) entre duas realidades distintas. O enigma não é senão um caso particular de alegoria: a alegoria é um enigma quando ela é um pouco obscura. Mas, em seu sentido mais geral, a palavra pode recobrir o conjunto de suas significações. Cf. FÉDOU, 1973, p. 120.

³⁸¹ Para o mestre alexandrino, o hermeneuta ao interpretar a Escritura é também interpretado por ela, pois a Escritura é como que o espelho da alma, aquele que permite um claro exame de consciência, possibilitando e animando o progresso espiritual da alma. Por isso, o próprio conhecimento de si, tão caro à Filosofia desde a maiêutica socrática é, segundo ele, mediado pelo *Logos* de Deus, o mesmo que nos fala na Escritura cf. GREGÓRIO TAUMATURGO, *Rem. Orig.* IV, 39. Paris: Cerf, 1969.

³⁸² *Idem.*, *Rem. Orig.* XIII, 24-XIV, 84.

³⁸³ Cf. *HCt* I, 3.

³⁸⁴ Cf. *Phil.* V, 5-6.

diretamente ao homem de hoje e que também falará sempre algo novo no futuro, a Escritura é viva e atemporal. Seu segundo princípio é que o Novo Testamento ilumina o Antigo Testamento que, por sua vez, não revelou toda a sua profundidade ao seu povo, mas ao ser atualizado pelo advento do Cristo dirá e concluirá a sua mensagem salvífica. Para Orígenes, é a alegoria que determina as relações entre os dois Testamentos.

A Escritura, nos seus dois Testamentos para o alexandrino “é revelação de Cristo”³⁸⁵: Cristo mesmo, enquanto *Logos* é Palavra de Deus, neste sentido, não é arbitrário afirmar que para Orígenes Cristo e a Escritura identificam-se: a Escritura é a perene encarnação do *Logos*”³⁸⁶. A Escritura, seguindo a pregação apostólica, deve ser lida integralmente: “Esse Deus justo e bom, Pai do Nosso Senhor Jesus Cristo, nos deu a Lei, os Profetas e os Evangelhos, ele que é o Deus tanto dos apóstolos como do Antigo e do Novo Testamento”³⁸⁷.

Para nosso autor não há dúvidas de que as “Sagradas letras”, foram compostas pelo Espírito Santo que, ao se comunicar, manteve algumas mensagens escondidas para a maioria³⁸⁸. Para ele, o que está escrito é, de fato, a forma externa de certos mistérios e a imagem das coisas divinas, mas é preciso interpretar os vários sentidos dessas palavras para melhor entendimento do que o Espírito quis, de fato, comunicar. Nesse ponto, a Igreja concorda que toda palavra foi inspirada pelo Espírito Santo, mas, é preciso realizar a interpretação correta do texto, para extrair o próprio sentido espiritual e, para isso, é o próprio Espírito Santo quem

³⁸⁵ A este respeito Henri Crouzel afirma: “Falando em termos precisos, o cristianismo não é uma religião do livro. O livro é secundário. A revelação é, antes de tudo, uma pessoa: Cristo. Segundo os escritos joaninos, ele é o Verbo, a Palavra de Deus. É Deus falando aos homens, Deus revelando-se. É a Palavra criadora por quem tudo foi criado, em quem está a Vida e a Luz. A Palavra que veio ensinar aos homens e com esse fim fez-se carne. É também a Palavra de Vida que os apóstolos viram com seus próprios olhos, ouviram com seus ouvidos, tocaram com suas mãos. A Palavra fez-se homem para apresentar sua mensagem numa pessoa humana, em atos e gestos humanos: com efeito, toda a vida do Verbo encarnado é Palavra”. Cf. CROUZEL, 1998. p. 101.

³⁸⁶ SIMONETTI, 2000, p. 424.

³⁸⁷ *Princ.* prefácio 4. Com essa afirmação, Orígenes tenciona refutar a concepção da *persona non grata* e enigmática de Marcião de Sínope, no Ponto (atual Turquia), de cuja comunidade cristã fazia parte, até ser expulso, segundo se diz, pelo seu próprio pai, bispo da cidade. Indo para Roma, ingressou ali em uma comunidade cristã, donde também foi expulso em 144. Fundou então sua própria igreja, que rapidamente se difundiu. Morreu por volta de 160. Como não temos muitos dos escritos de Marcião fica difícil a compreensão de suas ideias, tendo somente fontes indiretas, de combateram-no até o século V, a saber, Tertuliano, Irineu, Hipólito, Clemente, Orígenes, Efrém e Epifânio. Segundo uma publicação recente de GIANOTTO & NICOLOTTI (2009) esses padres ao criticarem Marcião não o fizeram em grego, à exceção de Clemente e Orígenes, de modo que, dada a natureza controversa é legítimo a suspeição colocada sobre eles, todavia, todos concordam em um ponto, teria manipulado e mutilado o Evangelho de Lucas, referente às antigas leis judaicas, com o objetivo de ofuscar o Deus da criação e destacar o Deus da redenção, procura anular qualquer referência do Antigo Testamento no Novo. Cf. GIANOTTO, C. & NICOLOTTI, A. *Il vangelo di Marcione*. Turim: Einaudi, 2019.

³⁸⁸ Acerca disso, Orígenes declara que. “[...] as Escrituras foram redigidas pelo Espírito Divino, e não têm apenas um sentido aparente, mas também um outro que está implícito e que a maior parte não percebe. O que está na letra é figura de certos mistérios, e imagem das realidades divinas. Nesse ponto, toda a Igreja é unânime: sem dúvida, toda Lei é espiritual, porém nem todos conhecem o que a Lei significa espiritualmente, mas só aqueles que recebem o dom da graça do Espírito Santo na palavra da sabedoria e do conhecimento (1Cor 12,8). Cf. *Princ.* Pref. §8.

concede a graça de interpretar a palavra com sabedoria e ciência. A interpretação da revelação de uma forma superior não pode ser alcançada de modo imediato e fácil; ela é atingida através de um processo gradual, em um movimento espiritual de purificação e ascensão, que não nega o corpo e os sentidos, no entanto, serve-se deles para superá-los.

