

HISTÓRIA, SACRIFÍCIO E EDUCAÇÃO DA ALMA: UMA LEITURA DO *DE PRINCÍPIIS* DE ORÍGENES

*HISTORY, SACRIFICE AND THE EDUCATION OF THE SOUL:
A READING OF ORIGEN'S ON PRINCIPLES*

Élcio Verçosa Filho()*

RESUMO

O ensaio consiste numa leitura em profundidade da mais extensa e talvez mais articulada elaboração da teologia da história da época patrística no *Tratado dos Princípios* de Orígenes, onde essa disciplina teológica é elaborada por meio do conceito de educação providencial da humanidade na história da salvação, discutindo seu caráter específico, conceitos fundamentais e o contexto no qual se deu a sua constituição pelo grande pensador alexandrino.

PALAVRAS-CHAVE: História. Teologia. Providência Divina. Orígenes. Patrística. Gnose Cristã.

ABSTRACT

This essay is an in-depth reading of what is perhaps the lengthier and most articulate development of the theology of history in the Patristic Age, the Treatise on Principles, by Origen, where this theological discipline is understood in the light of the concept of a Providential Education of Mankind.

KEYWORDS: History. Theology. Divine Providence. Origen. Patristic. Gnosis.

INTRODUÇÃO

Apesar de todas as manifestações prévias da noção de uma educação providencial da humanidade no contexto da religião revelada, nos profetas, no Evangelho (mais especificamente nos *Atos dos Apóstolos*) e em Irineu, é apenas

(*) Doutor em Ciências da Religião pela PUC-SP (2008). Professor de Filosofia do Departamento de Humanidades da Faculdade de Comunicação da Fundação Armando Álvares Penteado (FAAP) – SP. E-mail: vercosafilho@gmail.com.br

com Orígenes que ela ganha desenvolvimento pleno e é aplicada, numa perspectiva sistemática, à teologia da história. Isso se deve, em grande parte, ao momento particular que assistiu à criação da obra monumental do grande teólogo alexandrino. Situado na encruzilhada geográfica e espiritual entre Atenas e Jerusalém, em “tempos de angústia”, eram muitas e variadas as questões que Orígenes, como primeiro grande representante intelectual da nova *paidéia* religiosa que era o cristianismo, seria desafiado a responder¹. De um lado, havia a nova fé em busca de entendimento: Quem foi, exatamente, Jesus? Como ele devia ser entendido? Qual a mensagem e a salvação que ele trazia? O que ele representava no contexto maior das Escrituras desde o Gênesis até o Apocalipse de João? De que forma se poderia dizer que o Cristo significava a continuidade da revelação?

Depois, havia a questão, também ela intimamente relacionada ao auto-entendimento da fé, das relações entre a nova religião e a *paidéia* grega, algo que aos olhos da época apresentava-se não apenas como um processo (sem dúvida muito complexo) de assimilação, como hoje tendemos a vê-lo, mas principalmente como um confronto do cristianismo nascente com as formas da religião e da sabedoria pagãs. As questões que, no fronte externo, os assim chamados padres apologistas² durante mais de um século se esforçaram em responder, dirigindo-se ao mundo pagão que os cercava, diziam respeito, em sua essência, à verdade da nova religião e, conseqüentemente, às suas pretensões de ser a suprema sabedoria, constituindo-se justamente numa defesa ou afirmação mais ou menos sistemática dessas pretensões. Em que, exatamente, o cristianismo fundamentava a sua superioridade em confronto com as sabedorias que o precederam? Como uma religião nascida de um retumbante “fracasso”, manifestamente pregada *por* e dirigida *a* ignorantes, cheia de textos obscuros escritos em estilo medíocre e inconsistente³, poderia arvorar-se, na comparação com as altas disciplinas espirituais desenvolvidas pela filosofia e a sabedoria

¹ Para uma discussão mais detalhada das diversas questões e correntes religiosas e intelectuais com as quais Orígenes teve de lidar na formulação da sua obra, e também para um pouco da sua biografia, ver Sesboué, 2002: pp. 29-42; 157-182; Harl, 1958: 73-97; Prat, 1907: IX-XIV (este autor traz também uma discussão interessante da herança de Orígenes no pensamento posterior da Igreja – o *origenismo* – em XL-LXIII); Quasten II, 1957: 49-56 e Jaeger, 1998: 71-99.

² Para os apologistas ver Quasten II, 1957, Jaeger, 1998: 26-57 e Sesboué, 2002: pp. 44-47 e 133 e ss

³ Uma das muitas críticas colocadas pelo filósofo Celso na sua oposição encarniçada à religião cristã. Ver *C. Cels.* VI,1-2.

antiga considerada de uma maneira geral, a condução da humanidade para a vida boa, a vida feliz, sumo bem do ser humano⁴?

É sabido que alguns dos primeiros discípulos de Cristo, a começar de Paulo, responderam ao desafio assim lançado assumindo a sabedoria pagã no espectro maior das realizações da sabedoria divina na história – estabelecendo, com isso, as bases de uma “teologia da história” propriamente dita -, e afirmando, nesse contexto, o cristianismo como uma nova e mais alta forma de sabedoria (ou *filosofia*), o que, a seu próprio modo, Orígenes também irá propor. Mas havia também outras respostas possíveis dentro da Igreja, que, ao contrário dessa harmonização, implicavam numa rejeição mais ou menos radical da paidéia pagã e sua completa substituição por uma nova perspectiva de formação evangélica baseada exclusivamente nas categorias derivadas da Bíblia e do pensamento religioso hebraico considerado de maneira geral⁵. Essa segunda corrente, bastante poderosa nos primeiros séculos e além, apesar de ter-se saído “derrotada”, deixou no ar uma pergunta que até hoje talvez não se tenha conseguido superar completamente: até onde é lícito, mesmo tendo Paulo já trilhado um bom caminho nesse sentido (e talvez exatamente por isso), entender o Cristo, momento supremo da auto-revelação divina, segundo o molde essencialmente mundano (ou humano) das categorias pagãs, como acabou fazendo a teologia?⁶

Além de tudo isso, havia, enfim, aquilo que, do ponto de vista estrito dos atores envolvidos naquele momento histórico particular, e, portanto, também de Orígenes, era percebido como o desafio maior, a saber, a frenética diversidade de respostas, algumas vistas como francamente inaceitáveis, nascidas dentro da própria Igreja em constituição, que se expressavam principalmente na multiplicidade de interpretações dos textos bíblicos e, através deles, do papel do Cristo na economia divina. Refiro-me especificamente à época das grandes correntes heréticas, e ao doloroso processo, em sua essência polêmico, de constituição da ortodoxia em reação ao que era percebido como um conjunto de ameaças internas à verdade e integridade da nova religião (SESBOUÉ, 2002,

⁴ Ver *C. Cels.* I,27; II,9

⁵ Era o projeto da chamada escola de Antioquia. Ver Evidokimov, 1979.

⁶ Esta tendência teve uma revivescência célebre no último século na obra de Rudolf Bultmann e o seu conceito de “desmitologização”. Em seu *New Testament Theology* o teólogo alemão empreende uma tentativa sistemática de separar o pensamento de Paulo de suas influências gnósticas, helenísticas e pagãs com o fim de buscar a pureza do querigma, o que ele considerava como a “essência” evangélica da mensagem do apóstolo dos gentios. Ver Bultmann, 1955, esp. vol. I.

p. 36-42)⁷. Como se sabe, no “baú” das heresias havia de tudo: desde interpretações ao estilo “materialista” (com frequência empreendidas no contexto das muitas “correntes heterodoxas” do chamado judeo-cristianismo (p. 36) que falavam de Deus em termos grosseiramente antropomórficos ou davam conta do advento imediato, em sentido milenarista, de um reino dos santos capitaneado pelo Cristo, entendido, em registro “judaico”, como uma espécie de Messias-rei (e cujos adeptos são, a meu ver, pouco mais ou menos o que Orígenes chamará de *simpliciores*⁸), até a fina flor da especulação intelectual representada pelas correntes de inspiração docetista, animadas por uma tendência não raro extrema ao uso da mitologia e à espiritualização da figura do Cristo e sua missão salvadora⁹.

Mas nenhuma outra corrente heterodoxa representou um desafio tão grande, nesses primeiros dois séculos de cristianismo, quanto o movimento deveras variado que, para efeitos didáticos, simplificamos aqui (de resto seguindo o grosso da literatura) como “gnosticismo cristão”, um conjunto de doutrinas filosófico-religiosas (mistura de platonismo, apocalíptica judaica e religiões de mistério) essencialmente caracterizado, pelo menos no que se refere às ameaças percebidas à ortodoxia, pela rejeição ao Deus bíblico e por uma interpretação espiritualista da figura de Jesus nos termos das religiões de mistério que se multiplicavam na época helenística, segundo as quais apenas o conhecimento (*gnosis*) do Deus verdadeiro poderia levar à salvação concebida no sentido sectário e individual (SESBOUÉ, 2002, p. 38-41). Com efeito, a adesão indiscriminada a esses princípios em essência estranhos à inspiração original, essencialmente histórica e prática, da nova religião, levava as principais correntes gnósticas à adoção de posições radicais que se colocavam em frontal contraste com a herança apostólica (as *regula fidei*) geralmente admitida, seja expressa, seja tacitamente, pelas principais comunidades cristãs (p. 48 e seguintes). Era o caso, em especial, da negação sem reservas da história e do mundo criado (o assim chamado “acosmismo” gnóstico), com a representação do Deus criador da Antiga Aliança como o “mau demiurgo”, a quem o Cristo, “disfarçado” numa figura humana, mas não realmente encarnado, teria sido

⁷ Ver especialmente p. 42 e p. 64 para a afirmação da importância da polêmica com os heterodoxos na fixação do Canon das Escrituras.

⁸ Esta classe de cristãos (Orígenes normalmente se refere a eles como “aqueles entre nós” ou “entre os nossos”) não me parece resumir-se apenas, como querem Harl e Jaeger, aos simples fiéis, mas também às heresias de caráter mais grosseiro, materialista, como, por exemplo, o maniqueísmo tal como descrito por Agostinho nos livros V e VII das *Confissões*.

