

A NOÇÃO DE LIVRE-ARBÍTRIO EM ORÍGENES FRENTE À POLÊMICA ANTIGNÓSTICA NO CONTEXTO DOS SÉCULOS II-IV D.C.

THE FREE WILL NOTION IN ORIGEN REGARDING AN ANTIGNOSTIC CONTROVERSY IN THE CONTEXT OF II-IV CENTURIES AD

SIDNEI FRANCISCO DO NASCIMENTO*

Resumo: Orígenes assemelha mais a gnose intelectualizada, renomada entre as pessoas cultas, como fora o caso da metafísica de Valentino no século II d.C., do que a gnose do século III d.C., oriunda de um sincretismo religioso, misturado ao imaginário coletivo e aos anseios de salvação das camadas mais populares. Mas há uma diferença intransponível entre Orígenes e Valentino no que se refere à noção de livre-arbítrio. Para o primeiro, o livre-arbítrio é inseparável do agir moral, já para o segundo, as ações humanas estariam destinadas por natureza à salvação ou à perdição.

Palavras-chave: Livre-arbítrio; Helenismo; Gnosticismo; Cristianismo.

Abstract: Origen resembles more the intellectualized gnosis, renowned among educated people, as was the case of Valentino's metaphysics in the 2nd Century A.D., that the gnosis of 3rd Century A.D., arising from a religious syncretism, mixed with the collective imaginary and to the desire for salvation of the post popular strata. But there is an insurmountable difference between Origen and Valentino regarding the notion of free will. For the first one, free will is inseparable from the moral action, for the second, human actions would be destined by nature to salvation or to damnation.

Keywords: Free will; Hellenism; Gnosticism; Christianity.

INTRODUÇÃO

A noção de livre-arbítrio desenvolvida por Orígenes está associada à polêmica “antignóstica”. As doutrinas heréticas em seus mais diversos matices, apesar de suas peculiaridades e contextos diferentes, admitirão uma concepção de natureza que não será hegemônica entre os autores cristãos nos primeiros séculos de nossa era. O livre-arbítrio correlato à doutrina de

* Universidade Federal do Maranhão (UFMA). E-mail: sidneifn@bol.com.br

natureza concebida pelos cristãos, diferentemente dos filósofos gregos e das seitas gnósticas, incidirá em alguns pontos cruciais que auxiliarão no fortalecimento do dogma cristão, tais como a consubstancialidade das pessoas da Trindade; a tendência à religião monoteísta; a convicção de que o mundo criado por Deus não é completamente trevas, porque se traduz em sua própria imagem, e, por último, a compreensão de que o sucesso como resultado de nossas boas escolhas e deliberações não depende exclusivamente de Deus, mas de nossas ações, desde que sejam moralmente agradáveis ao Criador.

A condição existencial do homem diante de Deus se manifesta sempre quando o tema a ser tratado é o livre-arbítrio:

As disposições morais dos espíritos asseguram as condições puramente ontológicas. Toda religião, e a própria filosofia, deve aceitar, quando o Absoluto que ela reconhece não é a Natureza cega, mas o Ser espiritual e pessoal, um Pai. A revelação cristã o proclama com insistência. (NEMESHEG, 1960, p.135)

Devido à imensa obra de Orígenes, a pesquisa não se torna simples e nem fácil. É necessário ter muito espírito histórico e o conhecimento de sua época para não projetar sobre o autor os quadros de pensamento que lhe são posteriores e que não lhe pertencem. Para não ser anacrônica, a pesquisa considerará o processo de assimilação, síntese e transformação entre as filosofias de Platão, passando pela filosofia dos estoicos, pelo neoplatonismo, pelo médio platonismo e pelo gnosticismo clássico do século II d.C., em detrimento do gnosticismo mais popular do século III d.C., chegando às críticas de seus detratores posteriores. O alexandrino, com sua extrema erudição, foi um autor muito debatido e, por esse motivo, criou muitas inimizades e conseqüentemente muitas avaliações contraditórias sobre sua vida pessoal e seus escritos. Segundo Rufino, os que criticavam Orígenes estavam furiosos com o que ele ainda não havia revelado plenamente. No prefácio da obra de Orígenes, *Sobre os princípios*, Rufino acusa aqueles que o desqualificam como indignos: “Acontece que os homens preferem condenar, por temeridade e ignorância, o que consideram como difícil e obscuro, ao invés de compreender com diligência e aplicação.” (ORIGENE, 1968, p. 363)

As atitudes hostis que motivaram os debates em torno do livre-arbítrio e em geral a respeito das obras de Orígenes foram resultados da ignorância e das incertezas provenientes das transformações ocorridas nas estruturas sociais e mentais clássicas, nos primeiros séculos de nossa era. É importante destacar que as mudanças não ocorreram de maneira isolada, ou autóctone.

Para esboçar inicialmente um quadro introdutório desta época, com o intuito de contextualizar as discussões em torno do livre-arbítrio, pontuaremos de maneira sucinta, pelo menos nesse primeiro momento, alguns sistemas filosóficos que foram relevantes para a época e que, conjugados, nos auxiliarão a entender o quanto as reflexões de Orígenes foram praticamente incompreensíveis, ou se constituíam como motivo de discórdias e discussões acaloradas entre cristãos e pagãos.

A história de séculos do helenismo não poderia ser negligenciada quando pretendemos esboçar um cenário que envolve tanto a filosofia grega, quanto a formação do cristianismo.¹ É importante salientar que, quando citamos o cristianismo, não devemos considerá-lo, no início, como uma manifestação religiosa unitária, como se estivesse se desenvolvido de maneira linear, sem dissidências e rupturas, ou sem conflitos internos.