A inspiração divina da Escritura confere-lhe uma dimensão mistérica. Por isso, Orígenes usa com frequência expressões como “debaixo de um véu”³⁸⁹, “mistérios inefáveis”³⁹⁰, “mistério oculto”³⁹¹, “sentido profundo”³⁹², “realidades inteligíveis”³⁹³, “realidades espirituais”³⁹⁴, etc. para nomear o caráter inspirado do texto bíblico. Orígenes postula que: “o tesouro dos significados divinos está contido dentro do vaso frágil da letra vulgar”³⁹⁵ ou seja, o texto tal como está dado é um revestimento, uma porta de acesso ao verdadeiro sentido da Escritura, inspirada por Deus.

A passagem da “letra” ao “espírito” da Escritura é geralmente apresentada na hermenêutica origeniana com a imagem simbólica das subidas³⁹⁶. Este processo implica a totalidade do cristão, que deve progressivamente educar a sua afetividade, o seu amor, para melhor descobrir e aderir a Cristo, de quem fala toda a Escritura. Mais do que um apelo a uma sublimação da afetividade e dos seus diversos sentidos, trata-se como no processo hermenêutico de assumi-la profundamente e trabalhar para a sua luminosa ascensão até se dar a união esponsal e mística com Cristo, expressão da maior e melhor configuração da pessoa com Cristo e os seus ensinamentos.

Para o mestre alexandrino, o texto bíblico estava impregnado de profundos mistérios³⁹⁷ em cada palavra, que deveriam ser extraídos através das alegorias, criando um verdadeiro dicionário de interpretações alegóricas, tais como: “cavalo” significando “voz”; “hoje” significando “o tempo presente”; “fermento” significando “ensino”; “nuvens” significando “santos”, dentre outros vastíssimos termos. Ele está convencido de que a inteligência presente nas Sagradas Letras é pura graça divina e é revelado aos homens pelo Espírito Santo.

³⁸⁹ Cf. *Princ.* IV,1,6.

³⁹⁰ *Ibidem.* IV,2,3.

³⁹¹ *Ibidem.* IV,3,9.

³⁹² *Ibidem.* IV,2,7.

³⁹³ *Ibidem.* IV,2,9.

³⁹⁴ *Ibidem.* IV,3,5.

³⁹⁵ *Ibidem.* IV,3,14. Paráfrase de Paulo em Rm 11,33.

³⁹⁶ *Ibidem.* II,11,6.

³⁹⁷ Henri De Lubac observa que “a Bíblia está repleta de mistérios: Orígenes o recorda ao longo de seus comentários e homilias. Na história sagrada tudo acontecia no *mistério*. Tudo o que foi escrito é mistério [...] O texto sagrado, portanto, deve ser escutado com a máxima atenção”. cf. LUBAC, 1971. p. 135.

Assim sendo, alegoricamente, o adamantino adverte que o Espírito Santo revela àqueles que marcou com o seu selo, aos seus participantes, o significado das parábolas e as palavras obscuras que ele possui, expressa através dos profetas. Ele torna-os assim reis e seus carismas são designados como tantos reinos, em que “reis são aqueles que subjugarão as paixões, ou aqueles que foram capazes de contemplar. Os carismas do Espírito Santo são chamados de reinos, e por meio deles reinam seus participantes”³⁹⁸. A presença do Espírito Santo em seu selo já nos coloca na posse incipiente do reino celestial, tendo em vista que o Santo Espírito constitui “o pagamento inicial de nossa herança” (cf. Ef. 1,14). “Assim como o pagamento inicial de nossa herança não está fora de nós - pois em cada um está o Espírito Santo da promessa, assim também esta herança não está fora do herdeiro, mas em sua inteligência (*nous*) e em sua alma”. Da mesma forma, como já mencionado no capítulo anterior, o *voûç*; ponto extremo da alma, é o lugar da imagem, prelúdio da semelhança divina, que será nossa herança por toda a eternidade.

A tradição hermenêutica bíblica dos Padres da Igreja, e Orígenes não é exceção, é marcadamente cristológica. Com isso, exprime-se que a Lei e os Profetas; símbolos do Antigo Testamento são iluminados pelo *λόγος* do Pai, que habitou na humanidade: “E a luz que se contém na Lei de Moisés, antes escondida debaixo de um véu, brilhou com a vinda de Jesus, que afastou o véu e deu a conhecer pouco a pouco os bens cuja sombra possuía”³⁹⁹. Assim, os dois testamentos estão centrados em Cristo mediante a leitura tipológica⁴⁰⁰ veterotestamentária, identificando assim o conteúdo espiritual com o conteúdo cristológico, dado que em Deus há um único *λόγος*⁴⁰¹ como vimos anteriormente; a prática da alegoria, que nunca significa negação da letra, mas sim o seu desvelamento ao homem todo.

4.4.1 O sentido das Escrituras: os três níveis de interpretação da Escritura à luz da antropologia.

³⁹⁸ *Fragm. in Eph.*, VIII sur *Eph.*, 1, 14

³⁹⁹ Cf. *Princ.* IV,1,7.

⁴⁰⁰ A tipologia (do grego *τύπος* = imagem, figura) é um recurso hermenêutico que estabelece a correspondência entre pessoas, acontecimentos e instituições, por ver entre elas um estreito liame. Assim, o elemento anterior da correspondência vem considerado como *typus* do posterior, chamado *antitypus*, enquanto este torna manifesto e dá o pleno significado ao *typus*. Assim, p.ex., é muito frequente na literatura patrística tipologias como: arca → Igreja; Moisés → Cristo; Eva → Maria; passagem do Mar Vermelho → Batismo, etc. Isto é matéria de Exegese Patrística.

⁴⁰¹ Cf. *Princ.* IV,1,6.

No quarto e último livro do *De Principiis* se resumem os ensinamentos fundamentais sobre a Escritura como fonte de fé e inspiração e, por fim, elenca seus três sentidos, a saber, literal, moral e espiritual, apresentando assim, o método de interpretação alegórico, levando em consideração a intenção dos autores sagrados na construção dos textos. Ao analisar os comentários bíblicos realizados por Orígenes, é possível perceber um prestimoso esforço em dar uma exegese “científica” ao texto, já que há neles uma mistura única de notas filológicas, textuais, históricas e etimológicas com observações em caráter teológico e filosófico.