⁹ Para o docetismo e sua inspiração intelectualista ver o artigo pertinente em DCT e DPAC.

enviado a este mundo ilusório por uma divindade superior (o “Pai silencioso”) exatamente para derrotar. Nesse quadro, a sua missão de resgate – a “obra de salvação” propriamente dita – nada teria de universal: ele viera levar de volta consigo (“abrir os olhos” para o conhecimento da verdade¹⁰) a “raça” de homens com que ele próprio se aparentava, os *pneumáticos*, deixando para trás os equivocados adoradores do Deus criador (os *psychikós*) e a injustiça fundamental da sua piedade, além dos simples “filhos da carne” (os *hylicos*), a quem, em sua bestialidade de adeptos do prazer, de nada adiantava querer redimir¹¹.

O desafio que o “ataque” gnóstico colocava para o cristianismo “ortodoxo” (assumindo, por motivos didáticos, a ficção de que existia algo como uma “ortodoxia” cristã em meados do século III, o que nem sempre é muito claro) era basicamente este: como conceber que um Deus ao mesmo tempo bom e justo (quer dizer, “providente”) tenha criado esse mundo tão claramente eivado de desigualdades, absurdos e tantas coisas que fogem à aceitação do mais elementar sentido ético? Como o Deus que, segundo a versão que ele mesmo dá do seu comportamento, escolhera, ainda no ventre materno, Jacó em detrimento de Esaú, que exterminara sem piedade os cananeus que habitavam desde sempre a Terra Santa, que havia, por suas próprias palavras, endurecido o coração do Faraó para levá-lo à desgraça e dar, com isso, uma demonstração do seu poder, como este mesmo Deus com toda evidência impiedoso e sem qualquer noção da mais elementar “humanidade” pode ter enviado o doce e submisso Jesus para a salvação de todos os homens, como queriam os ortodoxos? Em uma palavra, diante dos tantos absurdos e imoralidades presentes no Antigo (e, para Marcion, também no Novo (HARL, 1993, p. 99) Testamento, com que meios é possível sustentar a continuidade da revelação? É realmente possível, se é que ele existe, justificar o procedimento da Providência divina?

Quando Orígenes começou a escrever, eram estes os desafios que ele tinha à sua frente e com os quais buscou se medir. Diante de tantas questões diferentes vindas de tantas diferentes direções não surpreende que, no esforço para essa *resolução*, ele tenha se tornado o inventor da chamada teologia erudita (SESBOUÉ, 2002, p. 182). De fato, como mostra Jaeger, apenas uma mente “complexa” como a sua, formada ao mesmo tempo na fonte de onde saíram todas essas mesmas correntes heterodoxas (gnose hebraica e helenística, religiões

¹⁰ Ver *O Evangelho da Verdade*, 8-9 e Harl, 1958, p. 79 n.30.

¹¹ O retrato aqui traçado do acosmismo e anti-historicismo gnóstico e das 3 raças (*genus*) de homens reflete especialmente a gnose valentiniana. Ver Sesboué, 2002, p. 40-41.

de mistério, etc.), na filosofia – notadamente o chamado médio platonismo - e na herança apostólica cuja linha de sucessão (que no seu tempo vinha de Irineu e passava por Clemente, seu antecessor na *didaskalia* de Alexandria) fundamentava a então incipiente ortodoxia cristã, apenas alguém com esta formação, digamos, “ecclética” ou diversificada, estava à altura da imensa tarefa que ora se apresentava, e cuja execução viria, com efeito, a representar um passo imensamente relevante no processo de constituição de uma teologia cristã¹².

O CARÁTER LITERÁRIO DO PERI ARCHÓN

E, de fato, a sua primeira obra de fôlego, o *Tratado dos Princípios* (*Peri archón, De Principiis*), não se enquadra plenamente na definição do que hoje conhecemos como um tratado de teologia; e ele não se encaixa tampouco, pelo menos não em sentido estrito, na descrição tradicional do escrito de apologética, embora, como logo em seguida tentarei fazer ver, uma certa forma de apologia talvez mais ampla e profunda que as formas habituais de seu tempo se constitua em seu verdadeiro objetivo. Com efeito, é deveras significativo de todo esse contexto que acabo de desenhar com os traços mais grosseiros, que a primeira grande aventura intelectual de Orígenes tenha sido um conjunto de pequenos tratados (*dissertia, pragmatéia*¹³) sobre “os princípios” (*tá archai*), uma expressão que no ambiente intelectual do século II designava principalmente a física no sentido estoíco – isto é, a disciplina dedicada a investigar os princípios que presidem à constituição dos seres que compõem o mundo visível (o *kosmos* ou *phúsis*) e, por conseguinte, à constituição desse mesmo mundo (entendido como o “todo” que serve de base às relações dos seres entre si), o que, de acordo com o espírito da época, englobava também a teologia, sendo a física forçosamente coroada pelo estudo de Deus ou das coisas divinas (*tá theia*) que correspondiam à sua expressão mais alta e definitiva - justamente os seus “princípios” de operação. (HARL, 1993, p. 235). Ao escolher escrever sob

¹² Para a influência da personalidade e formação de Orígenes na composição da sua obra, ver Jaeger, 1998, p. 75.

¹³ Ver Harl, 1993, p. 185 (“La Division en Chapitres du Peri Archon”) e também p. 194: “Sem serem falsos, esses títulos [os títulos tradicionalmente oferecidos nos manuscritos latinos] mudam um pouco a natureza do texto que lemos; eles contribuem para fazer crer que Orígenes buscou oferecer uma exposição sistemática e completa da sua teologia, ao passo que se trata muito mais de uma série de cursos, de tratados sobre questões difíceis e controversas”.

essa forma canônica da filosofia religiosa de seu tempo¹⁴ é lícito acreditar que Orígenes desejasse na verdade medir o cristianismo, entendido principalmente como doutrina de sabedoria, com as outras sabedorias que então se apresentavam como suas concorrentes, combatendo com as armas e no terreno do “inimigo”. Sua provável intenção era, assim, apresentar, em termos eminentemente especulativos, uma exposição do que poderíamos chamar de a verdade *integral* do cristianismo entendido como isso mesmo, como doutrina da *verdade integral*¹⁵, dando conta não apenas das dificuldades específicas relativas à piedade ou às contradições e obscuridades dos textos sagrados (embora a perspectiva exegética esteja sempre no ponto de partida da sua argumentação, inclusive por motivos mais profundos que mais à frente tentarei fazer ver), mas também a *toda* a esfera de ação do Deus criador e providente – quer dizer, todo o mundo no sentido dos antigos tratados de *phusiké* - em suas relações com os seres que criou, o seu começo (*arché*) e o seu fim (*telos*). Assim fazendo, ele buscava apresentar a doutrina de Cristo (e para esse fim a exegese como ponto de partida é simplesmente fundamental) como capaz de oferecer alternativas válidas de resolução para as questões mais difíceis colocadas ao pensamento do seu próprio tempo, validando, desse modo (sem que esta seja, bem entendido, a finalidade última do tratado), as credenciais intelectuais da nova religião.

O GNOSTICISMO E O PROBLEMA DA DESIGUALDADE DE CONDIÇÕES

Essas observações preliminares sobre a natureza e a metodologia da argumentação de Orígenes no *De Principiis* buscam esboçar o caráter próprio da primeira resposta que o alexandrino ofereceu aos contestadores “externos” da sua religião, os sábios e filósofos de seu tempo¹⁶. Mas, como já foi aludido, o tratado não se dirige realmente a estes, pelo menos não em primeiro lugar. Seu

¹⁴ E, como mostra Jaeger (1998, p. 50, 79, n. 10), em seu tempo *toda* filosofia era religiosa (uma “religião do espírito”) ou se consumava numa teologia. A exceção, ainda assim relativa, é o ceticismo.

¹⁵ Esta apresentação da doutrina de Cristo como sabedoria me parece ser claramente enunciada em *De Princ.* Pref. 2: “Pois, como deixamos de procurar pela verdade (não obstante as pretensões de muitos entre gregos e bárbaros de torná-la conhecida) em todos aqueles que a reivindicavam para as suas errôneas opiniões, depois que passamos a acreditar que Cristo era o filho de Deus, fomos persuadidos de que devemos aprendê-la dele mesmo...”

¹⁶ A resposta definitiva, propriamente apologética, Orígenes a dará no *Contra Celsum*, obra de maturidade que não será abordada de modo sistemático aqui.

grande objeto (alguns diriam: a sua grande obsessão) é a refutação do ataque gnóstico ao mesmo tempo contra as Sagradas Escrituras, a bondade do Deus criador (e, portanto, do próprio cosmos criado) e a realidade de Cristo como sua Encarnação. Com efeito, nada é mais claro e transparente no *De Principiis* do que a sua preocupação de fundo, em termos concretos muito provavelmente o motivo primeiro da sua composição, de defender a Providência do Deus criador e revelador contra a virulência dos hereges, como demonstra a incansável persistência do autor em retomar e responder por todos os ângulos possíveis o argumento para ele mais devastador levantado pelos gnósticos, passível de ser descrito como o “argumento da desigualdade das condições”.

Por que, pergunta Orígenes, alguém nasce judeu (quer dizer, no povo eleito), enquanto outro na Cítia, onde o parricídio é ato permitido, sancionado pela lei? Como conciliar o fato de que uns nascem bonitos e outros feios, uns fortes e outros fracos, uns saudáveis e outros doentes, uns estúpidos e outros inteligentes, uns ricos e outros pobres, e assim por diante, com a bondade e a sabedoria do Criador?¹⁷ O problema é colocado de modo paradigmático em II, 9,5:

O argumento deles é o seguinte: se existe esta grande diversidade de circunstâncias, e estas diversas e variadas condições de nascimento, nas quais a faculdade do livre-arbítrio não tem lugar (pois ninguém escolhe por si mesmo onde, nem de quem, nem em que condição vai nascer); se, assim, isto não é causado por uma diferença na natureza das almas, quer dizer, que uma alma de natureza má está destinada a uma nação má, e uma boa alma para uma nação justa, que outra conclusão resta a não ser a de que estas coisas são reguladas pelo acaso ou ocorrem acidentalmente? E, se isto for admitido, então não mais se acreditará que o mundo foi feito por Deus ou administrado pela sua Providência; e, em consequência, o julgamento de Deus sobre as ações de todo homem aparecerá como uma coisa a não ser buscada. E, com efeito, neste assunto, a verdade das coisas é claramente o privilégio daquele que sabe e busca todas as coisas, mesmo as coisas profundas de Deus [ele se refere ao Cristo].