Em 187 Irineu colecionou vinte variedades de cristianismos; em 384 Epifânio contou oitenta. Por toda parte ideias estrangeiras estavam parasitando a fé cristã, e os cristãos se deixavam atrair pelas novas seitas. (DURANT, 1954, p. 300)

Portanto, verificamos que, se de um lado as pessoas das classes sociais mais elevadas e cultas priorizavam um cristianismo mais místico e especulativo, por outro lado, como resultado de um sincretismo religioso, misturado ao imaginário coletivo e aos anseios de salvação das camadas mais populares, se formava um “cristianismo menos intelectual, abstrato, teológico e mais fantasioso, oriundo do ecletismo característico do século III”. (FAYE, 1925, p. 490)

¹ Para a compreensão mais adequada referente ao conceito “helenismo”, Werner Jaeger em seu livro *Cristianismo primitivo y paideia griega* nos apresenta um verbete apropriado: “Helenismo, que é o substantivo derivado do verbo *helenizo*, ‘falar grego’, significava originalmente o uso correto da língua grega. Os primeiros em usar este conceito foram os mestres da retórica. Teofrasto, que, seguindo o seu mestre Aristóteles, fez da retórica parte de seu ensinamento no Liceu de Atenas, construiu sua teoria acerca do estilo perfeito sobre cinco partes que chamou as ‘virtudes (*aretai*) da dicção’. A primeira delas, e a fundamental, era o helenismo, quer dizer, um uso gramaticalmente correto do grego em uma linguagem livre de barbarismos e solecismos. Acerca do uso pós-clássico da palavra, uso que se desenvolveu em um mundo já cristianizado, veio a significar não só a cultura e língua dos gregos, senão também o culto e a religião dos ‘pagãos’, quer dizer, dos gregos antigos. Foi muito usada neste sentido pelos padres da Igreja gregos em suas polêmicas. A literatura erudita não distingue sempre com suficiente claridade entre esses diversos significados da palavra.” (JAEGER, W. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 13)

Apresentaremos a seguir uma série de questões procurando atender dois objetivos: em primeiro lugar, para demonstrar as implicações recíprocas entre filosofia, política e religião e, em segundo lugar, para que se compreendam, a partir desse cenário multifacetado, os rumos e os desdobramentos de uma discussão acirrada em torno do conceito de livre-arbítrio e o que o envolve no contexto da antiguidade tardia.

A POLÊMICA ANTIGNÓSTICA NO CONTEXTO DOS SÉCULOS II-IV D.C.

Qual foi a herança que os padres da Igreja receberam dos filósofos gregos, principalmente da filosofia de Platão? Quais foram as assimilações que esses autores fizeram da metafísica e da cosmologia grega quando eram influenciados pelos ventos que sopravam da Palestina, sobretudo a partir da contribuição dos judeus helenizados? No processo de cristianização, quero dizer, de expansão da religião cristã no âmbito da bacia do mar Mediterrâneo, qual teria sido a importância das mutações de ordem política, econômica e social junto à constituição de um discurso evangelizador que reunia as tradições romano-helenísticas fundamentais para a difusão da doutrina cristã em diferentes grupos sociais? (CRUZ, 1995, p. 321) Qual a relação de causa e efeito entre o sincretismo e ecletismo religioso e a crise do século III? Em que medida os escritos de Orígenes reagiram ao “gnosticismo trágico” oriundo de um contexto híbrido de incertezas e intolerâncias que constituíam e dominavam o pensamento do alexandrino? Nesse ambiente de incertezas, a Igreja Oficial de Roma, para se sobrepor à crise, fez com que a “regra da fé” se impusesse como “lei civil”? (CROUZEL, 1984, p. 225) Esse recrudescimento da Igreja objetivando sua hegemonia contribuirá para a formação do estigma de Orígenes como um autor herético?

Dividiremos estas questões em três segmentos: em primeiro lugar, as que dizem respeito aos predecessores de Orígenes e à influência que herdou da cultura grega em especial do platonismo, do estoicismo e do médio platonismo; depois, as que dizem respeito à crise do século III, conjugadas à difusão da doutrina cristã em diferentes grupos sociais e, por último, a respeito das desconfianças de seus sucessores geradas pelas acusações motivadas pela apropriação que autor teria feito da filosofia grega contra o cristianismo.

Platão, no período greco-romano, era considerado como o “divino Platão”, tal era o seu prestígio. A intuição mística, racional, contida em suas obras contribuía para legitimar a concepção de Deus e cumpria ao mesmo tempo um imenso trabalho de preparação para o Cristianismo. (NEMESHEG, 1960,

p. 24) Orígenes, místico e especulativo, desenvolveu um trabalho escritural, espiritual, teológico e metafísico. Tendendo para a elaboração das doutrinas cristãs, forneceu os elementos necessários para sua constituição.

A dimensão espiritual do alexandrino será a representação platônica de um universo em dois planos (CROUZEL, 1962, p. 215); e o médio platonismo como meio filosófico e cultural ao qual pertenceu foi determinante para sua formação teológica e conseqüentemente para a sua concepção de Deus. O encontro da Grécia com o Evangelho, através da aproximação e quase simbiose entre o deus grego e o Deus da tradição cristã, foi construído pelas filosofias dominantes dentro do império romano, entre os séculos II e III de nossa era, a saber, o estoicismo e ainda mais o médio platonismo. Diferentemente da mística platônica, o médio platonismo corroborará com a concepção de Deus como pai e não em sua solitude e impessoalidade separado dos infortúnios humanos. Se há uma relação do homem com Deus, não se verifica a mesma relação de Deus com o homem. (FESTUGIÈRE, 1932, p. 54)

Deorum trinas numcupat Plato species, quarum est prima unus et solus summus ille, ultramundanus, incorporeus, quem patrem et architectum hujus divini orbis superius ostendimus. (PLUTARCO, *De Iside*, 56,373 E.f., *apud* NEMESHEG, 1960, p. 17)²

Estamos falando da figura de Deus-Pai construída pela filosofia religiosa cristã muito semelhante à noção de Bem platônico. “Para se descobrir o rosto de Deus, a revelação cristã era necessária, e a teologia de Orígenes cumpriu esse papel.” (NEMESHEG, 1960, p. 25)