Deste modo é possível perceber claramente o seu método hermenêutico, isto é, a análise tripartite do texto bíblico: em primeiro lugar, a análise do sentido histórico, que se prende ao significado e a intenção que o autor quis dar ao texto, à época, à geografia e à cultura em que ele foi escrito. Em seguida, o segundo sentido; o moral, o qual abstrai do texto antigo o sentido para a vida moral e existencial, ou seja, o que o texto diz para o leitor em seu tempo presente. Por fim, o sentido espiritual, que apresenta um modo pelo qual a mensagem pode ser aplicada no futuro, o texto como escritura viva que sempre diz algo para algum leitor no futuro, seja para orientar sua conduta ou profecia do cumprimento da vontade de Deus.

O primeiro nível de interpretação da Escritura é histórico⁴⁰² e consiste no método literal. O sentido literal é existente na maior parte da Escritura⁴⁰³, além de possuir uma grande importância na hermenêutica do adamantino. Como já mencionado, ciente de que toda a Escritura tem um sentido espiritual, mas que nem sempre tem um sentido literal⁴⁰⁴, nosso autor sabe a importância de investigar profundamente o sentido literal, que é, por assim dizer, a base sólida que permite o progresso para o sentido espiritual. Por isso, vê-se usar de toda a sua arte para estabelecer uma letra ou texto seguro e expor explicitamente o sentido literal, usando dos recursos científicos do seu tempo, além de sua formação filológica⁴⁰⁵. Ainda que não exigia-se um progresso a um nível mais edificante da escritura, há alguns casos em que o sentido literal da palavra basta, como é o exemplo da máxima: “Não matarás!”.

Faz-se mister salientar que a importância do sentido literal, na concepção de Orígenes, não consiste em um fim em si mesmo, mas, é a base fundamental que permite ao cristão chegar ao sentido espiritual, que seria, a seu ver, “o mais digno de Deus”⁴⁰⁶, tendo em vista que, às

⁴⁰² Também chamado de somático, corpóreo ou carnal.

⁴⁰³ *Princ.* IV,3,4.

⁴⁰⁴ *Princ.* IV,3,5.

⁴⁰⁵ Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 11, onde ele fez recurso à ciência natural do seu tempo para apontar o vigor que está na base do nome gazela ou corça.

⁴⁰⁶ *Princ.* IV,3, 1-4. Aqui Orígenes faz várias citações de incoerências nos dois testamentos, cito alguns exemplos, “Quem é que, sendo sensato, é capaz de pensar que houve um primeiro, e um segundo e um terceiro dias, e uma manhã, quando ainda não havia nem sol, nem lua nem estrelas?” ou ainda “a passagem de Caim fugindo diante

vezes, a literalidade pode ser incoerente. Todavia, nosso autor admite que em alguns casos, contribui por si só para uma boa orientação moral da vida dos cristãos “simples”, oferecendo-lhe modelos e leis. Assim, não há uma completa desqualificação do sentido literal e histórico: pelo contrário, o próprio nos diz que não se deve desmerecê-los:

Dissemos tudo isso para mostrar que a finalidade fixada pelo poder divino que nos deu as santas Escrituras não é compreender somente o que a letra apresenta, pois, às vezes o que é tomado à letra não é verdade, e chega a ser incoerente e impossível; mas que certas coisas foram entretecidas na trama da história que aconteceu e da legislação que é útil em sentido literal. Porém, ninguém suspeite, generalizando, que dizemos que nada é história porque alguns acontecimentos não aconteceram, e que nenhuma legislação é para cumprir à letra só porque algumas determinações não são razoáveis, e são impossíveis. Pelo contrário: é preciso dizer que a verdade histórica de alguns fatos é clara⁴⁰⁷.

No entanto, para o cristão em via de progresso, o alexandrino postula que não deve basear-se apenas na letra, uma vez que as realidades espirituais transcendem as letras e não estão circunscritas apenas no universo da linguagem. A inteligência espiritual se sobrepõe à sintaxe, como o próprio autor nos sugere:

há realidades cujo significado não pode ser adequadamente explicado por nenhuma exposição da língua humana, mas que são afirmadas mais por um ato de simples inteligência do que pelas qualidades das palavras. Deve-se conservar essa regra para a compreensão das divinas Escrituras, ou seja, avaliar o que é dito não pela baixa qualidade das expressões, mas pela divindade do espírito santo que lhe inspirou a redação⁴⁰⁸.

O segundo método equivale à interpretação moral⁴⁰⁹ e possui o método alegórico. Aqui, ao falarmos de método alegórico, não nos referimos imediatamente àquele que derivaria da prática alegórica, mas aos sentidos que estão escondidos sob o véu da letra, aqueles dados pelo Espírito Santo, o que para nosso autor consiste no verdadeiro autor da Escritura. O sentido alegórico, na perspectiva origeniana, está profundamente marcado pela leitura cristológica, propriamente tipológica da Escritura, conforme já dissemos. A prática alegórica de nosso autor

de Deus levará aquele que faça uma reflexão sobre isso a se perguntar o que é a face de Deus e o que é fugir diante dela. Que podemos acrescentar a tudo isso? Aqueles que não têm uma inteligência completamente obtusa podem recolher muitas coisas semelhantes, que são representadas como se se tivessem passado, quando afinal não aconteceram desse modo. Mas também os Evangelhos estão cheios de expressões desse tipo: o diabo levou Jesus a uma montanha alta para lhe mostrar lá de cima os reinos de todo o mundo e a sua glória”.

⁴⁰⁷ *Princ.* IV,4,4.

⁴⁰⁸ *Princ.* IV,3,15.

⁴⁰⁹ Pode aparecer também como sentido tropológico ou psíquico.

está motivada, tanto pela convicção da existência de um sentido profundo sob o véu da letra, quanto pela convicção de que a Escritura tem sempre uma eficácia soteriológica para o leitor contemporâneo.

A interpretação moral da Escritura está relacionada à vida virtuosa que o cristão é convidado a viver neste mundo. A Escritura, no itinerário espiritual, tem uma função terapêutica, destinada à salvação dos homens. A Palavra de Deus “é como um médico que utiliza os meios terapêuticos os mais variados, mas, sempre adequado aos enfermos. Esta variedade de tratamento é possível porque a Palavra de Deus possui todas as virtudes terapêuticas”⁴¹⁰. Nesta etapa do progresso espiritual, o exercício do conhecimento de si, referido neste trabalho, é fundamental, pois o leitor coloca suas afeições e desejos em confronto com a Palavra de Deus⁴¹¹.