E, logo em seguida (II,9-6), ele anuncia a razão que o teria levado a tentar elucidar (de modo altamente especulativo) a “difícil” questão da organização presente do mundo e da desigualdade de condições, aquela que informa, mais do que qualquer outra, a elaboração teórica de grande parte do tratado:

Nós, entretanto, ainda que meros homens, para não alimentar a insolência dos hereges com o nosso silêncio, responderemos às objeções deles com as respostas que nos ocorrerem, tanto quando permita a nossa capacidade¹⁸.

¹⁷ Para a enumeração do caudal de desigualdades, cf. *De Princ.* II,9,3.

¹⁸ Na página anterior (II,9,5) ele nomeia expressamente Marcion, Valentinus e Basilides como os

Dessa forma, Orígenes se diz, na verdade de maneira bastante explícita, praticamente obrigado pela “oposição” a aceitar o desafio de demonstrar (ou pelo menos salvaguardar) a existência de um governo divino do mundo (note-se que é precisamente a isso que ele se propõe) e em particular dos destinos humanos, medindo as suas habilidades com o temível enigma da desigualdade de condições. Que o “criador de todas as coisas é bom, justo e todo-poderoso” isso em nenhum momento ele sequer chega por em dúvida, seja porque assim o dita a reta razão (o *ortos logos*) dos filósofos, seja porque o diz reiteradas vezes as Sagradas Escrituras, seja, ainda, pela clássica combinação entre os dois motivos expressa no ensinamento do Evangelista de que “No princípio era o Logos” (que era Deus) e que por meio do Logos tudo foi feito (Jo 1, 1-2 - *De Princ.* II,9,4).

A IGUALDADE ORIGINAL

De fato, é dessas convicções originais, e baseando-se no princípio, que, como diz Harl, “ele não discute nem demonstra”, de que “o fim é sempre semelhante ao começo”¹⁹, que ele parte para enunciar uma doutrina da criação e consumação de todas as coisas cujo objetivo explicitamente confessado é afirmar a justiça e bondade essenciais da Providência do Deus criador (e, portanto, do mundo), numa série de argumentos teológicos que ele aparentemente continuará a postular, com a eventual introdução de algumas poucas modulações, ao longo de toda a vida (HARL, 1993, p. 247).

Em que consiste exatamente essa doutrina? Qual o seu eixo principal de articulação? Ora, escreve Orígenes, se a Escritura diz expressamente que no fim “Deus será tudo em todos” (1Cor 15, 28), quer dizer, se o apóstolo diz (como quer que se entenda a expressão) que o fim de todas as coisas é estar unidas junto a Deus, e se, como ditava o princípio, “o fim é sempre igual ao começo”, o começo de tudo (o qual, assim como o fim, pela experiência não conhecemos) deve forçosamente ter sido, a dar-se fé à palavra da Escritura, igual a como será o tão esperado fim - a união de todas as criaturas em Deus. Assim, diz Orígenes, no princípio Deus criou, por meio do seu *Logos*, apenas aqueles seres que, em sua dignidade, Ele poderia ter querido criar – os seres

“hereges” que tem em mente.

¹⁹ O princípio, quando não a fórmula, é enunciado no *De Principiis* em I, 6, 2; I,6,4; II,1,1; II,1,3; III,5,4; III,6,3; III,6,8.

mais perfeitos que existem, as naturezas dotadas de razão (*tá logiká*). Puramente incorpóreas e estabelecidas num regime de rigorosa igualdade, elas viviam em bem-aventurança numa contínua contemplação da Beleza essencial do Criador. No entanto, sendo criadas, tinham o bem (e, em consequência, a felicidade da vida verdadeira) não por si mesmas, mas por participação naquele que as criou, e que é o bem-em-si, de modo que a felicidade indescritível e a feliz imobilidade de que gozavam era inteiramente dependente da sua persistência na contemplação. Para Orígenes, foi justamente por “negligência” em reter, em persistir na visão do ser amado (talvez encantadas consigo mesmas?)²⁰, que elas se afastaram, com um movimento autônomo de seu livre-arbítrio (*proairesis*), da única fonte de bem e felicidade, tornando, dessa forma, necessária uma “segunda criação” – a “fundação do cosmos” sensível (a *Katabolé kosmou* “antes da qual” Deus conhecia os seus eleitos, segundo Paulo Ef 1,4)²¹ por meio da qual o criador quis promover, dando a cada alma um lugar segundo seus respectivos méritos (entendidos em primeiro lugar ontologicamente como o nível de participação que elas retiveram em relação à causa primeira), a sua consequente *dispersão*. Na continuação da passagem citada anteriormente, Orígenes resume essa doutrina tantas vezes repetida nas mais diversas partes do *De Principis* e mais tarde em muitas outras obras:

Quando, no começo, quis criar as naturezas racionais, Ele não teve nenhuma outra razão para criá-las a não ser a si mesmo, quer dizer, a sua bondade. Assim, como Ele mesmo foi a causa da existência dessas coisas que quis criar, nas quais não havia mudança ou variação, Ele criou todas elas iguais e semelhantes, porque não havia nele nenhuma razão para a produção de variedade e diversidade. Mas, uma vez que as próprias criaturas racionais (logiká), como viemos mostrando frequentemente e como ainda mostraremos no lugar apropriado, foram dotadas do poder do livre-arbítrio, esta liberdade incitou cada uma a ou progredir pela imitação de Deus ou fracassar em razão da sua negligência. E isto, como já afirmamos, é a causa da diversidade entre as criaturas racionais, que tem a sua origem não na vontade ou no julgamento do Criador, mas na liberdade da vontade individual. Assim, Deus, que considerou justo arranjar as criaturas de acordo com o seu mérito, fez descer essas diferentes inteligências (nous) na harmonia de um único mundo (...) E estas são as causas, na minha

²⁰ Pelo menos é isso que Orígenes diz ter acontecido com Satanás, o primeiro caído. Ele teria atribuído a si mesmo a “prioridade” que possuía por empréstimo quando, junto a Deus, vivia sem pecado. Ver *De Princ.* III,1,12. Sobre a ambiguidade dos motivos da queda na doutrina do alexandrino ver Harl, “Recherches sur l’origénisme d’Origène: la satiété (*koros*) de la contemplation comme motif de la chute des âmes”, in 1993: pp. 191-224.

²¹ Ver *De Princ.* III,5,4. Harl observa que, no vocabulário de Orígenes, essa “criação” do cosmos não pode ser considerada propriamente uma *krisis*, mas uma *diakosmesis*, ver Harl, 1993: p. 251.

opinião, do mundo apresentar o aspecto da diversidade, enquanto a Divina Providência continua a regular cada indivíduo de acordo com a variedade dos seus movimentos, sentimentos ou propósitos, de modo que o Criador não parecerá injusto ao distribuir (pelas causas já mencionadas) a cada um de acordo com os seus méritos; nem a felicidade ou infelicidade de cada um, ou qualquer que seja a condição em que recaia a sua sorte, será reputada accidental; nem tampouco se acreditará na existência de diferentes criadores ou almas de natureza diversa (II,9,6)²²

Numa outra passagem (II,8,3) ele aporta uma precisão a mais, agora de natureza etimológica, para essa queda: os seres racionais da primeira criação, caracterizados como “intelectos puros” (nous), ter-se-iam, pelo afastamento do “fogo” da contemplação divina, “resfriado” e se tornado psichai, uma interpretação que Orígenes fundamenta numa antiga etimologia da palavra psichê, “alma”, que a faz derivar do verbo psichestai, “resfriar”²³. Esse “resfriamento” é apenas outra imagem usada por ele²⁴ para indicar aquele afastamento do bem supremo (o bem em si) que é ao mesmo tempo causa e resultado da queda, uma espécie de “negligência no amor” (II,6,3) devido à verdadeira beleza que fez com que a criatura racional, originalmente boa, se aproximasse e comungasse com o mal, o qual não tem realmente existência, sendo definido como simples “privação” do Bem²⁵. Cumpre notar que, segundo essa imagem ou teoria (seria uma metáfora?), não apenas a corporeidade, como acontece, por exemplo, na tradição platônica, mas a própria condição de “estar vivo” (“ter uma alma”, em grego bíblico) é já para Orígenes uma humilhação, resultado do julgamento e do castigo divino provocado pelo relaxamento na contemplação e o consequente

²² Para mais sobre o que Harl chama de as causas pé-existentes da diversidade, ver ainda: II, 9,7 e Harl, 1993, p. 261.

²³ Numa outra interpretação (que, de fato, não é contraditória a esta), ele representa o demônio, chamado na Escritura também de “dragão”, como tendo sido a primeira alma a cair e resfriar-se. Ver *Comm in Iob.* I,17. Apesar de que em nenhum lugar da obra de Orígenes se encontre a afirmação, muitas vezes a ele atribuída (e inclusive objeto de um anátema expresso proclamado por um Sínodo local convocado pelo imperador Justiniano em 543: ver a 9ª. proposição anatematizada citada por Prat em 1907: p. LIII), de que o demônio também será salvo no final, isso se depreende do que ele diz no *De Principiis* e outros lugares acerca da absoluta universalidade do começo e do fim (quando haverá a “morte da morte”) e da bondade essencial da criação: se o mal é privação do Bem (= Deus) satanás não é “princípio do mal”, mas apenas aquela alma, dentre todas as outras, que, por responsabilidade exclusiva do seu livre-arbítrio, está mais afastada dele.