Se existem fronteiras intransponíveis entre a filosofia estoica e o cristianismo, separá-las seria um trabalho muito simples se não estivéssemos no contexto dos primeiros séculos de nossa era. Em geral, o que se verifica devido ao sincretismo característico da época é um estoicismo popular, de rua, reduzido a uma moral, um estoicismo não evoluído, mas decantado. Ao mesmo tempo que são diferentes e quase incompatíveis tais filosofias ou teologias, seria uma aventura arriscada estabelecer certezas e vínculos de paternidade entre elas. No entanto, o que narra a história da filosofia é que havia uma contaminação quase inconsciente, uma espécie de transfusão de imagens históricas presentes na consciência da época. Orígenes dialogava

² “Platão nomeia três espécies de Deuses, dos quais o primeiro é o princípio, superior e incorpóreo, além dos mundos, que faz e constrói o movimento circular divino que conhecemos como superior.” (Tradução nossa.)

com os filósofos do Pórtico, se apropriava de categorias próprias da filosofia estoica, no entanto, com originalidade revalorizava o monismo estoico quando admitia o *logos* de Deus como realidade invisível e incorpórea.

Orígenes procura demonstrar a ignorância de Celso referente à doutrina sobre o Espírito de Deus, quando recorre à filosofia do Pórtico para contradizê-lo e ao mesmo tempo se opor à concepção de deus estoico.

Os filósofos do Pórtico dizem que os princípios primeiros são corporais e, por este motivo, julgam tudo perecível; eles arriscariam mesmo tornar perecível o Deus supremo, se esta conclusão não lhes parecesse por mais absurda; se dermos crédito a eles neste ponto, até o *logos* de Deus descendo até os homens e às coisas mínimas nada mais é senão um espírito corpóreo. (...) Os filósofos do Pórtico têm, pois, toda liberdade de entregar tudo ao fogo abrasador! Sabemos que nenhuma realidade incorpórea está fadada ao fogo abrasador e que não podem se dissolver em fogo nem a alma do homem, nem a substância dos anjos, tronos, dominações, principados, potências. (ORÍGENES, 2004, p. 525)

Esse animismo universal presente na filosofia estoica também se verifica no cristianismo quando ambas concordam que Deus esteja presente em tudo, até mesmos nas coisas mais ínfimas: “Os estoicos sustentam que deus escorre na matéria como o mel nos favos”. (Tertullianus, *ad nat.*, II 4, *apud* ARNIN, V. H., 2014, p. 81) Em outro fragmento: “Não silenciarei os estoicos, segundo os quais o princípio divino se difunde na matéria, por toda a matéria, também aquela de natureza ínfima; e assim grosseiramente desonram a filosofia.” (Clemens Alex., *In Protrept.*, p. 58, *apud* ARNIN, 2014, p. 81) No campo da filosofia moral o platonismo, o estoicismo e o cristianismo se assemelham, quando concordam que o viver e o agir bem dependem da reta razão.

Victor Goldschmidt, em seu livro *Le système stoïcien et l'idée de temps*, nos diz que “os platônicos e os estoicos reconhecem que há uma realidade cósmica (ou transcendente) à qual pode e deve se ligar a existência humana”. (GOLDSCHMIDT, 1969, p. 172) No entanto, o autor nos adverte que, embora sejam semelhantes porque liberam a existência humana da empresa do vir a ser, contudo, suas intenções são muito diferentes. Para o platonismo a realidade divina é transcendente com relação ao universo visível, e a conduta contemplativa conduzirá a alma à imortalidade, enquanto que, para o estoicismo, essa realidade divina é real e total percebida em nós pela parte “hegemônica” e fora de nós como a representação do Destino que a cada instante está presente e que nos envolve, e caberá ao sábio estoico não

temer e nem se perturbar num mundo onde todo acontecimento chega a seu tempo e hora.

Os seguidores de Zenão ensinam que a alma é divisível em oito partes enquanto as suas faculdades são múltiplas; de fato no *hegemônico* estão presentes a representação, o consentimento, o impulso e o raciocínio. (NEMESIUS, *de nat. Hom.*, p. 96, *apud* ARNIN, 2014, p. 81)

No que diz respeito ao nosso tema, também incluiria nesta lista o cristianismo como uma realidade divina e transcendente que se liga à natureza individual. Mas se, por um lado, o deus dos estoicos é uma realidade divina, material e imanente, se a concepção de Deus platônica é uma realidade divina, incorpórea e impassível, o Deus do cristianismo é um ser pessoal, imaterial e transcendente. Se os gregos ofereceram a expressão filosófica para falar a respeito do livre-arbítrio, será por sua vez, por meio do método alegórico de Orígenes, que as Sagradas Escrituras oferecerão as bases para a sua compreensão.

Orígenes admitirá que, diferentemente dos “cães de caça” ou dos “cavalos de guerra”, os homens estão sujeitos a vivenciar impressões de vários gêneros que tocam a vista, o ouvido e os outros sentidos e nos impulsionam às ações boas ou malvadas. Ele imediatamente concluirá que vivenciar as representações externas não depende de nós; julgar se devemos ou não nos servir de um modo ou de outro de tais representações, isto sim, depende de nossa vontade racional, educada e não envolvida completamente por impulsos externos. O gênero humano é um ser racional capaz de discernimento. Orígenes insiste sobre um ponto fundamental referente à teoria da participação de Deus no entendimento humano, querendo dizer que o bem e o mal não são imanentes.