Por fim, o sentido espiritual⁴¹² da Escritura reclama-se pela própria natureza do Deus trinitário que é espírito. Feita para nos revelar os mistérios de Deus e contribuir para a nossa salvação, a Escritura cumpre esta sua finalidade no seu verdadeiro sentido que é, por excelência, espiritual. Na leitura de Orígenes, levando-se em consideração que o Filho é quem nos revelou plenamente o Pai, sob a ação do Espírito Santo, o sentido espiritual é geralmente aquele que nos revela os mistérios de Cristo, segundo a “dialética” entre a sua humanidade e a sua divindade. Por isso, Orígenes adverte que, faz-se mister ter o voûç, a “mente” de Cristo.

Considerando o Cristo como a chave de leitura de toda a Escritura, o sentido espiritual descobre-se quer horizontalmente, pela tradicional leitura tipológica da Escritura, quer verticalmente, considerando as realidades terrestres presentes no texto sagrado como imagens e símbolos das realidades celestes. Esta dinâmica progressiva no seio do próprio sentido espiritual traduz bem a distinção que ele estabelece entre o Evangelho temporal e o Evangelho eterno⁴¹³. Porém, a apreensão das realidades místicas é inesgotável, permanecendo sempre algo que escapa ao contemplante, à semelhança da amorosa dos amantes do *Cântico dos Cânticos*.

Cumpramos reforçar que o sentido alegórico está na leitura moral e espiritual. Muitas vezes, porém, entre este sentido moral e o espiritual, que o segue, não há, teoricamente, uma homogeneidade. No sentido espiritual, o sentido moral já não diz respeito à alma em si, com

⁴¹⁰ Cf. FERNÁNDEZ, 1999. p. 272.

⁴¹¹ Para maior aprofundamento, recomendamos a leitura do *Comentário ao Cântico dos Cânticos* II, 5,1-40.

⁴¹² Também pode ser referido como místico ou pneumático.

⁴¹³ Cf. *Clo* I, §39-40: se o Evangelho temporal nos permite contemplar os mistérios de Cristo mediante um espelho, o Evangelho eterno ou espiritual mostra claramente, aos que compreendem “face a face”, os mistérios do Filho de Deus.

os seus vícios e virtudes, segundo uma descrição psicológica, convidando-a a uma simples ética, mas situa-a na História da Salvação: trata-se agora da alma que já está marcada pelos mistérios cristãos, incorporada em Cristo. A sua vida moral é, neste sentido, sinal da sua fidelidade à configuração mística com Cristo, de tal maneira que a sua “beleza” deriva agora do seu conhecimento de Cristo e da sua penitência⁴¹⁴. Por isso, a dimensão parenética que anima organicamente esta segunda sequência, mais usada nas suas *Homilias*, convida o cristão a viver no mundo segundo o Espírito de Cristo.

Orígenes, ao inaugurar o método de análise alegórico, tinha o grande objetivo de ir além das coisas escritas, assim, ele presumiu que as Sagradas Escrituras sempre tinham um significado moral ou espiritual, mas não necessariamente o literal. Ele se valia muito da Filosofia antiga grega para interpretar as sagradas letras, pois era a sua base para hermenêutica e a reflexão racional, práticas importantes para extrair reflexões morais e espirituais dos textos. Segundo Orígenes:

O método que se nos mostra impor-se no estudo das Escrituras e da compreensão do seu sentido é este, que já está indicado nas próprias Escrituras. Nos Provérbios de Salomão, encontramos esta diretriz concernente às doutrinas das divinas Escrituras: “E tu inscreve estas coisas três vezes na consciência e no conhecimento, para que possas responder com palavras verdadeiras às perguntas que te fizerem” (Pr 22,20-21). É preciso, portanto, inscrever três vezes na própria alma os pensamentos das Escrituras santas: quem é mais simples a fim de que seja edificado pelo que é como que a carne da Escritura – assim chamamos o sentido imediato; o que ascendeu um pouco que o seja pelo que é como que a alma; mas o perfeito, o seja pela lei espiritual, que contém uma sombra dos bens que hão de vir⁴¹⁵

Todavia, observa-se em alguns de seus escritos que nem sempre Orígenes seguia essa tripartição, já que se preocupava muito mais com o sentido alegórico. Se ele interpretou um milagre relatado no Novo Testamento, por exemplo, primeiro fazia questão de ressaltar a efetiva existência literal daquele milagre para, somente depois, tirar do relato as possíveis alegorias. Por isso, deu tanta importância à tipologia do Antigo Testamento, fazendo do sacrifício de Isaac, por exemplo, um “tipo” ou “figura” da paixão de Cristo, bem como da circuncisão como um tipo de batismo, e outras alegorias. A respeito da tipologia origeniana, Hubertus Drobner afirma:

⁴¹⁴ Cf. *HCl* I, 6 : referindo-se à origem da beleza da Esposa (alma) que é “negra e formosa”, Orígenes afirma: “ela fez penitência dos seus pecados e a sua profunda conversão deu-lhe a beleza e por isso é que ela é chamada de formosa”.

⁴¹⁵ *Princ.* IV,2,4.

[...] como, em virtude da inspiração verbal pelo Espírito Santo, toda palavra do texto bíblico deve ter um sentido digno e adequado a Deus, este deve ser buscado nos planos mais elevados. O sentido moral tira da Bíblia, além dos mandamentos, as prescrições nela contida, as orientações de ação para a vida cristã, como é esperado pela comunidade sobretudo na pregação. O sentido místico, enfim, cumpre três funções: abre o Antigo Testamento como profecia para Cristo; interpreta as declarações de fé da salvação e explica a esperança escatológica⁴¹⁶.

Além disso, o método tríplice de leitura da Escritura comporta na teologia origeniana uma dimensão antropológica, dada pela seguinte passagem paulina: “[...] que Deus vos santifique o espírito, a alma, o corpo. Que ele vos santifique todo inteiro e que todo o vosso ser, – o espírito, a alma, o corpo – seja guardado sem mácula para a parusia de nosso Senhor Jesus Cristo”⁴¹⁷ (1Ts 5,23). A partir desse texto Orígenes afirma: “Assim como o homem é composto de corpo, de alma e de espírito, assim é a Escritura que, na sua Providência, Deus deu para a salvação dos homens”⁴¹⁸. É notório a estreita relação que une escritura, antropologia e espiritualidade em suas obras, aspirando ao progresso do homem, enquanto via de retorno para Deus.