²⁴ Em II,8,5 ele declara de modo expresso que o leitor deve tomar essa doutrina pelo que ela é, como um “tópico” para discussão e não uma proposição dogmática. Ademais, ela é útil para explicar um tipo de desigualdade caro ao pensamento de Orígenes, a desigualdade de dotes intelectuais. Ver II,8,4.

²⁵ Essa perspectiva de caráter mais marcadamente ontológico encontra-se afirmada em I,9,2. Sobre as causas pré-existentes da diversidade, ver ainda: II, 9,7.

afastamento de Deus (II,8,1); pois “todas as coisas vivas” que compõem o cosmos visível são, pensa ele, dotadas de psique e por isso participam de uma mesma punição, que é universal em toda a força do termo (II,8,1).

A HISTÓRIA COMO EDUCAÇÃO PELO CASTIGO

Em última análise, o que vale é observar como, em resposta ao ataque gnóstico, Orígenes estabelece, com a sua versão particular da criação do cosmos como resultado da queda das almas pré-existentes, a noção de um universo hierárquico de ponta a ponta determinado pelo mérito, pela liberdade das criaturas, mesmo no que se refere ao seu “arranjo” *físico* mais elementar²⁶. E se viver, para Orígenes, se simplesmente “estar no mundo” (sem falar nada do fato de ser homem), é já um castigo, e se o “espaço” criado para receber a vida (nesse caso a simples vida biológica - *zoé*) por si mesma amaldiçoada só pode ser concebido como um lugar de provação, essa criação punitiva, ao contrário do que à primeira vista se seria levado a pensar (na medida em que expressa, em sua origem, a imagem de um castigo universal ²⁷), deve ser entendida num sentido “mais elevado”, como a manifestação maior da infinita misericórdia divina, cuja intenção é desde sempre operar a cura dos intelectos caídos e a sua salvação²⁸. Pois no que diz respeito ao nosso universo de almas resfriadas, a intenção que presidiu a todo o “arranjo” resultante na “fundação” (*dispositio*) e ordenamento (*ordinatio*) do mundo sensível, Orígenes o afirma claramente, é oferecer à liberdade um itinerário de retorno, é engajá-la, eminentemente através da provação contínua representada pela vida na matéria (ou simplesmente

²⁶ “Cada vaso [i.e. intelecto: ele se refere aqui ao texto paulino que fala da existência de vasos de honra e vasos de ignomínia], de acordo com a medida de sua pureza ou impureza, recebeu um lugar, ou região ou condição de nascimento, ou uma função para desempenhar nesse mundo. A todos eles, até ao mais humilde, Deus provê e distingue pelo poder da sua Sabedoria, arranjando todas as coisas por seu julgamento, de acordo com a retribuição mais imparcial, de modo que cada um seja ajudado ou cuidado de acordo com os seus merecimentos” (II,9,8)

²⁷ Que, no fundo, em nada mais se resume do que o afastamento de Deus/bem.

²⁸ “Pois todas as coisas foram criadas pelo Verbo (Logos) de Deus e por sua Sabedoria, sendo ordenadas por sua justiça. E pela graça da sua compaixão ele provê a todos os homens e encoraja todos ao uso de quaisquer remédios que possam levar à sua cura e os incita à salvação” (II,9,7) Para Orígenes a prova maior de que este “castigo” deve ser “lido” como expressão da misericórdia divina é a possibilidade de, contrariado pelo afastamento de suas criaturas, Deus, dada a sua onipotência, simplesmente ter aniquilado tudo o que criou. Assim, se algo existe, antes ou depois da queda, a única explicação possível é a divina misericórdia. Ver III,6,5

pela “vida”), no que ele chama textualmente e em inúmeras passagens de um processo de “educação” (*paideia*), cuja perspectiva última é escatológica e cujo objeto é, como dissemos, a própria existência histórica tal como a conhecemos.

*O intelecto (nous), caindo da sua condição e dignidade, foi (assim) chamado de alma; (para que) reparado e corrigido, retorne à sua condição (primeira) de intelecto (II,8,3)*²⁹.

Com isso torna-se aparente, em toda a sua vertiginosa extensão, o que se quer dizer quando se fala de uma paidéia da Providência em Orígenes: para ele o mero fato de *ser* significa estar submetido a um processo pedagógico concebido pela *philantropia* divina para propiciar, pela contínua “incitação” à “reforma” da liberdade, o grande trabalho de restauração de todas as coisas à sua unidade original (a *apocatástasis*). Para isso o mundo tal qual o conhecemos teve um começo “no tempo” e nessa mesma perspectiva conhecerá um fim. *Arché e telos*, as coisas primeiras e últimas (*tá prota* e *tá eschata*), ontologia e história, Atenas e Jerusalém se confundem no imenso quadro pintado pela teologia especulativa do alexandrino, que, tomando como ponto de partida o desafio da teodicéia imposto pelos gnósticos (a harmonização da constatação da diversidade das “sortes” ou “destinos” com a afirmação da Providência de Deus), articula história do cosmos e história dos homens num grande esquema de unidade, queda e retorno à unidade (no latim de Rufino: *unitas, dispersio, conversio*; ou, na linguagem do próprio Orígenes: *apostrophé, epistrophé, koinonia*) que ganha todo o seu valor e significado propriamente divino (quer dizer, expressando uma idéia “digna” de Deus) do fato de ser lido e interpretado como educação.

Entendida como Orígenes a entende nesse sentido histórico-cosmológico maior, numa perspectiva essencialmente meritocêntrica, essa educação pode ser definida basicamente como uma *progressão* paulatina, de duração potencialmente indefinida, de todas as criaturas através da escala do ser³⁰. Com efeito, se a própria posição que uma dada criatura ocupa no cosmos é definida, de um lado, por uma questão de estrita justiça retributiva e, do outro, por razões educativas ditadas pela misericórdia divina, o progresso pela aproximação ou,

²⁹ Para a afirmação da diakosmesis (a “segunda” fundação do mundo) como educação, ver, entre muitas outras passagens, Harl, 1993, páginas 247, 249, 255, 256 e 262.

³⁰ Ver *De Princ.* III,6,6.

em sentido contrário, o descenso pelo afastamento da fonte do Ser/bem, devem ser vistos como resultado da maior ou menor assimilação da lição uma vez recebida³¹. Assim, embora Orígenes não o afirme expressamente, é possível, pelo menos em teoria, que um homem em progresso venha a tornar-se anjo ou que um demônio venha a ascender, pela “reforma” da sua liberdade, à condição de homem e vice-versa³². Isso para não falar da possibilidade da assim chamada “metemsmatose” (cuja possibilidade ele – ou será Rufino? - nega com indignação), quer dizer, da alma de um anjo ou de um homem, por exemplo, degradar-se tão imensamente a ponto de chegar a formar-se no corpo de uma besta de carga, por exemplo³³. Da mesma forma, é inerente ao *eidōs* da doutrina a possibilidade de que a pedagogia divina não tenha fim, constituindo-se a história numa sucessão interminável de provações sucessivas ou, o que é pior, de sucessivas restaurações seguidas de novas dispersões, algo no estilo da conflagração universal periódica dos estóicos e bastante distanciado da perspectiva própria e original da revelação hebraica³⁴.

CHRISTUS PEDADOGUS

Seja qual tenha sido a verdadeira opinião de Orígenes sobre este e outros pontos específicos do seu movimento de esforço especulativo, o fato é que ele representa essa progressão necessária como, a princípio, inacessível às almas por si mesmas, razão pela qual Deus teria estabelecido (no cosmos: astros, anjos, autoridades, poderes e potências³⁵) e enviado (na história) intermediários

³¹ “Existe uma espécie de avanço no homem, de modo que, sendo primeiro um ser animal, e não entendendo o que pertence ao espírito de Deus, ele atinge, *por meio da instrução*, o estágio de ser transformado num ser espiritual, e de julgar as coisas enquanto ele mesmo não é julgado por ninguém” (III,6,6 – grifo meu)

³² Ver *De Princ.* III,1,21.

³³ *De Princ.* I,8,4 e *C. Cels.* V,29. A desconfiança de que a negação da metemsmatose seja devida à Rufino não é gratuita; ela conta com o testemunho de ninguém menos que São Jerônimo, em sua *Epístola a Avitus*. Seja como for, a hipótese é, diga-se a verdade, co-substancial aos princípios da visão cosmo-escolástica de Orígenes.

³⁴ O significado teológico, bastante heterodoxo, dessa possibilidade das “provações sucessivas” é discutido em detalhe por Prat em 1907: pp. XXVIII-XXXIII e 107 e ss. No entanto, este mesmo autor aponta com razão para a existência de uma contradição lógica insanável entre a hipótese das provações que se sucedem *ad infinitum* e a idéia da apocatástase ou restauração universal à unidade de todas as coisas em Deus, de modo que esta última parece ser a opinião verdadeira do alexandrino sobre o fim do processo educativo-providencial.

³⁵ Ver *Comm in Iob.* I,17 e *De Princ.* II,9,7.

(homens excepcionais como os santos, profetas e apóstolos) para “administrar” todo o processo de recondução. Entre estes está a “cabeça”, o Cristo, o grande Mediador, encarnação da pedagogia do Pai, sem o qual não se consuma o desígnio e a economia que a exprime³⁶. Com efeito, segundo o alexandrino o *Logos* por meio do qual Deus criou o mundo (tanto o primeiro, dos intelectos puros, quanto o segundo, dos seres corpóreos), veio a este mesmo mundo para “restaurar a disciplina” (*paidéia*) e encaminhar a criação a seu verdadeiro destino, “sujeitando todas as coisas” a si mesmo para depois sujeitá-las à vontade do Pai, como Ele próprio, ao “assumir a forma de escravo”, se sujeitou, de forma que todas as promessas sejam finalmente cumpridas e Deus se torne “tudo em todos” (III,5,6).