Nenhuma criatura é boa ou divina por natureza, mas somente por dom divino, por participação da bondade divina. Que esta criatura, a exemplo de Satã, se afirme independente e perfeita por ela própria, e assim imediatamente privada da presença divina, cometerá livremente o pecado do orgulho, o mais grave dos pecados, o pecado metafísico poderíamos dizer. Sabemos, contudo, que para o alexandrino este pecado não é irremediável. A pedagogia divina visa a reeducar o ser rebelde e lhe fazer redescobrir sua dependência ontológica frente a Deus. Notamos que a alma de Jesus não podia cometer o pecado metafísico pelo fato de sua união íntima com Deus. (ORIGÈNE, 1976, p. 263)

A física vem a ser metafísica, a filosofia, teologia, e a tendência mística se revelava em todos os lugares. (SPANNEUT, 1957, p. 41) Mas a respeito do que estamos falando exatamente? Do gnosticismo do século II, que pertencia às pessoas cultas, que se valiam de uma mística mais racional, intelectualista que se mantinha pelas suas características muito fidedignas às fontes, quero dizer, às filosofias da transcendência, ou do gnosticismo procedente dos meados do século III, oriundo de um período de crise, que seduzia as pessoas mais ignorantes que circulavam pelo submundo do paganismo vulgar, constituído de uma credulidade mórbida? Estamos falando de um gnosticismo clássico ou de um gnosticismo cristão ou trágico? São vários sistemas gnósticos que se sobressaíam nos períodos dramáticos ao final do paganismo. O que nos importa nesse momento é propor um cenário de indefinições, derivado de uma “comoção moral, social e intelectual que subvertia o sentido dos valores que havia sustentado o velho mundo.” (BRÉHIER, 1953, p. 21) Embora criticasse a doutrina gnóstica, Orígenes não a rejeitava completamente; suas críticas tinham um endereço certo, quando se dirigiam às associações religiosas pagãs que se formavam em nome das divindades heteróclitas que se deixavam seduzir pelos ritos e cerimônias expiatórias.

AS DIFERENÇAS ENTRE ORÍGENES E A DOCTRINA DE VALENTINO A RESPEITO DO LIVRE-ARBÍTRIO

as críticas que Orígenes faz à doutrina gnóstica para ratificar a noção de livre-arbítrio e sua intransigência frente ao paganismo de seu tempo incidirão praticamente em todos seus escritos. A princípio utilizaremos dois livros como referências basilares, e a partir dessas indicações recorreremos a tantas outras dispersas nas obras do autor. Apresentamos inicialmente o texto *Philocalie 21-27*, publicado pela editora parisiense *Du Cerf*, com antologias organizadas por Basílio de Cesareia e Gregório de Nazianzeno, constituídas de três partes: a primeira exclusivamente consagrada à hermenêutica, a segunda à apologética e que deve sua unidade ao fato de que todos os textos são referências para a leitura do livro *Contra Celso*; e a última parte, a que nos interessa especialmente, que se constitui como uma antologia de textos de Orígenes dedicada às reflexões a respeito da liberdade do homem e de Deus contidas nos capítulos 21 ao 27.

A segunda indicação que propomos é o livro que fora traduzido por Rufino, *Os princípios*, volume III, título traduzido do grego (Περὶ ἀρχῶν) a partir de Eusébio (*H. Ecl.*, VI, 24), indicado por esse em língua original no

prefácio que o próprio Rufino se encarregou de fazer. Se Rufino foi um compilador dos textos de Orígenes quando os traduzia do grego para o latim, se escreveu o que o alexandrino não disse, se sua interpretação fora forçada em alguns momentos para atenuar as críticas posteriores de seus detratores do século IV, ou se essa conduta ofuscava e alterava a argumentação origenista, não será oportuno desenvolver esse tema tão controverso e muito debatido nesse momento. Sublinhamos apenas que na introdução que Éric Junod faz dessa obra, também publicada pela editora parisiense *Du Cerf*, ele nos diz que, “graças à excelente reputação de Basílio e de Gregório, a *Philocalie* atravessou séculos resistindo à censura que se exercia sobre as obras de Orígenes.”. (ORIGÈNE, 1976, p. 13) Por outro lado, apesar da tradução de Rufino e suas versões não desfrutarem de muito prestígio, isso não diminui em nada a importância de seu trabalho, ao contrário, se constitui na opinião de Manlio Simonetti como “o mais importante meio de controle da tradução latina da qual dispomos”. (ORIGÈNE, 1968, p.18)

Quando falamos a respeito do conceito de livre-arbítrio consequentemente aparecem temas conexos e que são invariavelmente conjugados, tais como o destino, a preexistência das almas com sua correlata noção de “causas precedentes”, o mal, o bem, a natureza humana, a relação do homem com Deus, a consubstancialidade das pessoas da Trindade e a presciência divina. Henri Crouzel considera o tratado *Sobre os Princípios* muito mais “como prolegômenos, ou uma introdução à teologia do que propriamente como um sistema muito elaborado”. (CROUZEL, 1962, p. 205) Opinião que condiz ao título *Os princípios*, porque devemos compreendê-lo no sentido de “princípios constitutivos do ser das coisas aclimatado no ambiente filosófico e literário da época”, e desse modo devemos compreendê-lo no contexto de sínteses e assimilações entre a filosofia grega e o próprio cristianismo como tratamos anteriormente. Consideramos que desenvolver cada tema separadamente não seria oportuno para o momento, sendo assim, vincularemos esses temas à concepção de natureza que se corresponderá não só ao conceito de livre-arbítrio, mas, ao mesmo tempo, coincidirá com a discussão e disputa que Orígenes levará adiante contra os gnósticos.

Não se trata de desenvolver nesse momento uma História da Filosofia e tentar esboçar um quadro completo dos autores representantes de todas as fases do gnosticismo. Seria prematuro estabelecer uma história geral do gnosticismo. Nem Orígenes parecia “particularmente atento a relevar as diferenças entre os diversos mestres, escolas e tradições gnósticas”. (NORELLI,

1992, p. 2) No entanto, tomaremos como exemplo a gnose valentiniana para depois compará-la com a concepção de natureza e livre-arbítrio em Orígenes.