Uma vez que a Escritura é útil para a edificação e salvação do homem, conclui-se que ela deve edificar o homem todo na sua tríplice dimensão: corpo, alma e espírito. Por conseguinte, o sentido literal, histórico ou corporal constitui o “corpo” do texto enquanto o sentido escondido pode aplicar-se quer à alma, dando assim o sentido moral, quer ao espírito, constituindo o sentido espiritual. A estrutura tríplice substitui, então, a ideia fundamental de uma dupla lisibilidade dos textos, pois, segundo o mestre alexandrino, Deus quis que a Escritura fosse constituída à imagem do homem, seu destinatário⁴¹⁹. Este argumento antropológico, afirma a pedagogia divina de salvar os três tipos de homem: os “simples”, os “proficientes” e os “perfeitos”.

O discurso da filosofia cristã é formado a partir da leitura e da exegese dos textos da Escritura. Orígenes apresenta aos discípulos uma leitura progressiva de alguns textos atribuídos a Salomão: Provérbios, Eclesiastes e Cântico dos Cânticos. O livro dos Provérbios corresponde à vida moral (ética); o livro do Eclesiastes corresponde à física, ou, consideração do mundo sensível; e, finalmente, o Cântico dos Cânticos corresponde à teologia, contemplação.

⁴¹⁶ DROBNER, 2003, p. 150.

⁴¹⁷ Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὀλοτελεῖς, καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖη (1Ts 5,23).

⁴¹⁸ *Princ.* IV,1,4.

⁴¹⁹ *Ibidem.* IV,2,4.

A analogia que existe entre o triplo sentido da Escritura e a antropologia tricotômica de Orígenes testemunha o próprio caminho que Deus faz com o homem, convidando-o às realidades celestes para as quais predispõem o seu desejo natural. Ora, se o movimento é conatural a qualquer ser anímico, o desejo natural, comum a todos os homens pela sua natureza de criatura, que provoca este movimento, vai de encontro ao livre arbítrio, que reside na alma, para definir a personalidade individual⁴²⁰.

De modo que podemos concluir que a antropologia espiritual de Orígenes que, tal como a sua hermenêutica, é dinâmica e tendencial em um contexto de combate espiritual, descobre assim no desejo natural ou “amor à verdade”, em nós posto por Deus⁴²¹, um dos seus motores, que há de orientar o homem por meio Cristo até seu fim último: a visão batífica. Em outras palavras, sua hermenêutica consiste também em um exercício espiritual à procura de Deus.

4.4.2 A relação entre a escritura, λόγος e ἔρωσ

A inquietação transcendental a que o homem está sujeito é uma procura e o objetivo desta procura é o encontro com Deus, tal qual a esposa do *Cântico* que procura seu amado pela noite⁴²². Este encontro/relação que se dá tanto a nível eclesial quanto a nível pessoal, consiste em uma harmonia entre o coletivo e o individual e não em algo mecânico e uniforme. Esta relação diversificada de Deus com a humanidade, é expressa sobretudo na Encarnação do λόγος, que constitui a imagem perfeita da sua plena união, e que é possível através da capacidade ontológica do homem ser afetado e relacionar-se com os seus semelhantes, mas, sobretudo, com seu Deus. É essa permanência divina no coração de cada indivíduo que motiva e que alimenta o progresso espiritual, sendo o amor o terreno por excelência dessa relação.

Orígenes reconhece que na Escritura o vocábulo ἔρωσ⁴²³ não era usual comumente, sendo substituído pelo termo ἀγάπη, que denota, por assim dizer, uma forma de amor mais afetiva e terna, sem conotação sexual. O amor, tanto na dimensão de ἀγάπη quanto de ἔρωσ, é dom de Deus e para ele deve tender. De modo que para nosso autor, a interpretação da Escritura, deve ser mediada por um movimento afetivo, que se torna procura de uma presença que, uma vez encontrada, deixa a alma do indivíduo “ferida de caridade”, mediante a “beleza”

⁴²⁰ *CCt.* II, 11,1.

⁴²¹ *Ibidem.* II, 11,4.

⁴²² *Cf. Ct.* 3,1-5.

⁴²³ A noção de *eros* na categoria filosófica em Alexandria, já não era tanto vinculada ao Cupido, mas já havia sido modificada por Platão que, no *Banquete*, considerou o filósofo, o amante da sabedoria, alguém habitado pelo desejo da sabedoria.

e a “graça do Verbo de Deus”, possibilitando, assim, a ascensão a um progresso, que se dá através dos três sentidos da Escritura e no exercício espiritual.

Tu então, que és espiritual (1 Cor 3,1), ouve espiritualmente ser cantadas estas palavras de amor e aprende a levar para as coisas melhores o movimento da tua alma, tal como o ardor do teu amor natural, segundo a seguinte palavra: ama-a (a sabedoria) e ela guardar-te-á; rodeia-a e ela exaltar-te-á (Pr 4, 6)⁴²⁴.

Assim, partindo dos sentidos corporais é possível adquirir e cultivar progressivamente os sentidos espirituais, porque o seguimento amoroso de Cristo oferece um conhecimento que é adesão progressiva até à união com ele, cume do conhecimento⁴²⁵. Esta revelação é, porém, um dado escondido sob o véu quer da “letra” quer da “carne”, a fim de progredirmos na sua descoberta e sermos dignos de acolher o seu sentido espiritual⁴²⁶. A finalidade de toda a nossa relação com a Escritura é a abertura individual ao amor de Deus e à sua ação transformadora, é abrir-se ao amor.

Para Orígenes, o amor consiste em um dos movimentos da alma, que se utiliza bem para amar corretamente, amando a sabedoria e a verdade; todavia, quando o amor se precipita no mal, de fato, é a carne e o sangue que se ama⁴²⁷. Recebendo do Pai a existência, do Filho a razoabilidade e do Espírito Santo a santidade, o homem, movido pelo desejo natural e pelo seu livre arbítrio, é capaz da virtude ou do vício, como vimos anteriormente, sob a ação da graça divina e da liberdade individual, o homem deve optar por se configurar cada vez mais com Cristo, atualizando a imagem e a semelhança. Orígenes adverte-nos de que não devemos nos unir firmemente a nada, porque a nossa única preocupação deve ser amar a Deus.