Na realidade a educação do Cristo, por meio da qual se desenrola continuamente esse processo de sujeição de referência escatológica, jamais esteve ausente do mundo: foi Ele quem concebeu, enquanto Sabedoria divina, o “arranjo” integral do cosmos e da história (os *logoi* de tudo o que existe) necessário ao processo educativo de correção e retorno³⁷; é Ele quem, imanente a todos os seres racionais (que não por acaso são chamados por Orígenes de *tá logiká*), neles atua como “razão disciplinar” - *logos paideutikós* -, ligando-os, através dela (não raro assimilada à consciência moral do homem), ao próprio Deus³⁸; foi Ele, enfim, quem, em todos os tempos e lugares, mas especialmente através da Bíblia, falou aos homens pela boca dos profetas e apóstolos³⁹, porquanto “toda a Escritura” é Ele mesmo⁴⁰. Enfim, inspirando-se diretamente na escatologia da *Carta aos Coríntios* (15, 26-28), para Orígenes a grande lição que o Cristo,

³⁶ Ver, por exemplo, *Comm In Ioh.* I, 29. Sobre o Cristo como pedagogia do pai ver Harl, 1958: p. 220 e ss.

³⁷ *Comm. In Ioh.* I,22; “Cristo é, de certa forma, o próprio demiurgo [i.e., o Deus criador], a quem o Pai disse: *Faça-se a luz* (...). Mas ele é o demiurgo enquanto princípio [*arché*] (...) E no princípio era o Logos (...) todas as coisas foram criadas de acordo com a sabedoria e segundo os modelos [os *logoi*] do sistema que está presente em seus pensamentos”. E também (I, 27): “O unigênito de Deus é a verdade porque ele abarca em si de acordo com a vontade do Pai a razão integral de todas as coisas”

³⁸ *Comm. In Ioh.* I, 24: Segundo o *logocentrismo* próprio ao pensamento de Orígenes é o próprio logos no homem que o leva à (verdadeira) religião. Ver *Comm. In Ioh.* I, 30.

³⁹ Ver *Comm. In Ioh.* I, 9.

⁴⁰ *De Princ.* Pref. 1: “Quando falamos das palavras de Cristo não nos referimos apenas àquelas que ele proferiu quando tornou-se homem no tabernáculo da carne; mas, antes desse tempo, Cristo, o Logos de Deus, estava em Moisés e nos profetas”. Ver também *Comm. In Ioh.* I, 15. Ainda no *Comentário a João* (I,8) ele diz que, com a Encarnação, o próprio Evangelho “apareceu em forma corporal”.

entendido primariamente como Verbo divino e segunda pessoa da Trindade supra-essencial, ministrou à humanidade ao encarnar, foi a deposição da sua glória num movimento de completa submissão à vontade do Pai, algo que ele caracteriza de maneira muito significativa como uma “restauração da disciplina da obediência”.

E então, o Unigênito [monogenes] de Deus, que era o Logos e a Sabedoria do Pai, quando estava em posse da glória junto ao Pai, que ele tinha antes que o mundo fosse, desproveu-se a si mesmo dela, assumindo a forma de escravo, e foi obediente até a morte, de modo que pudesse ensinar a obediência àqueles que só podiam obter a salvação através dela (...) Como ele veio, então, restaurar a disciplina (paidéia), não apenas do governo, mas da obediência, conforme dissemos, realizando em si mesmo primeiro o que desejava ver realizado pelos outros, ele foi obediente ao Pai, não apenas até a morte na cruz, mas também, no fim do mundo, abarcando em si todos os que ele sujeita ao Pai, e que através dele chegam à salvação, ele próprio, junto com eles, e neles, sujeitando-se também ao pai, com todas as coisas subsistindo nele, e ele próprio como a cabeça de todas as coisas, e nele se encontrando a salvação e a plenitude daqueles que obtêm a salvação –de modo que Deus possa ser tudo em todos (De Princ. III,5,6).

Essa submissão “ensinada” na Encarnação pode também ser interpretada como a disposição de abandonar-se sem reservas à Providência divina, tornar-se maleável às “vontades do pai” (suas “economias”), submeter-se de bom grado e com alegria ao duro processo de educação (III, 2, 6), com o que não impressiona nem um pouco que para Orígenes, como de resto para a grande parte dos fiéis da sua época, o exemplo máximo de piedade cristã tenha sido a imitatio Christi encarnada pelo martírio, que possuiria, segundo ele, a propriedade misteriosa de beneficiar os que dele buscam se apropriar⁴¹.

PAIDÉIA CÓSMICA: “ELE SE FEZ TUDO PARA TODOS”

Enganar-se-ia, porém, e redondamente, quem por causa disso acreditasse que Orígenes tinha, em relação ao papel do Cristo, uma perspectiva dita “quenótica”, pelo menos no sentido que essa doutrina veio mais tarde a adquirir, a saber, o de que a encarnação testemunharia um novo modo divino de agir pela “fraqueza”. Muito pelo contrário, o alexandrino encarava a sua vinda na carne como uma fase necessária⁴², porém passageira no processo de salvação/

⁴¹ *Comm in Iob.* VI,36 e *C. Cels.* I,31.

⁴² Necessária, primeiro, por razões pedagógicas derivadas da misericórdia divina: se o Verbo não se “ocultasse” na carne, o homem não suportaria a presença da sua glória (ver Harl, 1958: p 229

educação operado pelo *Logos* divino, uma passagem que só ganha o seu pleno significado na ressurreição e na representação da ascensão do cordeiro ao trono da glória, como o juiz que se encontra sentado à direita do Pai (HARL, 1958, p. 260). Como a grande parte dos pensadores cristãos seus contemporâneos (e, diga-se de passagem, por pelo menos dezesseis séculos depois dele), a teologia da encarnação de Orígenes é, a exemplo da teologia da história na qual está inserida, essencialmente uma *theologia gloriae*: se o Cristo não é, como diz Paulo, a Sabedoria e o poder de Deus, se ele não é, segundo João, o princípio e o fim, *alpha e ômega* de todas as coisas, em vão aquele “bondoso” judeu palestino, fosse ele quem fosse, morreu pregado na cruz, assim como vã é toda a piedade estruturada sobre a sua paixão⁴³.

Para Orígenes a face verdadeira, complexa, paradoxal de Jesus como *Logos* encarnado é aquela que se deu a ver apenas aos mais próximos entre seus discípulos no momento da Transfiguração (Mt 17,1-9)⁴⁴. Na sua visão o aspecto glorioso da *opus Christi* é, com efeito, tão pronunciado, que, como já sugeria a citação anterior, ele não hesita um segundo sequer em proclamar a dimensão absolutamente cósmica da redenção por ele trazida e em nela incorporar todo o universo visível e invisível. De modo “mais divino” que o apóstolo Paulo, diz ele, Cristo fez-se “tudo para todos” (algo que, num certo sentido, ele já era pela imanência universal do *Logos* na criação), tornando-se anjo para os anjos, astro para os astros, homem para os homens, e assim por diante com todos os seres e mundos existentes ou a existir, os quais, salvador universal, ele teria vindo para “converter e aperfeiçoar”⁴⁵. Lembremos, a propósito, que, de acordo com

e ss); necessária, ademais, de acordo com o princípio por ele claramente enunciado de que “só se resgata aquilo que se assume”, de modo que, malgrado a abstração da sua linguagem, em sua teologia da encarnação a humanidade do Cristo é plenamente assegurada e é somente por causa dela – pela presença de Deus numa “forma” humana – que se torna possível a divinização do homem. Ver *Com. in Ioh.* X,4; I,30 (Aqui o interessante é que a humanidade de Cristo reside essencialmente na sua alma de homem, não em sua corporiedade) e Harl, 1958: 201, 203-4: “Para conhecê-lo verdadeiramente é preciso conhecê-lo a uma só vez em sua humanidade e em sua divindade” e Sesboué, 2002: p. 197.

⁴³ Para o alexandrino a pregação a que se refere Paulo do “Cristo crucificado” é destinada (segundo a ordem da pedagogia de Deus) a “criancinhas de peito” *Comm. In Ioh.* I,20 e Harl, 1958: pp. 258-9.

⁴⁴ *Comm. In Mat.*, XII, 10. Ver Harl, 1958, p. 249 e seguintes.

⁴⁵ *Comm. In Ioh.* I,34. Numa outra versão, de feição mais trinitária, no mesmo Comentário a João (I,22), ele diz: “Deus é completamente uno e simples; mas nosso Salvador, por muitas razões, uma vez que Deus o enviou como uma propiciação e a primícia de toda a criação, foi feito muitas coisas e talvez todas as coisas; toda a criação, no que diz respeito à redenção, tem necessidade dele”. Ver tb. Sesboué, 2002: p. 183 e Harl, 1958, p. 237-8

a cosmogonia de Orígenes, nem o homem nem qualquer outro ser criado têm consistência própria enquanto espécie, sendo apenas receptáculos para os intellectos que caíram e continuaram afastados de Deus ⁴⁶.

De modo análogo, o Evangelho de Cristo não foi proclamado apenas pelos apóstolos, mas também pelos anjos; e não apenas em todo o mundo, “neste distrito terreno”, mas também “em todo o sistema de céus e terra” (*Com. in Ioh.* I, 15). Trata-se da afirmação ousada de um *querigma cósmico*, a noção de uma eficácia literalmente universal da obra salvífica que, é muito provável, afora o pensamento de Orígenes será encontrada apenas em alguns poucos autores da tradição oriental.⁴⁷

EDUCAÇÃO E LIBERDADE

Essa obra, ao mesmo tempo educativa e escatológica, de “sujeição”, deve, entretanto, ser entendida de modo apropriado. Apesar do peso colocado sobre as palavras usadas para descrevê-la (“sujeição”, “submissão”, “correção”, que ademais são de origem escritural, tendo sido apropriadas da noção de Paidéia divina na Bíblia grega e do vocabulário paulino)⁴⁸, não há, no que diz respeito à ação da Providência, qualquer alusão a uma violência feita à auto-determinação da criatura, primeiro dom da “indulgência divina”. Com efeito, é precisamente o contrário que Orígenes quer dizer quando a interpreta em termos de educação⁴⁹. Do ponto de vista pedagógico, a submissão voluntária

⁴⁶ Aliás, aqui se faz oportuno lembrar que essa, digamos, “instabilidade” na classificação dos seres que compõem o mundo (ou os mundos) operada pela sua redução *in extremis* a “naturezas” ou “criaturas (*genetá*) racionais”, é muito provavelmente efeito direto do ponto de partida da especulação, a discussão com os gnósticos, na medida em que estes postulavam a existência de “raças” distintas de homens no contexto de uma doutrina que poderíamos chamar, sem medo do anacronismo, de “dupla-predestinação”, ao passo que Orígenes, com a sua cosmologia de grande “mobilidade social”, elimina toda a possibilidade dessa afirmação: homens, anjos ou demônios são o que são por causa de si mesmos, podendo deixar de sê-lo de acordo com o progresso da sua liberdade gradualmente reformada no processo de educação.