Para os gnósticos do século II esta palavra tinha um sentido preciso. Designava a doutrina da escola, quer dizer, uma concepção metafísica do universo que envolvia o mundo invisível e o cosmos, e que descrevia metodicamente a sua organização. Este gênero de filosofia às vezes teológica e cosmológica não tinha nada de insólito. (FAYE, 1925, p. 446-447)

Qual seria a condição existencial do indivíduo e sua representação de mundo para que a mística gnóstica pudesse satisfazê-lo em seus anseios de salvação? A tradição platônica órfico-pitagórica contribuiu para a sensação de que somos estrangeiros nesse mundo. Entre o mundo superior e o nosso há uma fratura que só se resolverá com o auxílio do *pneuma*, mediante o qual o homem receberá a certeza da salvação. O ascetismo gnóstico recomenda que devemos “renunciar ao mundo, às suas preocupações e à carne”. (FAYE, 1925, p. 457) Há uma cisão entre o homem e Deus que precisa ser resolvida, veremos a maneira como a gnose de Valentino incidirá nesse contexto.

A gnose valentiniana descreverá a organização do mundo constituído da seguinte maneira: no mundo superior se encontra o *Bythos* ou o Uno, inacessível e originalmente imerso no silêncio que gera a partir dele próprio o pensamento, ou o universo divino constituído ou conhecido como Pleroma. Depois temos a primeira sapiência, situada à margem do Pleroma, que procura conhecer o *Bythos* com as próprias forças sem esperar a revelação fornecida pelo filho ou intelecto (*nous*); e por último, verificamos a segunda sapiência (*achamoth*), conhecida também como entidade espiritual, mas perturbada e sem forma; desta sapiência teremos a origem o mundo, isto é, da matéria. Apresentando esses elementos em seu movimento de processão observamos que o Uno, incriado e perfeito em constante movimento, gera o Pleroma ou pensamento, que por sua vez gera duas sapiências, uma superior e outra inferior, sendo que em relação à primeira devemos compreendê-la como psíquica, e, em relação à segunda e última nessa hierarquia de hipóstases, devemos compreendê-la como *íllica*, abandonada à matéria.

Já o movimento de conversão pressupõe o processo salvífico. Desse modo, “matéria, psique, *pneuma* não definiriam três categorias de homens, mas três condições de homem” (NORELLI, 1992, p. 7). Isso se justifica se concordamos com a ideia de que “temos muitos *ílicos*, poucos psíquicos e pouquíssimos pneumáticos” (NORELLI, 1992, p. 12). Como na tradição órfico-pitagórica, a metafísica de Valentino nos sugere uma divisão entre o uno

e o múltiplo, entre o mundo superior e o inferior, entre a primeira hipóstase, compreendida como princípio divino, localizada no mundo superior, em contraposição à última hipóstase, a alma *ílica*. O princípio divino nos interessa menos, porque em relação a ele não há nem mesmo o que dizer, pois representa o inefável, isto é, o silêncio místico. No que diz respeito à salvação, a própria só acontecerá a partir do dom inalienável, por esse motivo necessário, do poder do *pneuma*; uma iluminação recebida pelo *Bytos/Uno*, que o *pneuma* receberá e enviará à *psique*, para que a própria seja reintegrada ao Pleroma. Movimento de purificação semelhante acontecerá com a alma *ílica*, mas somente ao final do tempo destinado para este mundo. Assim, observamos uma tensão interna contida na metafísica de Valentino, entre a psique “destinada à salvação e o elemento *ílico*, destinado à perdição” (ORIGENE, 1968, p. 445), marcado por sua vez pelas paixões, determinadas a virem a ser desfrutadas nesse mundo.

O poder do *pneuma* não é parte da natureza humana, mas da graça, como exprimem os valentianianos afirmando que seu poder não é transmitido por gerações a partir de Adão, mas inserido nos homens pela sapiência, mãe dos espirituais. (NORELLI, 1992, p.12)

Mesmo que de maneira reduzida, os elementos que compõem a metafísica, a cosmologia e a ontologia de Valentino foram apresentados. Por conseguinte, nos resta saber de que modo o livre-arbítrio teria lugar num esquema em que as ações humanas seriam determinadas por natureza, ou seja, qual seria a função do livre-arbítrio já que tudo fora predeterminado por uma natureza destinada à salvação e outra à perdição. Nesse sentido, se insinuarmos que o livre-arbítrio não teria autonomia porque estaria submetido tanto à natureza superior (psique) quanto a natureza inferior (*ílica*), ficaríamos do lado de Orígenes e suas diferenças em relação a Valentino, situação que veremos mais adiante; no entanto, Valentino irá conceber o livre-arbítrio não como deliberação da vontade racional, mas como abertura do elemento psíquico para acolher o elemento pneumático, seguido da experiência do amor divino que purifica o coração dos males que o oprimem. Todo esse processo deverá ser compreendido com uma certa inevitabilidade solidária entre o elemento psíquico e o pneumático. A conduta moral, que depende da vontade que delibera em direção ao bem, tanto quanto ao mal, está descartada do esquema valentiniano, pois o agir moral não é o fundamento do livre-arbítrio.

... a inclinação ao mal ou ao bem dependeria do domínio do elemento *ílico* ou daquele do elemento pneumático decidido pela mãe dos espirituais e do salvador mediante a inserção do sêmen pneumático. (NORELLI, 1992, p. 28)

A noção de destino está pressuposta na metafísica de Valentino quando este admite uma “inevitabilidade solidária” entre os elementos que compõem a liberdade. Não há lugar para a subjetividade, quero dizer, para a experiência individual que está submetida a esse processo inevitável, inalienável, que se inicia com o princípio divino e sobretudo com a disponibilidade do pneumático em se doar para a sapiência espiritual, que se abrirá para acolhê-lo. Todo esse processo acontece porque é da natureza de cada elemento agir dessa forma. O mundo é constituído de tal maneira que cada natureza cumpre a sua função. É importante observar que, desse modo, o pneumático também assumirá o lugar de um demiurgo e terá, por sua vez, um papel fundamental de salvar o homem, porque elevará sua alma do mundo das paixões, logo inferior, para o mundo espiritual e superior. Nesse cenário não há como admitir a unidade de Deus devido à separação entre as várias hipóstases e, portanto, naturezas que compõem os sistemas gnósticos.