O amor deve ser voltado inteiramente para Deus, o qual deve ser amado de todo o coração, de toda a alma e com todas as forças⁴²⁸. O amor a Deus, que se traduz de uma forma diferente do amor às criaturas, não tem medida: “(...) amar a Deus não tem modo nem medida, a não ser esta: que lhe entregues tudo o que tens, pois em Jesus Cristo Deus deve ser amado de todo o coração, com toda a alma, e com todas as forças” (Mt 22,39) e aqui não há nenhuma

⁴²⁴ Cf. *HCt* II, 2.

⁴²⁵ CROUZEL, 1961 p.518.

⁴²⁶ Cf. ORÍGENES, *HLv* I, 1: estabelece-se aqui uma analogia entre estas duas manifestações do *Logos*, mostrando que se Cristo, na sua corporeidade se deu a conhecer a todos, só alguns conheceram a sua divindade. Isto não tem nada a ver com um certo esoterismo, mas com a necessidade do progresso espiritual na descoberta dos mistérios divinos já escondidos na Escritura.

⁴²⁷ Cf. *HCt* II, 1.

⁴²⁸ cf. Mt 22,39.

medida. Nosso autor reconhece que “só o amor nos configura a Deus⁴²⁹. Nesse sentido, Orígenes usa com frequência a afirmação de São João: “Deus é amor”⁴³⁰ (1Jo 4,8). E avança:

Amemo-nos uns aos outros porque o amor vem de Deus (1Jo 4,7), diz ele; e logo Deus é amor (1Jo 4,8). Nisso ele mostra como Deus é amor, e também que quem vem de Deus é amor. Ora, quem vem de Deus senão aquele que diz: Eu saí de Deus e vim a este mundo? (Jo16, 28). Porque se Deus Pai é amor e o Filho é amor, e, amor e amor em nada diferem entre si, conseqüentemente o Pai e o Filho são um e em nada diferem. Por isso é correto dizer que Cristo é Amor, tal como se diz que é Sabedoria, Poder, Justiça, Palavra e Verdade (cf. 1Cor 1, 24.30), e também diz a Escritura que, se o amor permanece em nós, Deus permanece em nós (cf. 1Jo 4, 12), ora, Deus, isto é, o Pai e o Filho, vêm até àquele que é perfeito no amor (1Jo 4,18), conforme a palavra do Senhor e Salvador, quando diz: Eu e meu Pai viremos até ele e nele faremos nossa morada’ (Jo 14, 23)⁴³¹.

Deus que é amor não ama nada de terreno, material e corruptível. Ele é a fonte da incorruptibilidade e da imortalidade, por isso, seu amor jamais se corrompe ou se extingue. O amor sustenta assim a possibilidade humana de progredir nos diversos sentidos da Escritura, e *conhecer* melhor o *Cristo-Logos*, conhecimento este que não se limita ao campo intelectual ou doutrinal, mas que no entender de Orígenes, deve traduzir-se na vida, no dia-a-dia, através das boas obras, até à possibilidade de uma união mística da alma humana com Deus⁴³².

O amor é como se fosse a chave que permite perceber a objetividade dos três sentidos da Escritura, vistos também como três modos diferentes do homem ser tocado e transformado pela mesma Escritura. A dimensão cognitiva, que marca este processo hermenêutico ascensional, é, portanto, indissociável da afetividade que informa as próprias estruturas da inteligência, como fonte de conhecimento e exercícios cognitivos originais: o conhecimento de Deus nunca se dissocia do amor a Deus, tornado visível na vida quotidiana. E essa relação era muito importante na antiguidade, sobretudo na epistemologia, uma vez que o conhecimento estava no afeto e no amor, o órgão do conhecimento era o coração⁴³³, e que chegou na língua portuguesa uma máxima conhecida por todos: *saber de cor*, ou seja, saber de coração.

A afetividade, que possibilita e interfere em todos os movimentos da alma, pode acelerar, perturbar, abrandar ou impedir a passagem de um sentido da Escritura a outro e, por analogia, o próprio itinerário espiritual ascensional para Deus. Conduzido pelo espírito, a

⁴²⁹ ἡ γὰρ ἀγάπη κολλᾷ ἡμᾶς τῷ θεῷ. O amor nos une fortemente a Deus. Cf. *HJr.* V, 2.

⁴³⁰ cf. 1Jo 4,8: ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν.

⁴³¹ *CCt. prol.* II, 48.

⁴³² Nosso autor fala em matrimônio no *Comentário ao Cântico dos Cânticos*.

⁴³³ No livro de Provérbios se diz “A sabedoria habitará em teu coração” (2,10).

inteligência ou o coração, como órgão da vida moral e virtuosa, do conhecimento de Deus, da atividade contemplativa e mística, torna-se o suporte dos sentidos espirituais.

Orígenes não hesita em falar da *passio caritatis* com a qual o Pai e Deus do universo manifesta a sua misericórdia. Cristo demonstrou, por meio do anonadamento supremo, ser a imagem da bondade de Deus.

O Esposo revela-se, portanto, pelas redes; Jesus fez um caminho para ti; desceu à terra, submeteu-se às redes do mundo; vendo um grande rebanho de homens embaraçados pelas redes e vendo que estas não podem ser rasgadas por nenhum outro, a não ser por ele, veio para junto das redes, assumindo um corpo humano, que foi retido pelos laços das forças inimigas. Ele quebrou estes laços para ti e dirás: eis que ele está atrás da nossa parede, olhando pelas janelas, revelando-se pelas redes⁴³⁴.

Estas duas dimensões centrais da Encarnação são expressões do amor do Cristo, aqui tipificado na figura do Esposo pela sua Esposa. Este amor já manifestado na pré-existência atinge assim, pela participação do λόγος à condição corpórea da humanidade (Hb 2, 14) e mais tarde pelo seu sacrifício pascal (Gl 2, 20) a sua máxima expressão. Para Orígenes, o mistério da Encarnação é fundamentalmente o da *kenose* e da “acomodação do Verbo”, em outros termos, Deus, na sua transcendência, não fica insensível ao homem, como bem no-lo mostra a *kenose*, mas também do próprio Espírito Santo, na sua missão reveladora e santificadora. A descida de Deus à existência humana parece, num primeiro momento, corresponder, tão somente a inabitação do Verbo na alma humana.