⁴⁷ Os casos mais pronunciados são o Dionísio Areopagita e São Máximo o Confessor. Para esse último ver Hans Urs Von Balthasar, *Cosmic Liturgy: the universe according to Maximus the Confessor*, Ignatius Press, San Francisco, 2003 (reimp.)

⁴⁸ Por ex. 1 Cor 15, 56.

⁴⁹ Ver a sua claríssima declaração a esse respeito em III,1,15: “Assim, da mesma forma [com que um professor promete tirar a ignorância do seu pupilo ávido de conhecimento] o Logos de Deus promete retirar toda a perversidade, que [a Escritura] chama de “coração de pedra”, daquelas [almas] que vêm a ele, não se elas mesmas não estão dispostas, mas apenas se elas se submetem ao Médico que cuida dos doentes”

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), exatamente pelo processo de paidéia (quer dizer, por meio de instigações, exortações, conselhos e lições, e não simplesmente como algo que se impõe desde fora), Deus pretende ver “reformada” de maneira gradual⁵⁰. Essa característica de ser uma educação da liberdade que naturalmente a pressupõe me parece exemplificada pela seguinte passagem do *De Principiis* (III, 5,8), na qual Orígenes fala da adoção, pela divindade, dos melhores “sistemas de treinamento”:

Esta sujeição, no entanto, será realizada de certos modos e depois de certo treinamento e em determinados tempos [kairoi]; pois não se deve imaginar que ela se dará sob a pressão da necessidade (de modo que o mundo parecesse ser subjugado a Deus pela força), mas pela palavra, razão e doutrina [três sinónimos de Logos]; por um chamado a uma maneira melhor de vida, pelos melhores sistemas de treinamento e também pelo emprego de ameaças adequadas e apropriadas, que recaem justamente sobre aqueles que desprezam todo cuidado e atenção com sua própria salvação e utilidade.

OS “MELHORES SISTEMAS DE TREINAMENTO”

Mas em que consistem, *in concreto*, esses “melhores sistemas de treinamento” de que lança mão a educação divina? Qual é o conteúdo específico da educação universal do *Logos* descrita como uma sujeição? A passagem citada nos dá uma pista de qual ele seja quando, ao lado de “palavra, razão e doutrina” (que serão abordadas mais abaixo no contexto do entendimento das Escrituras), menciona o “emprego de ameaças adequadas” como meio eficaz para a paidéia redentora. Com efeito, em seu nível mais básico, a educação da Providência tem, em Orígenes, um conteúdo semelhante ao que encontramos na *paidéia* da *Septuaginta*: ela corresponde principalmente à correção dos caminhos do pecador (à sua *epistrophé*), a um chamado para a *metanóia*, a uma

⁵⁰ Assim, é como se, ao criar os intelectos livres, Deus tivesse imposto limites à sua própria onipotência por amor à liberdade das suas criaturas. Nota-se logo que por baixo da grossa casca mitológica que o reveste, o sistema de Orígenes é, na sua essência teológica, muito semelhante ao pensamento do jesuíta Luís de Molina e sua conhecida categoria da *scientia mediae*. Para a clara afirmação da *cooperatio* entre criador e criatura no trabalho de salvação (“nada sem a graça de Deus e nada sem o esforço do homem”), ver *De Princ.* III,1,22.

paidéia do castigo, espécie de *via purgativa* que prepara o homem (ou a criatura dotada de *logos*⁵¹) para a realização do seu fim último, entendido como a bem-aventurança da unidade escatológica em Deus. Esse conteúdo já se insinua, como resta claro, na própria enunciação da paidéia universal, na proposição de que a criação do mundo sensível deve ser vista em si mesma como o resultado de um julgamento divino que faz com que a vida na carne – ou simplesmente a vida – seja a primeira e maior humilhação. De fato, a exemplo da doutrina que já se insinuava na Bíblia grega⁵², o que está em jogo aqui é uma nova interpretação da noção de julgamento, maldição ou castigo divino, que passa a ser lido não mais como simples “vingança”, na perspectiva meramente retributiva, mas como um remédio de efeito expiatório, “salutar”, como uma benção ou ato de misericórdia de Deus, uma amostra do cuidado que Ele dedica ao pecador. Nesse sentido, são muitas as passagens espalhadas ao longo da obra de Orígenes e principalmente no *De Principiis* que fazem referência ao valor catártico e terapêutico (numa palavra, educativo) dos sofrimentos envolvidos na condição humana e infligidos por Deus. Eis uma das mais significativas, onde Orígenes chama a atenção do leitor para a importância de

Entender que, assim como os médicos aplicam remédios aos doentes para que, através de um tratamento cuidadoso, eles possam recuperar a saúde, Deus procede com aqueles que caíram e se perderam no pecado, o que é provado pelo fato de que a sua taça de fúria é ordenada ... [de modo que] a fúria da vingança divina é vantajosa para a purgação das almas (II, 10, 6).

Observe-se que, aqui, no que toca à educação pela dor e pelo sofrimento aquilo que no plano fenomênico se acredita apontar para a presença de uma estratégia educativa é precisamente o mesmo que na Septuaginta – a medida ou “moderação” da intervenção de Deus, o caráter “ordenado” da sua fúria, que indica a existência de uma “estratégia”, de uma “sabedoria” no comando da ação. A mesma coisa se dá em relação à questão clássica do “prazo” da justiça divina: se um pecador demorou demais a ser castigado, deve-se entender que Deus dava-lhe tempo para se arrepender (De Princ. III,1,12); se, ao contrário, um benefício lícito de ser esperado foi lento demais a chegar (como a “demora” no advento da Encarnação – cf. C. Cels. IV,8), é porque, conhecendo de antemão o

⁵¹ Para Orígenes, enquanto “criatura racional” (*logikon*) o homem é Logos.

⁵² Ver Gilles Dorival, *La Bible Grecque des Septante*, 1988; Marguerite Harl, *Le Déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*. Paris: Institut d'études Augustiniennes, 1993.

mau uso que se faria dos seus benefícios, Ele esperou o momento oportuno (o *kairós*), que só Ele mesmo conhece, para pôr em prática a decisão tomada desde toda a eternidade (III,1,17). Trata-se, como resta claro, de um argumento ao estilo “círculo vicioso” (e ademais hipotético, interpretativo), inevitável quando se trata de uma questão de fé. Aqui, o que importa reter é a natureza da interpretação, a natureza desse “novo” discurso teológico sobre a ação da Providência divina nas instâncias arquetípicas da sua enunciação. Tome-se como exemplo o caso clássico das pragas lançadas contra o Egito. Exatamente como acontece no Livro da Sabedoria em relação ao povo, um texto do qual Orígenes, pelo menos nesse ponto particular, parece ser devedor, o autor representa o monarca egípcio (ou a sua “alma”) beneficiando-se dos severos castigos que lhe são aplicados pelo Deus de Israel quando da retirada do seu povo da “casa da escravidão”, onde o faraó os mantinha. A primeira das “vantagens” que ele haure do fato de ser objeto da vingança divina lhe vem, paradoxalmente, do célebre episódio (ou série de episódios) que narra o endurecimento do seu coração, pelo qual ele mesmo, segundo Orígenes, enquanto ser dotado de liberdade, é o primeiro e, ao final, o único responsável (III,1,14). Se, segundo a Escritura, houve, da parte de Deus, uma contribuição para isso (é assim que o episódio é apresentado sucessivamente em Ex 4,21; 7,3; 10,27), é preciso admitir que Ele teve uma intenção completamente diferente do que à primeira vista se poderia pensar (e do que, diz Orígenes, “muitos pensam” efetivamente, referindo-se com isso certamente aos “hereges” que colocam em dúvida a existência ou efetividade do livre arbítrio – III,1,7-8). Ao tornar o coração do Faraó cada vez mais duro Deus estava na verdade agindo como o médico experiente que, levando o mal ao paroxismo, faz com que ele se esgote por si mesmo, ao projetar-se para o exterior. Por bizarro que possa parecer, a coroação do processo terapêutico segundo a interpretação origeniana é a imposição de uma morte por afogamento cuja natureza é descrita como “salutar” – no que Orígenes avança para muito além do que é dito e sugerido pela narrativa bíblica. Aqui, a ideia é a de que a misericórdia divina é capaz de se revelar operando inclusive através daquilo que se nos afigura como a mãe de todas as misérias⁵³.

Os eventos relatados ... de um modo mais secreto e mais profundo visam talvez à utilidade do próprio Faraó: ele não esconde mais o seu veneno, ele não dissimula mais o seu estado; ele tira esse veneno e o traz à superfície; talvez, ao agir, ele o expulse de tal

⁵³ Essa doutrina do efeito purgativo da exasperação do mal como estratégia pedagógica da Providência divina pode ser encontrada também no *Contra Celsus* V, 15 e 32

maneira⁵⁴ que, depois de ter realizado todas as excrescências do mal que estava em si não reste senão uma árvore exaurida, quiçá finalmente ressecada, quando o Faraó é engolido pelas águas, não, como se poderia pensar, para ser completamente aniquilado, mas para ser liberado depois de haver rejeitado seus pecados e, quem sabe, para descer em paz ao Scheol, depois de tamanha guerra d'alma (III, 1,13).