Não pretendemos estabelecer um confronto direto entre Valentino e Orígenes, mesmo porque ambos se assemelham em muitos aspectos. Embora a terminologia utilizada seja substancialmente a mesma, para Orígenes, diferentemente de Valentino, todas as distinções entre os homens dependem apenas da vontade e não da natureza. Certamente, constataremos a crítica severa que Orígenes fará e que envolverá a totalidade dos sistemas gnósticos indiscriminadamente. Por exemplo, o alexandrino criticará os marcionitas, porque acreditavam que a desigualdade das condições humanas demonstraria a maldade de Deus, nesse sentido a injustiça dependeria da maldade do demiurgo. Quanto aos gnósticos de modo geral, Orígenes os criticava, porque acreditavam que o demiurgo governaria o mundo por intermédio dos astros.

Examinemos a seguir em que consistem as críticas que Orígenes desferirá contra os gnósticos. A oposição frente às teorias dos heréticos se manifestará em forma de alegorias, ou seja, de um método de análise para ler e interpretar algumas passagens contidas nas Sagradas Escrituras, que poderiam parecer contrárias à noção de livre-arbítrio, da presciência divina, do destino e outras que poderiam ser compreendidas como se estivessem a favor do fatalismo dos astrólogos, além de sugerirem que o demiurgo pudesse dominar o mundo por intermédio dos astros. Utilizaremos inicialmente, como exemplos, apenas uma passagem de cada texto, a saber, a *Philocalie*, 21-27, e *Os princípios*,

para demonstrar suas alegorias e suas refutações contrárias às especulações que estariam ausentes de seu sistema.

Referente a sua contraposição ao fatalismo dos astrólogos, Orígenes propõe o *Gênese*, 1,14: “E que eles sirvam de sinais para as estações, os dias e os anos”, para nos dizer que os astros são sinais e não as causas dos acontecimentos futuros. Desse modo ele discordará da dominação universal dos astros, da doutrina que admite a existência de um deus bom e de um deus justo, e da ideia de que o destino fosse movido pela necessidade, quero dizer, pela configuração dos astros e não como resultado de uma sinergia entre Deus e o homem, ambos cooperando para a obra da salvação. Vejamos:

Se alguns entre eles (astrólogos), para defender Deus, pretendem que há um outro Deus, o Deus bom que não está na origem de nenhuma destas ações, e se eles fazem depender do demiurgo todas as ações desta espécie, de início, mesmo assim, eles não poderão demonstrar o que eles querem demonstrar: que o demiurgo é justo. Pois como poderiam racionalmente decretar que aquele que eles olham como o pai de tais maldades fosse justo? Em seguida, examinemos o que eles vão dizer sobre sua própria conta. São eles submetidos ao curso dos astros ou são livres, e agora, durante suas vidas, nenhuma influência que viria do alto se exerceria sobre eles? Se eles dizem que são submetidos aos astros, com toda evidência são os astros que lhes permitiram tomar consciência, e o demiurgo lhes terá sugerido, por causa do movimento do mundo, a doutrina de Deus superior que eles inventaram; ou isto eles não querem? Se eles respondem que escapam às leis astrais do demiurgo, será necessário, para que seus propósitos não continuem como uma asserção não demonstrada, que eles se predisponham a nos conduzir de uma maneira muito mais forçada, estabelecendo como diferenciamos uma inteligência submetida ao seu horóscopo e ao destino, e outra que está liberada. Para quem conhece essas pessoas, é evidente que eles serão absolutamente incapazes de fornecer esta explicação se não a reclamarmos.

E mais do que isso, as preces viriam a ser supérfluas porque seriam pronunciadas em vão. Com efeito, se tais acontecimentos devem necessariamente chegar, se os astros os produzem e que nada pode chegar independentemente da relação dos astros entre eles, é absurdo perguntar a Deus por que nos concede tais coisas. Mas por que continuar ainda a estabelecer a impiedade desta doutrina do destino rebatida pelas pessoas comuns sem ser examinada? Dissemos muito para dar uma indicação geral. (ORIGÈNE, 1976, p.137-141)

No livro *Os princípios*, exploremos os argumentos que Orígenes utilizará para descrever a tensão interna, vivenciada pelo indivíduo, como o resultado das escolhas que a alma deverá fazer entre o bem e o mal, ou entre o espírito e a carne. Utilizaremos duas passagens contidas no Novo Testamento recuperadas por Orígenes, a saber, os *Efésios*, 6,12: “lutamos contra os principados e os poderes e contra os diretores deste mundo de trevas e contra os espíritos do mal que habitam nos céus...” e a *Epístola aos Romanos*, 7, 23: “me percebo de uma outra lei que está nos meus membros, que contrasta com a lei de minha mente e me traz prisioneiro na lei do pecado, que está nos meus membros.” Examinemos se os homens são compostos de uma mesma alma dividida em três partes, a saber, racional, material e espiritual, ou somente de uma mesma alma dividida em duas partes, quero dizer, a espiritual e a material.

Em alguns momentos Orígenes admitirá que a natureza humana, racional, está dividida entre uma alma espiritual, que podemos compreender como a psique, e outra alma corporal, também espiritual, que podemos nomear como *ílica*, porque está ligada ao aspecto material considerado inferior porque “asseveram alguns que vem concebida em conjunto com o corpo, por meio de um sêmen corpóreo.” (ORIGENE, 1968, p. 438-439) A alma espiritual, que recebemos como um dom de Deus, portanto como elemento divino, que na compreensão de Paulo não devemos conceber como superior ao homem, mas como intrínseca à bondade, não poderia induzir o homem, senão em direção ao bem. Naturalmente, observamos que a antropologia paulina, vinculada ao esquema binário, que concorda que a alma pudesse ser dividida em duas, considera que a alma espiritual seja superior à alma *ílica*, porque possui uma abertura ao sobrenatural. O que poderia parecer uma contradição à afirmação de Paulo de que não devemos compreender a alma como superior ao homem, deve ser compreendido no sentido de que a alma espiritual, mesmo sendo superior à alma *ílica*, não se constitui como uma natureza de alma diferente das almas que compõe sua antropologia binária, caso contrário, recairíamos no esquema de Valentino.