A afirmação do mestre alexandrino acerca da passibilidade de Deus, constitui um problema de relevância filosófica e religiosa do seu tempo, como pudemos abordar no tópico 2.2.1. Orígenes herda o problema desde Inácio de Antioquia (50-108) que escreveu que o λόγος impassível, por nossa causa, fez-se passível. Ao terminar sua missão, depois de haver padecido, o λόγος retornou ao Pai e reassumiu a impassibilidade divina.

Orígenes tem certo cuidado ao tratar do tema da passibilidade divina. Com efeito, para o mestre alexandrino Deus é um ser incorpóreo, onipotente e invisível e que se ocupa dos seres mortais por meio de sua providência⁴³⁵. O mestre alexandrino transforma o sentido do amor, diferente das filosofias platônico-aristotélicas, o Deus da escritura não é o objeto do amor, ele é o sujeito do amor. E vai além, Deus ama a humanidade e todos os seres que criou. A intriga do pensamento é a possibilidade de um Deus voltar-se à sua criação, um Deus amar não

⁴³⁴ Cf. *HCt* II, 12.

⁴³⁵ *HGn.* III, 1.

somente a si mesmo, mas amar o universo e sujeitar-se à paixão pela criatura, a ponto de possibilitar o retorno da criatura a si ⁴³⁶.

Desta feita, o que Orígenes tenciona com tudo isso é chegar na *φιλανθρωπία* de Deus para com os homens. Deus faz história com seu povo eleito e sua filantropia para nosso autor, é manifestada através de homens e mulheres confiados à missão de comunicar o *ἔρωσ* de Deus. Para ilustrar essa realidade de comunhão com Deus no amor, Orígenes utiliza a imagem do fogo⁴³⁷, pois a vida divina é análoga ao fogo que não se apaga. A intensidade da participação das criaturas na comunhão trinitária é cadenciada pela proximidade ou pelo distanciamento da vida divina.

O *λόγος* divino, movido pela compaixão e pela misericórdia, assume a condição humana para resgatar a humanidade. Orígenes adota as seguintes expressões para descrever esse movimento *kenótico*: *adventus corporalis*, *incarnatio* e *praesentia corporalis*. De modo que podemos concluir que o *λόγος* se faz presente desde o início da criação, através dos séculos, até o fim, quando Deus será tudo em todos, não à toa para nosso autor Deus é το 'Αλφα και το Ωμέγα., o Alfa e o Ômega. Assim, para concluir, Orígenes possui um otimismo imperturbável em sua antropologia e soteriologia, apesar do esfriamento do amor. A criatura, ainda que esteja em condição de pecado, não está impossibilitada de reacender seu amor a Deus.

⁴³⁶ Para a teogonia de Platão, Deus não tem relação direta com o universo. Já para Aristóteles o Deus move todas as coisas, enquanto as atrai por seu amor, ele não as ama, mas é amado por elas. O Deus aristotélico não ultrapassa o estatuto de objeto do amor, porque jamais ama qualquer coisa. Ao contrário, ama somente a si mesmo.

⁴³⁷ Não é estranho que nosso autor utiliza esta imagem, devemos recordar que as almas esfriaram na caridade, logo o amor é fogo, “Deus é um fogo devorador”. (cf. *Princ.* I,1,1)

5. CONCLUSÃO

Propusemos-nos, neste trabalho, a realizar uma reconstrução da antropologia de Orígenes. A antropologia origeniana é essencialmente baseada na tricotomia paulina – corpo, alma e espírito –, esse conjunto integra o caminho que parte da preexistência e culmina na beatitude escatológica. Cumpre ainda ressaltar que a antropologia tricotômica é verificada em todas as etapas da existência da humanidade. O corpo consiste na acidentalidade própria da criatura em oposição à substancialidade das Trindade, o corpo sensível torna visível a falta, cristaliza-a, sanciona-a, mas ao mesmo tempo é o meio para a cura do pecado. Orígenes define a alma como uma substância φανταστική e ορμητική; princípio das imaginações e das impulsões. É, pois, nesta substância intermediária que reside o livre arbítrio. O espírito é o elo entre divino e humano, que traz em si um aspecto negativo: opõe-se à matéria e um aspecto positivo: que é o sopro de vida. O espírito do homem é a fonte de bons pensamentos e o lugar da consciência que encoraja o bem, que comunica a vida plena e feliz da preexistência e que encoraja o abrir-se ao amor, possibilitando o movimento de retorno.

No início, Deus criou um número muito grande, mas finito de criaturas racionais: obra da bondade divina, eles são todos igualmente perfeitos e igualmente bons. Por um ato de esfriamento decaíram no amor e se diversificaram hierarquicamente em anjos, homens e demônios. Os resultados desta negligência, cuja raiz está na liberdade de vontade com que as

criaturas foram dotadas, estão na origem da criação do mundo senciente: são o início de uma história de queda e redenção, que vai além da individualidade da criatura, a ser representada em um plano também cósmico e universal, e que verá no final o retorno a Deus de tudo o que foi criado.

A própria criação do mundo material foi realizada de modo a combinar com a grande variedade de condição das criaturas caídas e a fim de facilitá-las a recuperação. A metafísica de Orígenes, possui um dinamismo único, que conscientemente funde essência e atividade para definir e ligar Deus e a criação, assim como ocorre na relação da Trindade. O ser do homem na criação não é, de imediato, o *pleno ser*, mas, aperfeiçoando-se na existência, o homem deve tornar-se digno da criação divina, crescendo progressivamente nele o desejo de atingir a beatitude para a qual foi criado. Se a queda e a produção do mal tiveram um efeito sobre um plano cosmogônico e antropogônico, a *restitutio* deve ter a mesma eficiência.

Desta feita, podemos concluir que, para nosso autor, o ser humano, desde a condição da preexistência, é uma criatura dinâmica, capaz de crescer ou não no amor e no conhecimento de Deus. Essa perspectiva da antropologia origeniana tem sua relevância e eco num ambiente, como o de sua época, na medida em que certa orientação de Marcião e de Valentino situavam o ser humano num determinismo sem saída. Essa dinamicidade da antropologia de Orígenes é evidenciada na imagem da ascensão, ou seja, um caminho que sai de Deus e tenciona o movimento de retorno a Ele.

Só o amor nos configura a Deus, de modo que é necessário ordenar o amor e essa aprendizagem é perene e não conhece término nesse mundo, pois aquele que ama entra no infinito dinamismo do amor de Deus, que contém em si o princípio e o fim.