A representação extrema de uma morte por afogamento como “salutar” tem a ver, como já era o caso na *Septuaginta*, com a afirmação de uma educação para a imortalidade, que, considerando ser a união com Deus o supremo bem do homem e a vida da “alma” o meio que leva até ele, dispõe-se de bom grado a sacrificar o bem-estar corporal na terra ou mesmo a própria vida (em seu aspecto físico-biológico, que, como vimos na representação cosmogônica de Orígenes, em si mesma já é castigo e humilhação) para a realização desse derradeiro fim. Essa “inversão” de perspectiva tão típica do tempo de Orígenes, do pensamento bíblico tardio e de modo geral da grande herança religiosa da humanidade, mas tão estranha à nossa moderna concepção de quais devem ser as prioridades da existência (dentre as quais, uma das mais geralmente aceitas em nosso tempo, remontando aos pais do pensamento liberal nos séculos XVII e XVIII, é a absoluta prioridade da auto-conservação), deve sempre ser levada em conta na hora de abordar certas posições que a nós podem parecer chocantes ou mesmo extremas, de modo a evitar análises apressadas que resultam invariavelmente em condenações baseadas em anacronismos. Em todo caso, o caráter especificamente escatológico da *paideia* purgativa que se realiza através do castigo é afirmado explicitamente por Orígenes em diversas passagens do seu *De Principiis* (cf. p. ex. II,9,8; II,10,2; II, 10,6), mas em nenhum outro lugar como quando ele fala da razão pela qual alguns pecadores obstinados, como proverbialmente era o caso do nosso Faraó, muitas vezes parecem ter sido abandonados por Deus em função do extremo ou prolongado regime de amargura que os vemos experimentar.

Não é, portanto, sem razão que aquele que é abandonado, é assim abandonado ao julgamento divino, e que Deus inflige longos sofrimentos a determinados pecadores; mas porque reverterá em sua vantagem com respeito à imortalidade da alma e ao mundo sem limites [tón apeiron aiona] o fato de que eles não são levados rapidamente a um estado de salvação, mas conduzidos lentamente, depois de haver experimentado muitos

⁵⁴ Segundo Orígenes, a terapêutica divina teria levado o Faraó a literalmente “vomitar” a sua ruindade, consequentemente libertando-se dela.

males (...) Pois Deus governa as almas não com referência, digamos, aos cinquenta anos da vida presente, mas a um tempo ilimitado: pois ele criou o princípio inteligente e imortal em sua natureza, e aparentado a ele mesmo⁵⁵; e a alma racional não está, como [também não] nesta vida, excluída da cura (De Princ. III,1,13 - grifos meus).

A UTILIDADE DA CRENÇA NOS CASTIGOS

É esse, pensa Orígenes, o entendimento que se deve ter não apenas das passagens mais difíceis (e “obscuras”) do texto revelado (como dissemos, um dos objetos centrais do *Tratado dos Princípios*), como é o caso da passagem do Êxodo, mas também do ensinamento da Igreja que prega os castigos e tormentos na outra vida como retribuição dos pecados cometidos, porquanto somente esse entendimento é “digno de Deus”⁵⁶. Se, com tudo isso, a doutrina da vingança divina e da eternidade dos tormentos infernais ainda é pregada e, com efeito, se assim ela deve continuar a sê-lo, é apenas a título de “ameaças adequadas” à correção de algumas almas “infantis” que somente desse modo, pelo medo do castigo, têm alguma chance de se salvar (III,5,8). A noção da *utilidade* salvífica da crença no castigo em contraste com a utilidade psíquica do castigo mesmo, como vimos no caso do Faraó, uma noção que também já está presente na doutrina da providência educadora da *Septuaginta* e que coloca em circulação a ideia de uma dimensão especificamente “social” da *Paidéia* divina, é postulada também no *Contra Celsus* (V,16), onde Orígenes afirma que ela já teria ajudado a salvar muita gente [*tá pollá*] de uma vida de pecado e afastamento de Deus. Estes são os obstinados, os simples [*simpliciores*], os ignorantes [*apaidentos*], a quem, “necessitados de uma disciplina mais severa”, o Logos educador, fazendo-se, mais uma vez, “tudo para todos”, vê-se obrigado a conduzir com a vara (ou a “ser” para eles uma vara), como um pastor ao seu rebanho⁵⁷. Não fica claro se, para Orígenes, essa “vara” é real – quer dizer, se, por exemplo, o inferno ensinado pela Igreja realmente existe, ainda que seja

⁵⁵ Ainda no capítulo 2 do seu *Tratado Prático* Evágrio Pôntico dirá que a substância do intelecto é “co-extensiva” à Trindade inefável.

⁵⁶ Para toda essa questão ver *De Princ.* II, 10, 1 e ss. A interpretação paidêutica dessa dimensão punitiva da divindade tem que ver também, como mostra Jaeger, com o conceito de *theoprepes* (o que é “próprio”, “apropriado” a, “digno” de Deus no sentido da elevada ideia moral que se deve formar acerca da sua majestade), incorporado por Orígenes a partir da teologia filosófica grega. Ver Jaeger, 1998: p. 74, n.7.

⁵⁷ Ver *Comm. In Iob.* I,41 e Harl (1993: p. 256).

entendido como um lugar de educação -, ou se ela é apenas, como ele diz, uma “ameaça adequada”, necessária à correção do pecador obstinado ou daqueles que, pela ignorância, se mostram incapazes de compreender uma linguagem mais sutil e serem movidos por motivos mais altos, desinteressados. De um modo ou de outro é um fato que Orígenes entende a crença nos suplícios infernais e na vingança divina como uma instância fundamental, decisiva mesmo da Paidéia providencial, tendo em vista que a ação educativa só renderá os seus frutos plenos se não for esquecida, se, ao contrário, for mantida o tempo todo no campo de visão ou de consciência dos pecadores a serem educados, imprimindo salutarmente na imaginação deles as consequências – que, nesse caso, só atendem ao objetivo se forem representadas como as piores possíveis - do castigo pelo seu extravio. Pois, de outro modo, como essas almas grosseiras e ignorantes iriam aprender o que é necessário à sua própria correção? Essa dupla dimensão da doutrina dos castigos – lembrando: 1) a sua utilidade real, terapêutica para aqueles que o sofrem efetivamente, segundo a qual o castigo, manifestação da misericórdia divina, aproveita à alma pecadora, e 2) a sua utilidade, digamos, “social” enquanto doutrina, que evita, pelo medo, que certas almas mal capacitadas incorram no pecado ou adotem uma atitude de insolência para com a justiça de Deus, perdendo-se ainda mais -, essa dupla dimensão, eu dizia, da *ophelleia* ou “utilidade” da justiça providencial, é indicada por Orígenes nas muitas vezes em que ele fala da conveniência do discurso esotérico, sugerindo que doutrinas como essas não podem ser objeto de disseminação universal, sendo reservadas apenas aos cristãos mais perfeitos, com a alma mais treinada e que têm inclinação para a gnose. É, com efeito, um lugar comum nos estudos sobre Orígenes a constatação de uma diferença marcante entre as suas grandes obras propriamente teológicas ou especulativas, como o *De Principiis*, o *Contra Celso* e os muitos comentários exegéticos, destinadas aos cristãos ilustrados, especialmente os de Alexandria, e as suas homilias, normalmente escritas em linguagem descomplicada e dirigidas a uma platéia composta, imagina-se, prevalentemente de simples fiéis. Para esses não conviria, isto é, não seria útil nem, portanto, sábio, discutir nem revelar aquilo que em nada contribuiria para o seu progresso na salvação – como é o caso da doutrina dos castigos como Paidéia providencial, nos dois sentidos indicados.

AS OBSCURIDADES DO MUNDO E DO TEXTO SAGRADO

De fato, a doutrina da Paidéia providencial quando entendida na globalidade da sua formulação afirma que a verdade integral a respeito da Providência divina é a misericórdia que, mesmo nos exemplos em aparência mais extremos, como no caso do Faraó, se expressa nesse universal ânimo educativo que viemos discutindo até aqui, e cuja compreensão está reservada apenas aos que usufruem dos “melhores sistemas de treinamento” e são, através deles, “introduzidos” pelo Logos para, gradualmente, serem conduzidos à perfeição [*theleiosis*]⁵⁸. Esta, por sua vez, é entendida como participação plena nos segredos da divina Sabedoria, conhecimento (*gnosis*) dos segredos de Deus (dentre os quais se encontra, justamente, a doutrina do castigo e do sofrimento como *Paidéia*), culminando na concepção do cristianismo como “verdadeira gnose” e *mystagogia*, que depois de Orígenes se tornará, em alguns autores da tradição oriental do cristianismo, um lugar comum.

Nesse ponto é sem dúvida oportuno apontar para o fato de que Orígenes tenha enfrentado o desafio proposto pelo gnosticismo (em grande parte entendido como *negação da Providência divina* ou da sua “bondade”, um sentido que estes sectários dos primeiros séculos compartilham com o ateísmo científico-filosófico, teórico ou prático) sem descambar em nenhum momento para a afirmação oposta de um simples fideísmo, mas, buscando, ao contrário, recuperar para o campo ortodoxo o valor do ideal de uma vida de conhecimento, de modo a, nesse contexto, articular, em oposição aos adversários da Igreja, uma autêntica gnose cristã⁵⁹. Aos seus olhos, a disciplina para a consecução dessa gnose consistia basicamente na leitura espiritual ou alegórica dos textos sagrados, cujas muitas “obscuridades” não são gratuitas, como queriam os gnósticos, nem tampouco revelam as contradições de uma composição de baixo nível intelectual, como queria o filósofo Celso, mas antes foram deixadas deliberadamente pelo Logos revelador com dupla intenção educativa: em primeiro lugar justamente para afastar do tesouro dos segredos divinos aqueles indivíduos para quem eles em nada iriam aproveitar⁶⁰; e depois, na

⁵⁸ Para o papel “isagógico” da revelação trazida pelo Cristo, ver Harl, 1958, p. 267-8.