Orígenes cita a *Epístola aos Gálatas*, 5,17, para esclarecer as diferenças entre a sapiência espiritual e a *ílica*. “A carne desejará contra o espírito”. (ORIGENE, 1968, p. 439) Para sugerir a ideia de que a alma *ílica* está aprisionada ao corpo e aos seus desejos perversos ele a contrapõe à vontade do espírito. O alexandrino recorre mais uma vez à *Epístola aos Gálatas*, 5,19, para nos dizer quais são as obras da carne: “fornicação, impureza, impudicícia, ciúdes, sentimentos de inveja, bebedeira, festas e coisas semelhantes”. Dessa forma, o esquema binário expressa que o espírito deseja o que não

deseja a carne. Assim como a alma espiritual dá a vida ao homem espiritual, a alma material, assim como o sangue, dará vida ao corpo. No entanto, mais adiante, em seus comentários, Orígenes oscila entre o esquema binário - alma e corpo - e o esquema ternário - espírito, alma e corpo - quando admite a possibilidade de a alma da carne vir a ser consciente do que é definido como sapiência da carne. O alexandrino introduzirá uma terceira alma intermediária que se colocará entre o espírito e a carne e que poderá escolher livremente.

Observais, irmãos, as vossas vocações, porque não muitos entre vós são sapientes segundo a carne. (1 *Cor.*, I, 26) Esta passagem parece tender a nos fazer pensar que seja verdadeira e própria a sapiência material e carnal, diferente da sapiência segundo o espírito, e que não podemos defini-la como sapiência se não existisse a alma da carne que fosse sapiente disto que é definido como sapiência da carne. (ORIGENE, 1968, p. 441)

Como pretexto para falar a respeito da importância do livre-arbítrio, Orígenes continua a nos sugerir a ideia de um sistema ternário quando cita a seguinte passagem: “Se a carne combate contra o espírito e o espírito contra a carne a fim de que não façamos aquilo que queremos. (*Gal.*, 5,17)” (ORIGENE, 1968, p. 441) Para que não façamos o que queremos! Seguir a vontade do espírito não pode ser proibido, em relação à carne; se não tivesse uma alma própria, não teria nem mesmo vontade. Desse modo, o autor nos apresenta uma alma que não é aquela do espírito e nem aquela da carne, mas que pensa diferentemente de ambas e se coloque como intermediária. Residirá nessa alma o núcleo da vontade livre, pois será livre para escolher entre os serviços de uma alma ou de outra, já que a liberdade é uma evidência que se impõe àquele que pensa.

Essas concepções de alma binária e ternária nos oferecem o essencial para compreendermos outros conceitos, coligados ao livre-arbítrio, tal como o destino, pois esse não deveria ser compreendido como se refletisse uma sucessão de eventos que se impõem necessariamente aos indivíduos que assistiriam passivamente o que acontece a sua volta. Nem mesmo devemos compreender a presciência divina como impeditivo para a liberdade, na medida em que Deus e o homem não estão separados, como admitiria a doutrina gnóstica. Deus saberá antecipadamente o que virá acontecer porque ele conhece o agente da ação. A presciência divina como um conhecimento intelectual prévio das ações humanas não interferirá no núcleo da vontade. O homem vive internamente uma tensão diante das decisões e escolhas que deve fazer com responsabilidade. Orígenes, místico e especulativo, tem a

convicção de que o livre-arbítrio das criaturas racionais está inserido na ação providencial de Deus, o que lhe permite apresentar a teoria a respeito da cooperação entre o homem e Deus para a obra da salvação, sem a qual, não admitiria, por sua vez, a unicidade de Deus e da natureza humana.

CONCLUSÃO

Orígenes combateu o gnosticismo do qual ele fora tributário e estranhamente foi perseguido por aqueles que pertenciam aos quadros da Igreja e que também, como ele, execravam os sistemas gnósticos. Afinal de contas, por que teria sido um autor tão mal compreendido? Um pensador que defendeu a ideia de que o filho fosse consubstancial ao pai, fórmula que posteriormente fora ratificada pelo concílio de Niceia (325), pois colocava um fim a toda tentativa de encontrar hierarquia no interior da realidade divina, e, mesmo assim, ficou com a fama de um autor herético para aqueles que, como ele, se opunham às doutrinas gnósticas. Curiosa situação! Orígenes vivenciou um contragolpe do pensamento gnóstico, porque a teologia que o precedeu (Justino, Tertuliano, Hipólito) exerceu sobre ele uma grande influência. Pelas mesmas razões poderíamos conjecturar que a mesma hostilidade aconteceu em relação à influência que a filosofia grega exerceu sobre o cristianismo.

Neste contexto de rivalidades, resultado do intercâmbio entre a filosofia grega, o cristianismo e o gnosticismo, para a Igreja, Orígenes fora considerado muito mais imprudente na assimilação que fez da filosofia de Platão, para ler e interpretar as Sagradas Escrituras, do que as advertências que ele fez a respeito do paganismo das seitas gnósticas oriundas das camadas sociais mais populares.