6. REFERÊNCIAS

6.1 Fontes

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Exortação aos gregos*. São Paulo: Realizações Editora, 2013.

_____. *Le Protreptique*. Paris: Éditions du Cerf, 1976

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. (Col. Patrística n. 15) São Paulo: Paulus, 2000.

FÍLON DE ALEXANDRIA. *Tittu i trattati del Commentario Allegorico alla Bibbia*. Testo greco a fronte. Milano: Bompiani, 2015.

_____. *On the creation of the Cosmo according to Moses*. v I. Leiden: Brill, 2001.

GREGÓRIO TAUMATURGO. *Remerciement à Origène*. Paris: Éd. du Cerf, 1969 (SC 148).

HERMAS. *Le Pasteur*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1958.

ORÍGENES. *Tratado sobre os Princípios*. (Col. Patrística n. 30) São Paulo: Paulus, 2012.

_____. *Contra Celso*. (Col. Patrística n. 20) São Paulo: Paulus, 2000.

_____. *Homilias e Comentário ao Cântico dos Cânticos* (Col. Patrística n. 38) São Paulo: Paulus, 2019.

_____. *Homélies sur la Gènesse*. Paris: Éd. du Cerf, 1943 (SC 7).

_____. *Homélies sur L'Éxode*. Paris: Éd. du Cerf, 1985 (SC 321).

- _____. *Homélie sur les Nombres*. Paris: Éd. du Cerf, 1999(SC 442).
- _____. *Homélie sur le Cantique des Cantiques*. Paris: Éd. du Cerf, 1953.
- _____. *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. 2 vols. Paris: Éd. du Cerf, 1991 (SC 375).
- _____. *Commentaire sur Sainte Jean*. 3 vols. Paris: Éd. du Cerf, 1975 (SC 222).
- _____. *Homélie sur le Lévitique*, Paris: Éd. du Cerf, 1981 (SC 286)
- PLATÃO. *Timée Critias*. Paris: Flammarion, 2001.

6.2 Dicionários

- BARDY, G. “Origène” In: do *Dictionnaire de Theologie Catholique*. Tomo XI, parte 2. Paris: Letouzey et Ané, 1932.
- DICIONÁRIO DE MÍSTICA. São Paulo: Loyola, 2003.
- DICIONÁRIO PATRÍSTICO E DE ANTIGUIDADES CRISTÃS. São Paulo: Paulus, 2002.
- DICIONÁRIO DE LITERATURA PATRÍSTICA. São Paulo: Ed. Ave Maria, 2011.
- ORÍGENE DIZIONARIO: la cultura, il pensiero, le opere. Roma: Città Nuova Editrice, 2000.

6.3 Referências bibliográficas

- ALLENBACH, J. (org.), *Biblia Patristica: index des citations et allusions Bibliques dans la littérature Patristique*. Paris: C.N.R.S, 1975
- BRISSON, L. *Le Même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. 3 ed. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1994.
- CORNFORD, F. *Plato's cosmology. The timaeus of Plato*. Cambridge: Hachett Publishing Company. 1935.
- CROUZEL, H. *Origène*. Paris: Dessain et Tolra, 1985.
- _____. *Theologie de l'image de Dieu chez Origène*. Toulouse: Ed. Montaigne, 1956.
- _____. *Origène et la connaissance mystique*. Bruges/Paris: Desclée de Brouwer, 1961.
- _____. *Orígenes, un teólogo controvertido*. Madrid: BAC, 1998.
- _____. Origène et la structure du sacrement. *BLE* n. 63. Paris (1962) pp. 81-104.
- DANIÉLOU, J. *Origène*. Paris: La Table Ronde, 1948.
- DILLON, J. *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo*. (80 a.C. – 220 d.C). Milano: Vita e Pensiero. 2010.

- DROBNER, H. *Manual de Patrologia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- DUHOT, J-J. *Epicteto e a sabedoria estoica*. São Paulo: Loyola, 2006.
- DUPUIS, J. *L'esprit de l'homme*. Paris: Desclée de Bronwer, 1967.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *História das crenças e das ideias religiosas*. 3.v. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- FERNÁNDEZ, Samuel. *Cristo médico, según Orígenes: la actividad médica como metáfora de la acción divina*. Roma: Augustinianum, 1999.
- GIANOTTO, C. & NICOLOTTI, A. *Il vangelo di Marcione*. Turim: Einaudi, 2019.
- GILSON, É. *La Filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1976.
- HADOT, P. *Que es la Filosofía antigua*. Fondo de Cultura Económica: México, 1998.
- JAEGER, W. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. 5ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1991.
- LILLA, S. *Dionigi l'Areopagita e il platonismo Cristiano*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2005.
- LUBAC, H. *Storia e spirito: la comprensione della Scrittura secondo Origene*. Roma: Paoline, 1971.
- MAY, G. *Creatio ex nihilo. The doctrine of creation out of nothing in Early christian thought*. London: T&T Clark International. 2004.
- MC GINN, B. *As fundações da mística: das origens ao século V*. Tomo I. São Paulo: Paulus, 2012.
- MORESCHINI, C. *História da Filosofia Patrística*. São Paulo: Loyola, 2008.
- O'BRIEN, C. *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*. Cambridge: Cambridge University Press. 2015.
- ORBE, A. *La teologia dei secoli II e III. Il Confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*. v. I. Roma: Editrice Gregoriana. 1995.
- ORTENSIO DA SPINETOLI. *Matteo. Commento al Vangelo della Chiesa*. Assise: Cittadella Editrice, 1973
- PRAT, F. *Origène, le théologien et l'exégète*. Paris: Librairie Bloud, 1907.
- QUASTEN, J. *Patrologia: hasta el concilio de Nicea*. v.I. 3. ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1984.
- SNELL, B. *A Descoberta do Espírito*. Lisboa: Edições 70, 1992.

SIMONETTI, M. *Lettera e/o Allegoria*. Un contributo alla storia dell'exegesi patrística. Roma: Institutum Patristicum "Augustinianum", 1985.

_____. *Origene esegeta e la sua tradizione*. Brescia: Morcelliana, 2004.

VANNINI, M. *Introdução à mística*. São Paulo: Loyola, 2005.

VAZ, H. *Experiência mística e Filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.