⁵⁹ Uma missão que já havia na verdade começado com Clemente de Alexandria. Para a perfeição cristã como gnose, cuja luz “ultrapassa” o cumprimento da lei ver *Comm. In Ioh.* II, 19-20.

⁶⁰ “O Salvador não quis que aqueles que não iriam tornar-se bons e virtuosos entendessem as (partes) mais místicas (do seu ensinamento), e por essa razão lhes falou em parábolas” III, 1, 16. Essa espécie de medida preventiva de ocultação serviria inclusive para evitar que esses que se

realidade concomitantemente a isto, para exercer a inteligência dos discípulos “mais hábeis e mais instruídos”, amantes da sabedoria (*philosophoi*), os quais, para além de qualquer outro benefício escatológico ao estilo de uma salvação *ex-machina*, tudo o que almejam é atingir a perfeição que lhes é possível (II, 11,3 e IV,15). Sobretudo, as obscuridades são a expressão da economia de um Deus sábio que, nos três grandes momentos da sua manifestação – no cosmos, nas Escrituras e na encarnação do Verbo –, se revela se ocultando (Orígenes diz que Ele vai deixando “pedras de tropeço” ao longo do caminho – IV, 15) e que sabe “medir” a sua palavra, falando a cada um de acordo com a sua capacidade – enfim, todas as expressões tradicionais da sabedoria divina desenvolvida na teologia da história de inspiração cristã ⁶¹.

Segundo Orígenes, o erro dos hereges, tanto os “simples” quanto os gnósticos, cada qual a seu próprio modo engrossando o coro dos acusadores da Providência, é exatamente este – levados pela falta de uma “atitude global” de fé na inspiração divina de “toda a Escritura” eles empreendem uma leitura por demais literal do texto sagrado e por isso excluem a si mesmos da possibilidade de apreender as sutilezas com que a Providência o escreveu (Harl, 1993, p. 143). Assumir como princípio primeiro a fé na inspiração divina de todos os textos canônicos, diz Orígenes, aduzindo um argumento dos mais sofisticados que ecoa o final da *Dissertação Inaugural* de Kant, é algo tão necessário ao intérprete da Sagrada Escritura quanto é, para o cientista ou observador da natureza, a crença na existência de uma providência imanente aos fatos, ou, em termos modernos, a assunção do pressuposto de que os fenômenos a serem investigados exibirão, ao termo da observação, uma ordem ou legalidade passível de ser traduzida em enunciados racionais. Em ambos os casos, não é porque um dado conjunto de passagens (ou fenômenos) se mostra, nas primeiras tentativas, resistente à interpretação que se deve concluir pela falta de sentido de conjunto, seja da Escritura seja da Natureza ⁶². Ao contrário, a

encontram “fora” dos segredos do querigma tornem a sua alma ainda mais culpada pelo acesso a um conhecimento que eles não têm condições de saber como utilizar. Ver *Filocalia* 9, 3 *apud* Harl, 1993, p. 108-9.

⁶¹ Para toda essa teoria da função “educativa” das obscuridades bíblicas, cf. o brilhante artigo de Marguerite Harl, “Origène e les Interpretations Patristiques Grecques de L’obscurité Biblique” (in Harl, 1993: p. 89-126), especialmente as páginas. 114 e 115. Para a enunciação do “falar a cada um segundo a sua capacidade” como uma regra de prudência derivada da sabedoria pagã ver *C. Cels.* III, 52-53.

⁶² “Pois o plano artístico do governante providencial não se mostra tão evidente nas questões relativas à terra, como o é no caso do sol, da lua e das estrelas; e não tão claro no que tange às

adoção de um método “crítico”, da falta de fé (*apistia* ⁶³) como princípio de leitura, que à primeira vista parece simplesmente a atitude racional, ao descartar, diante da primeira dificuldade, o esforço e a “ascese” necessários para passar do aparente ao oculto, do mais baixo ao mais alto, da letra ao espírito, impede que o “sentido divino” do texto brilhe através do “frágil vaso da letra comum” (*De Princ.* IV,26), como, segundo o Evangelho, teria acontecido, no Monte Tabor, com a face divino-humana de Jesus (Mt 17,2; Mc 9,3; Lc 9,29). Se ali foi concedida aos discípulos mais próximos a visão reveladora da glória divina no momento da Transfiguração, foi justamente porque, ultrapassando o aspecto carnal do Cristo numa espécie de *metanóia* dos sentidos, eles souberam “vê-lo na glória” que de fato lhe é consubstancial, isto é, como Verbo divino, recebendo por isso “a inteligência da sabedoria oculta no mistério”⁶⁴. Apenas os que assim procedem são capazes de entender que toda a Escritura tem um sentido espiritual, mas nem tudo o que está ali escrito é passível de um sentido “corporal” (quer dizer, histórico), porque em muitos lugares este último “provou ser impossível” ou foi “inserido” de forma claramente absurda por uma questão de “utilidade” ou, ainda, para comunicar uma lição maior (*De Princ.* IV,16. 20; *Comm. In. Ioh.* X,4).

Assim, colocando-o no contexto das condições histórico-intelectuais de apropriação da noção de paidéia pelo cristianismo primitivo percebe-se a real dimensão daquele princípio aparentemente arbitrário de que o “o fim é igual ao começo” sobre o qual Orígenes estruturou toda a sua teologia da história: sua aplicação deve ser entendida sobretudo como um exemplo privilegiado da autoridade formativa da palavra divina no que diz respeito ao pensamento e à vida do homem e aquilo que é representado como a sua destinação. A construção da teologia da história de Orígenes a partir desse princípio escriturário mostra, em última instância, que não é o homem que lê o texto sagrado, mas o Espírito de Deus quem lê o homem e o mundo através dele, o que dá outro sentido àquela afirmação polêmica de Abraham Joshua Heschel, feita com

ocorrências humanas como o é nas almas e corpos dos animais (...) Mas, como (a doutrina da) Providência não é nenhum pouco enfraquecida (em razão das coisas que não são compreendidas) aos olhos daquele que uma vez a aceitou honestamente, tampouco é a divindade das Escrituras, que se estende ao todo dela, negada pela incapacidade da nossa fraqueza em descobrir em cada expressão o esplendor oculto das doutrinas que foram veladas sob uma fraseologia comum e sem atrativos” (*De Princ.* IV,7)

⁶³ Para o emprego da palavra por Orígenes nesse sentido metodológico ver Harl, 1993, p. 143.

⁶⁴ A analogia entre a leitura espiritual das Escrituras e o episódio da Transfiguração é compreendida em *Filoc.* XV,18. Ver tb Harl, 1993, p. 112.

referência à revelação judaica como um todo, de que a Bíblia não é a teologia do homem, mas “antropologia de Deus” (2001, p. 129). A convicção mais profunda de Orígenes, nesse ponto alinhado à grande parte dos padres antes e depois dele, é a de que o homem só se conhece quando vê a si mesmo no espelho da palavra revelada, o único capaz de refletir com fidelidade a sua verdadeira natureza, origem e destinação. No que toca à ideia de Paidéia providencial desenvolvida em detalhe e singularidade incomparáveis no pensamento de Orígenes, e, neste, com intensidade particular no *Tratado dos Princípios* (*De Principiis, Peri Archôn*), a ideia central é a de que o espelho fez a sua entrada no cosmos, na história, na palavra de salvação exatamente para isso – para que o homem, chamado a refletir-se nele, pudesse se apreender e se formar segundo a sua verdadeira imagem, tomando parte, nesse processo, num imenso projeto educativo de dimensões cósmicas e históricas universais, que reflete a misericórdia e o cuidado que tem com ele a Providência do Criador.

REFERÊNCIAS

BALTHASAR, Hans Urs. *Cosmic Liturgy: the universe according to Maximus the Confessor*. San Francisco: Ignatius Press, 2003.

BARDY, G. “Origène” In: Tomo XI, parte 2 do *Dictionnaire de Theologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1932.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

DORIVAL, Gilles. *La Bible Grecque des Septante: Du Judaïsme au Christianisme Ancien*. Paris: Ed. du Cerf, 1988.

EVIDOKIMOV, Paul. *L'Orthodoxie*. Paris: DDB, 1979.

HARL, Marguerite. *Le Déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*. Paris: Institut d'études Augustiniennes, 1993.

HESCHEL, A. J. *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*. N. Iorque: Farrar, Strauss and Giroux, 2001.

JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo y Paideia Grega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia (DCT)*. São Paulo: Loyola, 2004.

ORÍGENES. *De Principiis*. In: *Ante-Nicene Fathers, Vol. IV. Fathers of the Third Century*. Grand Rapids: W. M. Eerdmans Publishing Company, 2001 (1867 1. ed., 1886 2ed.).

_____. *Contra Celsus*. In: *Ante-Nicene Fathers, Vol. IV. Fathers of the Third Century*. Grand Rapids: W. M. Eerdmans Publishing Company, 2001. (1867 1.ed., 1886 2. ed.).

_____. *Commentarium In Iohannes e Epist. Ad Greg.* In: *Ante-Nicene Fathers, Vol. VIII*. Editado por Phillip Schaff e traduzido por Alan Menzies D.D.. W. M. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2001. (1867 1. ed., 1886 2. ed.).

PRAT, F. *Origène, le théologien et l'exégète*. Paris: Librairie Bloud, 1907.

QUASTEN, Johannes. *Initiation aux Pères de l'église. Tòmo II*. Paris: Éditions du Cerf, 1957.

SESBOUÉ, Bernard (dir.). *História dos dogmas, I: O Deus da Salvação (Séculos I-VIII)*. São Paulo: Loyola, 2002.

DICIONÁRIO Patrístico e de Antiguidades Cristãs (DPAC). Petrópolis: Vozes, 2002.

VATICANO. *Nova Vulgata*. Bibliorum Sacrorum Editio. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_Index_it.html> acesso frequente.

_____. *A Septuaginta (LXX)*. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_Index_it.html> acesso frequente.

Recebido em 10/10/2011

Aprovado em 12/01/2012