Entre a primeira metade do século III, quando viveu Orígenes, e o fim do século IV, quando se desencadeou a primeira crise origenista, a situação da Igreja e conseqüentemente por reação àquela do mundo pagão e do império passou por mutações consideráveis que não permitiam à Igreja triunfante do século IV compreender de forma justa a Igreja minoritária e perseguida do século III. (ORIGÈNE, 1984, p. 225)

As críticas negativas que a Igreja desferiu às obras de Orígenes, que serão atenuadas por Rufino, em suas traduções, refletiam as preocupações da Igreja no século IV, em relação às seitas que proliferavam no império romano, contrárias à unidade de natureza defendida pelo Concílio de Niceia, como foi o caso da seita de Ário. O recrudescimento por parte da Igreja

se manifestava com a intenção de se sobrepor à crise ariana e transformar a “regra da fé” em “regra civil”. Da mesma maneira que Orígenes criticava indiscriminadamente as doutrinas gnósticas, mantendo-se muito próximo a estas em muitos aspectos, a Igreja hostilizava as obras de Orígenes porque não compreendia a sua defesa em favor da unidade do dogma. Jerônimo, Epifânio, Teófilo e Justiniano, apenas para citar alguns, repousavam sobre as incompreensões de seu pensamento. Segundo Henry Crouzel, em seu livro *Origène et la philosophie*, Jerônimo, por exemplo, considerava Orígenes um “hipócrito pelo fato de ter sugerido opiniões tão perversas.” (ORIGÈNE, 1984, p. 202)

É nessa tensão que reside a heresia, que se define como uma escolha que nega uma parte da realidade. Ora, mas quando definimos heresia inviavelmente pensamos no seu contrário, que se constitui como discurso de autoridade: a ortodoxia. “A ligação inextricável entre ortodoxia e heresia sobre a representação cristã do erro nos primeiros séculos de nossa era” (BOULLUEC, 1985, p.12) se manifestava por meio de uma relação ambígua de forma antitética entre a escolha da graça contra a liberdade (gnósticos), entre a escolha da liberdade contra a graça (pelagianos), entre a escolha da humanidade de Cristo contra sua divindade (adopcionismo) e, para finalizar, entre a escolha da divindade de Cristo contra a sua humanidade (docetismo). (CROUZEL, 1962, p.192) Desse ponto de vista, estamos diante de uma grande contradição, porque ficando para o discurso autorizado a função de determinar a linha divisória entre o que é permitido e o que é proibido, no caso da ortodoxia, ao falar do outro é ainda sobre ela mesma de que se fala. Esse “paradoxo sublinha a ligação indestrutível entre a verdade e seu contrário dentro de uma linguagem dogmática.” (BOULLUEC, 1985, p.12)

No momento em que se definia a relação de alteridade no contexto da antiguidade tardia, se reconhecia, ao mesmo tempo, que o erro estava no outro, e que, ao falar do outro, se estava falando justamente a respeito de si próprio, o que estimulará um erro histórico que incidirá nas avaliações e distorções a respeito dos escritos de Orígenes, promovido por aqueles que leem Orígenes à luz das heresias posteriores. Concluimos esse trabalho com duas hipóteses: a primeira é que a reputação que Orígenes ainda possui como um autor herético se deve ao fato de sempre ter sido projetada sobre o autor a problemática dos séculos posteriores, e a segunda é que suas afirmações não foram avaliadas conforme o valor que ele próprio atribuiu às suas obras.

[Recebido em junho/2020; Aceito em agosto/2020]

- ARNIM, H. V. *Stoici antichi: tutti frammenti*. Milano: Bompiani, 2002.
- BOULLUEC. A. *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II-III siècles*. Paris, 1985.
- BRÉHIER, É., *La Filosofia de Plotino*. Traducción de Lucía Piossek Piossek Prebisch. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1953.
- CROUZEL, H. SI. *Origène et la 'Connaissance' mystique*. Paris: Desclée De Brouwer, 1961.
- _____. *Origène*. Paris: Lethielleux, 1984.
- _____. *Gnosticisme Chrétien aux II et III siècles*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1925.
- _____. *Origène et la philosophie*. Paris: 1962.
- CRUZ, M. *Veritas. Virtudes romanas e valores cristãos: um estudo acerca da ética e política na antiguidade tardia*. Apoio Capes e Fapesp, 1995.
- DURANT, W. *História da Civilização*. São Paulo: Editora Nacional, 1954.
- FAYE, E. *Clément d'Alexandrie: étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle*. Paris: E. Leroux, 1906.
- _____. *Gnosticisme Chrétien aux II et III siècles*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1925.
- FESTUGIÈRE, O. P. *L'idéal religieux des grecs et l'évangile*. Paris: J. Gabalda, 1932.
- GODIN, A. *Érasme lecteur d'Origène*. Genève: Librairie Droz, 1982.
- _____. *Fonction d'Origène dans la pratique exégétique d'Erasmus, dans Histoire de l'exégèse au XVI siècle*. Genève: 1978.
- GOLDSCHMIDT, V. *Le système stoïcien*, Paris: 1969.
- J. FARGES. *Les idées Morales et religieuses de méthode d'olympé: contribution à l'étude des rapports du christianisme et de l'hellénisme à la fin du troisième siècle*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1929.
- JAEGER. W. *Cristianismo primitivo e paideia griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- M. SIMONETTI. *I Principi di Origene*, Turin: 1968.
- P. NAUTIN. *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles*. Paris: Du Cerf, 1961.
- NEMESHEGVI, P. *La paternité de Dieu chez Origène*.Tornai: Desclée & Cia, 1960.
- NORELLI, E. *Marcione e gli gnostici sul libero arbitrio, e la polemica de Origene*. In _____ (org.). *Il cuore indurito el Faraone*. Genova: Marietti, 1992
- ORIGÈNE. *Traité des principes = Peri Archon*. Traduction de la version latine de Rufin. Paris: Etudes augustiniennes. 1976.
- _____. *Philocalie 21-27*. Traduction par Éric Junod. Paris: Du Cerf, 1976.
- _____. *Contre Celse*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret, S. J. Paris: Du Cerf, 1967-1976.
- ORIGENE. *Commento alla lettera ai Romani*. Introduzione, traduzione e note a cura di Francesca Cocchini. Casale Monferrato (AL): Marietti, 1985-1986.
- _____. *I principi*. A cura di Manlio Simonetti. Torino: Torinese S. P. A., 1968.
- _____. *Contra Celso*. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.
- SPANNEUT, M. *Le stoïcisme des pères de l'église*. Paris: Seuil, 1957.